

تَوْفِيقًا لِلْبَارِئِ

شرح

صَحِيحُ بُخَارِي

www.KitaboSunnat.com

کتاب المغازی

فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

حسین حکیم

شیخ الحدیث مولانا عبد الحلیم رحمہ اللہ

مترجم

پروفیسر ڈاکٹر عبد الباقی محمد حسن

مکتبہ اسلامیہ



معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مَجْلِسُ التَّحْقِيقِ الْإِسْلَامِيِّ کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ KitaboSunnat@gmail.com

🌐 www.KitaboSunnat.com

تَوْفِيقُ الْبَارِي

شرح
صَحِيحُ بُخَارِي

جلد نہم

فتح الباری ❁ فیض الباری ❁ شرح تراجم
شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیث صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

حَسْبَ حَکَم
شیخ الحدیث مولانا عبد الحلیم رحمہ اللہ

مہجَم
پروفیسر ڈاکٹر عبد الباقی محسن

مکتبہ اسلامیہ

جملہ حقوق بحق مترجم محفوظ ہیں



ناشر محمد سرور رحیم

اشاعت اکتوبر 2012ء

قیمت



LIBRARY

Lahore

Islamic

University

Book No.

2106

مکتبہ کا پتہ

Block, Garden Town, Lahore

مکتبہ اسلامیہ

بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان فون: 042-37244973 فیکس: 042-37232369

بیسمنٹ سٹ پینک بالمقابل شیل پٹرول پمپ کوٹوالی روڈ، فیصل آباد۔ پاکستان فون: 041-2631204, 2034256

E-mail: maktabaislamipk@gmail.com

فہرست

مضمون..... صفحہ نمبر

- 72- کتاب الذبائح والصيد (ذبح اور شکار کے مسائل)..... ۲۱
- 1 باب التَّسْمِيَةِ عَلَى الصَّيْدِ (شکار پر بسم اللہ پڑھنا)..... ۲۱
- 2 باب صَيْدِ الْمُعَرَّضِ (بے پر کے تیر اور لاشی وغیرہ سے شکار کرنا)..... ۲۷
- 3 باب مَا أَصَابَ الْمُعَرَّضُ بِعَرَضِهِ (چوڑی جانب سے مارے گئے شکار کا حکم)..... ۲۸
- 4 باب صَيْدِ الْقَوْمِ (کمان سے کئے ہوئے شکار کا حکم)..... ۲۸
- 5 باب الْخَذْفِ وَالْبُنْدُقَةِ (کنکری، پتھر اور غلیل سے شکار)..... ۳۱
- 6 باب مَنْ أَقْتَنَى كَلْبًا لَيْسَ بِكَلْبٍ صَيْدٍ أَوْ مَا شَبَّهِ (بغیر ضرورت شوقیہ کتے پالنا)..... ۳۳
- 7 باب إِذَا أَكَلَ الْكَلْبُ (اگر شکاری کتا شکار میں سے کھالے؟)..... ۳۳
- 8 باب الصَّيْدِ إِذَا غَابَ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ أَوْ ثَلَاثَةً (اگر مارا ہوا شکار دو یا تین دن بعد ملا؟)..... ۳۶
- 9 باب إِذَا وَجَدَ مَعَ الصَّيْدِ كَلْبًا آخَرَ (اگر شکار کے پاس کوئی اور کتا بھی پایا؟)..... ۳۸
- 10 باب مَا جَاءَ فِي التَّصْيِدِ (شکار بطور مشغلہ؟)..... ۳۸
- 11 باب التَّصْيِدِ عَلَى الْجِبَالِ (پہاڑوں پر شکار)..... ۴۰
- 12 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ (سمندری شکار حلال ہے)..... ۴۱
- 13 باب أَكْلِ الْجَرَادِ (نڈی کھانا)..... ۴۹
- 14 باب آيَةِ الْمَجُوسِ وَالْمَيْتَةِ (مجوسیوں کے برتن اور مردار؟)..... ۵۲
- 15 باب التَّسْمِيَةِ عَلَى الدَّيْبَحَةِ وَمَنْ تَرَكَ مُتَعَمِّدًا (ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا اور اگر عمدہ اس کا ترک کیا؟)..... ۵۳
- 16 باب مَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ وَالْأَصْنَامِ (بتوں کے نام پر اور ان کے استھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں کا حکم)..... ۶۱
- 17 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ (فرمان نبوی کہ اللہ ہی کے نام پر ذبح کیا جائے)..... ۶۲
- 18 باب مَا أَنَهَرَ الدَّمَ مِنَ الْقَصَبِ وَالْمَرْوَةِ وَالْحَدِيدِ (بلس، پتھر اور لوہے کے استعمال سے اگر خون بہہ پڑے تو حلال ہے)..... ۶۲
- 19 باب ذَبْحَةِ الْمَرْأَةِ وَالْأَمَةِ (عورت اور لونڈی کا ذبیحہ)..... ۶۳
- 20 باب لَا يُذَكَّى بِالسِّنِّ وَالْعَظْمِ وَالظُّفْرِ (دانت، ہڈی اور ناخن سے ذبح نہ کیا جائے)..... ۶۶

- 21 باب ذَبِيحَةُ الْأَغْرَابِ وَنَحْوِهِمْ (دیہاتیوں اور ان جیسوں کا ذبیحہ) ۶۶
- 22 باب ذَبَائِحِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَشُحُومِهَا مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ وَغَيْرِهِمْ (حربی وغیر حربی اہل کتاب کے ذبیحہ اور ان کے جانوروں کی چربی بارے حکم) ۶۹
- 23 باب مَا نَذَّ مِنَ الْبُهَائِمِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْوَحْشِ (بدکا ہوا پالتو جانور جنگلی جانور کے حکم میں ہے) ۷۲
- 24 باب النَّحْرِ وَالذَّبْحِ (نحر اور ذبح کا فرق) ۷۴
- 25 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْمُثَلَّةِ وَالْمُضْبُورَةِ وَالْمُجْتَمَةِ (زندہ جانوروں کے مثلہ کرنے، انہیں باندھ کر مارنے اور نشانہ بازی کرنے کی کراہت کا بیان) ۷۸
- 26 باب لَحْمِ الدَّجَاجِ (مرغی کا گوشت) ۸۱
- 27 باب لَحْمِ الْخَيْلِ (گھوڑوں کا گوشت) ۸۵
- 28 باب لَحْمِ الْحُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ (گھریلو گدھوں کا گوشت) ۹۰
- 29 باب أَكْلُ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ (ہر پھاڑنے والے درندے کے گوشت کا حکم) ۹۵
- 30 باب جُلُودِ الْمَيْتَةِ (مردار کی کھال) ۹۷
- 31 باب الْمُسْكِ (کستوری بارے حکم) ۱۰۰
- 32 باب الْأَرْنَبِ (خرگوش کا گوشت) ۱۰۱
- 33 باب الضَّبِّ (گدھ کا گوشت) ۱۰۳
- 34 باب إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمَنِ الْجَامِدِ أَوْ الدَّنَابِ (اگر جھ ہوئے یا سیال گھی میں چوہیا گر جائے؟) ۱۰۹
- 35 باب الْوُسْمِ وَالْعَلَمِ فِي الصُّورَةِ (چہرے پر داغ یا نشان بنانا) ۱۱۳
- 36 باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ غَنِيمَةً فَذَبَحَ بَعْضُهُمْ غَنَمًا أَوْ إِبِلًا بَغَيْرِ أَمْرِ أَصْحَابِهِمْ لَمْ تُؤْكَلْ (اگر مالی غنیمت کے جانور بغیر اجازت ذبح کر لئے تو انہیں کھانا حلال نہیں) ۱۱۵
- 37 باب إِذَا نَذَّ بَعِيرٌ لِقَوْمٍ فَرَمَاهُ بَعْضُهُمْ بِسَهْمٍ فَقَتَلَهُ فَأَرَادَ إِصْلَاحَهُمْ فَهُوَ جَائِزٌ (اگر کسی نے بدکا ہوا اونٹ از روہ خیر خواہی تیر مار کر گرا دیا تو وہ جائز ہے) ۱۱۶
- 38 باب أَكْلِ الْمُضْطَرِّ (حالت اضطراری میں۔ مردار یا حرام۔ کھالینا) ۱۱۷
- ۱۱۹ خاتمہ

73- کتاب الاضاحی (قربانیوں کے مسائل)

- 1 باب سُنَّةُ الْأُضْحِيَّةِ (قربانی کی سنت) ۱۲۰
- 2 باب قِسْمَةُ الْإِمَامِ الْأَضَاحِيِّ بَيْنَ النَّاسِ (حاکم کا لوگوں میں قربانی کے جانور تقسیم کرنا) ۱۲۲

- 3 باب الْأُضْحِيَّةُ لِلْمُسَافِرِ وَالنِّسَاءِ (مسافروں اور عورتوں کی طرف سے قربانی کرنا) ۱۲۳
- 4 باب مَا يُشْتَهَى مِنَ اللَّحْمِ يَوْمَ النَّحْرِ (قربانی کے دن گوشت کی اشتہاء) ۱۲۴
- 5 باب مَنْ قَالَ الْأُضْحَى يَوْمَ النَّحْرِ (صرف دسویں ذوالحجہ کے دن قربانی کرنے کے قائلین) ۱۲۵
- 6 باب الْأُضْحَى وَالْمَنْحَرُ بِالْمُصَلَّى (عید گاہ میں قربانی کرنا) ۱۲۷
- 7 باب فِي أُضْحِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَقْرَنَيْنِ وَيَذْكُرُ سَمِينَيْنِ (نبی پاک نے پیٹگوں والے دو فریہ مینڈھے قربان کئے) ۱۲۸
- 8 باب قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ لَا بِي بُرْدَةٍ صَحَّ بِالْجَذَعِ مِنَ الْمَعَزِ وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ (ایک دفعہ ابو بردہؓ کو ایک سال سے کم عمر جانور کو قربان کرنے کی خصوصی اجازت نبوی) ۱۳۲
- 9 باب مَنْ ذَبَحَ الْأَضَاحِيَّ بِيَدِهِ (اپنے ہاتھ سے قربانیاں ذبح کرنا) ۱۳۹
- 10 باب مَنْ ذَبَحَ ضَحِيَّةً غَيْرَهُ (کسی سے قربانی ذبح کرنا) ۱۳۹
- 11 باب الذَّبْحُ بَعْدَ الصَّلَاةِ (عید کی نماز ادا کر کے قربانی ذبح کرنا ہے) ۱۴۰
- 12 باب مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ أَعَادَ (اگر نماز سے قبل کی تو یہ قربانی نہیں) ۱۴۱
- 13 باب وَضَعَ الْقَدَمَ عَلَى صَفْحِ الذَّبِيحَةِ (جانور کی گردن پر پاؤں رکھ کر ذبح کرنا) ۱۴۲
- 14 باب التَّكْبِيرُ عِنْدَ الذَّبْحِ (ذبح کے وقت تکبیر کہنا) ۱۴۵
- 15 باب إِذَا بَعَثَ بِهِذِيهِ لِيَذْبَحَ لَمْ يَحْرُمُ عَلَيْهِ شَيْءٌ (ذبح کیلئے مکہ جانور بھیجنے سے احرام والی پابندیاں عائد نہیں ہوتیں) ۱۴۵
- 16 باب مَا يُؤْكَلُ مِنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ وَمَا يُتْرَكُ مِنْهَا (قربانیوں کا کتنا گوشت کھایا اور کتنا ذخیرہ کیا جائے؟) ۱۴۶

خاتمہ

- 74- كِتَابُ الْأَشْرَبَةِ (مشروبات بارے احکام و مسائل) ۱۵۵
- 1 باب وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (اللہ تعالیٰ کا فرمان: بے شک شراب، جو، ہت اور پانے کے تیر پلید اور شیطان کے کام ہیں ان سے بچو کہ شاید تمہاری فلاح ہو) ۱۵۵
- 2 باب الْخَمْرُ مِنَ الْعَنْبِ (انگوری شراب) ۱۶۱
- 3 باب نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنَ الْبُسْرِ وَالتَّمْرِ (جب شراب کی تحریم نازل ہوئی تو وہ کچی اور پکی کھجوروں سے تیار کی جاتی تھی) ۱۶۲
- 4 باب الْخَمْرُ مِنَ الْعَسَلِ وَهُوَ الْبَتُّعُ (شہد سے بنی شراب جسے بتعہ کہتے تھے) ۱۷۰
- 5 باب مَا جَاءَ فِي أَنَّ الْخَمْرَ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ مِنَ الشَّرَابِ (ہر چیز جو عقل پہ پردہ ڈال دے شراب کے حکم میں ہے) ۱۷۵

- 6 باب مَا جَاءَ فِيْمَنْ يَسْتَحِلُّ الْخَمْرَ وَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ
..... (شراب کو کوئی اور نام دے کر اسے حلال باور کرنا؟) ۱۸۱
- 7 باب الْإِنْبَاءُ فِي الْأَوْعِيَةِ وَالتَّوْرِ (برتنوں اور پتھر کے پیالوں میں نبیذ تیار کرنا) ۱۸۷
- 8 باب تَرْخِصِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْأَوْعِيَةِ وَالْطَّرُوفِ بَعْدَ النَّهْيِ
..... (اولاً نبی کے بعد ہر قسم کے برتنوں کے استعمال کی رخصت دیدی گئی) ۱۸۹
- 9 باب نَقِيعِ التَّمْرِ مَا لَمْ يُسَكِّرْ (کھجور سے تیار شدہ غیر نشہ آور مشروب؟) ۱۹۵
- 10 باب الْبَادِقِ وَمَنْ نَهَى عَنْ كُلِّ مُسَكِّرٍ مِنَ الْأَشْرَبَةِ
..... (بازق نامی مشروب اور ہر نشہ آور مشروب کی ممانعت) ۱۹۶
- 11 باب مَنْ رَأَى أَنْ لَا يَخْلُطَ الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ إِذَا كَانَ مُسَكِّرًا وَأَنْ لَا يَجْعَلَ إِذَا مَيَّنَ فِي إِدَامِ
..... (ایک رائے کہ نشہ کے امکان کے پیش نظر کچی اور پکی کھجوروں کو مکس کر کے مشروب تیار کرنا منع ہے اور یہ کہ دوسالوں کو باہم خلط نہ کیا جائے) ۲۰۱
- 12 باب شُرْبِ اللَّبَنِ (دودھ پینا) ۲۰۶
- 13 باب اسْتِعْذَابِ الْمَاءِ (میٹھے پانی کی طلب و خواہش کرنا) ۲۱۱
- 14 باب شُرْبِ اللَّبَنِ بِالْمَاءِ (لسی بنالینا) ۲۱۲
- 15 باب شُرَابِ الْحُلُوءِ وَالْعَسَلِ (کسی بھی میٹھی شئی اور شہد کا شربت) ۲۱۶
- 16 باب الشُّرْبِ قَائِمًا (کھڑے ہو کر پینا) ۲۱۹
- 17 باب مَنْ شَرِبَ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى بَعِيرِهِ (سواری کی حالت میں نوش کرنا) ۲۲۵
- 18 باب الْأَيْمَنِ فَأَلَا يُيْمَنُ فِي الشُّرْبِ (دائنی طرف سے پلانا شروع کیا جائے) ۲۲۶
- 19 باب هَلْ يَسْتَأْذِنُ الرَّجُلُ مَنْ عَنْ يَمِينِهِ فِي الشُّرْبِ لِيُعْطِيَ الْأَكْبَرَ
..... (اگر بائیں طرف بڑی عمر کا ہے تو کیا دائیں طرف والے سے اجازت طلب کی جاسکتی ہے؟) ۲۲۶
- 20 باب الْكُرْعِ فِي الْحَوْضِ (حوض سے منہ لگا کر پینا) ۲۲۸
- 21 باب خِدْمَةِ الصَّغَارِ الْكِبَارِ (چھوٹوں کا بڑوں کی خدمت کرنا) ۲۲۹
- 22 باب تَغْطِيَةِ الْإِنَاءِ (برتن ڈھانپ کر رکھا جائے) ۲۲۹
- 23 باب اخْتِنَابِ الْأَسْقِيَةِ (مشک سے منہ لگا کر پینا) ۲۳۰
- 24 باب الشُّرْبِ مِنْ فَمِ السَّقَاءِ (مشک کے منہ سے منہ لگا کر پینا) ۲۳۱
- 25 باب النَّهْيِ عَنِ التَّنْفُسِ فِي الْإِنَاءِ (برتن میں سانس لینے سے ممانعت) ۲۳۳
- 26 باب الشُّرْبِ بِنَفْسَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ (دو یا تین سانس لے کر پیا جائے) ۲۳۳
- 27 باب الشُّرْبِ فِي آيَةِ الذَّهَبِ (سونے کے برتنوں میں پینا) ۲۳۶
- 28 باب آيَةِ الْفِضَّةِ (چاندی کے برتن) ۲۳۸

- 29 باب الشُّرْبُ فِي الْأَقْدَاحِ (کٹوروں میں پینا)..... ۲۴۱
- 30 باب الشُّرْبِ مِنْ قَدَحِ النَّبِيِّ ﷺ وَآيَتِهِ (نبی پاک کے کٹورے اور برتنوں میں پینے کا اعزاز)..... ۲۴۱
- امام بخاری
- 31 باب شُرْبِ الْبَرَكَةِ وَالْمَاءِ الْمُبَارَكِ (برکت والا پانی پینا)..... ۲۴۵
- خاتمہ**..... ۲۴۶
- 75- کتاب المَرَضَى (مریضوں سے متعلقہ مسائل)**..... ۲۴۷
- 1 باب مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْمَرَضِ (مرض کے کفارہ ہونے کا بیان)..... ۲۴۷
- 2 باب شِدَّةِ الْمَرَضِ (بیماری کی شدت)..... ۲۵۶
- 3 باب أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ (انبیاء کی آزمائش سب سے سخت ہوتی ہے پھر درجہ بدرجہ)..... ۲۵۷
- 4 باب وَجُوبِ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ (بیمار پر سی واجب ہے)..... ۲۵۹
- 5 باب عِيَادَةِ الْمُغْمَى عَلَيْهِ (بے ہوش پڑے کی عیادت)..... ۲۶۱
- 6 باب فَضْلِ مَنْ يَضْرَعُ مِنَ الرِّيحِ (مرگی میں مبتلا کی فضیلت)..... ۲۶۱
- 7 باب فَضْلِ مَنْ ذَهَبَ بَصَرُهُ (اندھا ہو جانے والے کی فضیلت)..... ۲۶۳
- 8 باب عِيَادَةِ النِّسَاءِ الرَّجَالِ (عورتوں کا بیمار مردوں کی عیادت کو آتا)..... ۲۶۵
- 9 باب عِيَادَةِ الصَّبِيَّانِ (بچوں کی عیادت کرنا)..... ۲۶۶
- 10 باب عِيَادَةِ الْأَعْرَابِ (دیہاتیوں کی عیادت کرنا)..... ۲۶۷
- 11 باب عِيَادَةِ الْمُشْرِكِ (مشرک کی عیادت کرنا)..... ۲۶۸
- 12 باب إِذَا عَادَ مَرِيضًا فَخَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَصَلَّى بِهِمْ جَمَاعَةً (مریض کا عیادت کو آئے لوگوں کی امامت کرنا)..... ۲۶۹
- 13 باب وَضْعِ الْيَدِ عَلَى الْمَرِيضِ (مریض پر ہاتھ رکھنا)..... ۲۶۹
- 14 باب مَا يُقَالُ لِلْمَرِيضِ وَمَا يُجِيبُ (عیادت کرتے ہوئے کیا کہے اور وہ کیا جواب دے؟)..... ۲۷۰
- 15 باب عِيَادَةِ الْمَرِيضِ زَاكِيًا وَمَا شِئَا وَرَدُّهَا عَلَى الْحِمَارِ (سوار ہو کر، پیدل اور کسی کا ردیف بن کر عیادت کو جانا)..... ۲۷۱
- 16 باب قَوْلِ الْمَرِيضِ إِنِّي وَجِعٌ أَوْ وَارَأْسَاهُ أَوْ أَشَدَّ بِي الْوَجَعُ (مریض کا ہائے دئے کرنا اور اپنی مرض کی شدت کو بیان کرنا)..... ۲۷۲
- 17 باب قَوْلِ الْمَرِيضِ قَوْمُوا عَنِّي (مریض کا کہنا کہ اب چلے جاؤ)..... ۲۷۷
- 18 باب مَنْ ذَهَبَ بِالصَّبِيِّ الْمَرِيضِ لِيُدْعَى لَهُ (بیمار بچے کو دعا کیلئے لے جانا)..... ۲۷۸

- 19 - باب تَمَنَّى الْمَرِيضُ الْمَوْتَ (بیمار کا موت کی تمنا کرنا) ۲۷۸
- 20 - باب دُعَاءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ (عیادت کرنے والے کا مریض کیلئے دعا کرنا) ۲۸۳
- 21 - باب وَضُوءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ (وضوء سے پہچا پانی مریض پر چھڑکنا) ۲۸۵
- ۲۸۷ خاتمہ
- 76 - کتاب الطب (طِبِّ نبوی کے کچھ نسخے) ۲۸۸
- 1 - باب مَا أُنْزِلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أُنْزِلَ لَهُ شِفَاءٌ (اللہ نے ہر مرض کی دوا اتاری ہے) ۲۸۹
- 2 - باب هَلْ يُدَاوِي الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ أَوِ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ (مرد کا خاتون اور عورت کا مرد ڈاکٹر سے علاج کرنا) ۲۹۱
- 3 - باب الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثٍ (تین باعثِ شفا چیزیں) ۲۹۱
- 4 - باب الدَّوَاءِ بِالْعَسَلِ (شہد بطورِ علاج) ۲۹۵
- 5 - باب الدَّوَاءِ بِالْبَيِّنِ الْإِبِلِ (اونٹوں کے پیشاب بطورِ دوا) ۲۹۸
- 6 - باب الدَّوَاءِ بِأَبْوَالِ الْإِبِلِ (اونٹوں کے پیشاب سے علاج کرنا) ۲۹۹
- 7 - باب الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ (کلونجی) ۳۰۰
- 8 - باب التَّيْبِنَةِ لِلْمَرِيضِ (مریض کیلئے تلبنہ تیار کرنا) ۳۰۳
- 9 - باب السَّعُوطِ (ناک میں دوا چڑھانا) ۳۰۵
- 10 - باب السَّعُوطِ بِالْقُسْطِ الْهِنْدِيِّ الْبُخْرِيِّ (ہندی اور سمندری قسط کوناک میں چڑھانا) ۳۰۶
- 11 - باب أَيُّ سَاعَةٍ يَحْتَجِمُ (نگلی لگوانے کا موزوں وقت) ۳۰۸
- 12 - باب الْحَجْمِ فِي السَّفَرِ وَالْإِحْرَامِ (سفر اور حالتِ احرام میں نگلی لگوانا) ۳۱۰
- 13 - باب الْحِجَامَةِ مِنَ الدَّاءِ (بعض امراض میں نگلی بطورِ علاج) ۳۱۰
- 14 - باب الْحِجَامَةِ عَلَى الرَّأْسِ (سر میں نگلی لگوانا) ۳۱۱
- 15 - باب الْحَجْمِ مِنَ الشَّقِيقَةِ وَالضُّدَاعِ (درِ شقیقہ اور پورے سر کے درد میں نگلی لگوانا) ۳۱۳
- 16 - باب الْحَلْقِي مِنَ الْأَذَى (کسی تکلیف کی وجہ سے سرمٹوانا) ۳۱۳
- 17 - باب مَنِ احْتَوَى أَوْ كَوَى غَيْرَهُ وَفَضَّلِي مَنْ لَمْ يَكُنْ (داغ لگوانا اور لگانا اور اس سے بچنے والے کی فضیلت) ۳۱۵
- 18 - باب الْإِثْمِدِ وَالْكُحْلِ مِنَ الرَّمَدِ (آنکھ دکھنے میں اثمہ کے یا عام سرمہ کا استعمال) ۳۱۹
- 19 - باب الْحَذَامِ (کوڑھ) ۳۲۰
- 20 - باب الْمَنْ شَفَاءَ لِلْعَيْنِ (کھنٹی آنکھ کیلئے شفا ہے) ۳۲۷
- 21 - باب اللَّدُّودِ (مریض کے منہ میں دوا ڈالنا) ۳۳۱

- 22- باب (بلا عنوان)..... ۳۳۲
- 23- باب الْعُذْرَةُ (حلق کا کوگر جانا)..... ۳۳۳
- 24- باب دَوَاءِ الْمَبْطُونِ (پیت کے امراض کی دوا)..... ۳۳۴
- 25- باب لَا صَفَرَ وَهُوَ ذَاءٌ يَأْخُذُ الْبَطْنَ (صفر نامی پیت کی ایک مرض بارے اعتقاد کی نفی)..... ۳۳۷
- 26- باب ذَاتِ الْجَنْبِ (نمونہ)..... ۳۳۸
- 27- باب حَرْقِ الْحَصِيرِ لِيَسَدَّ بِهِ الدَّمُ (خون کا بہاؤ روکنے کیلئے چٹائی جلا کر اسکی راکھ ڈالنا)..... ۳۴۱
- 28- باب الْمُحْمَى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ (بخار دوزخ کی بھاپ سے ہے)..... ۳۴۱
- 29- باب مَنْ خَرَجَ مِنْ أَرْضٍ لَا تَلَايِمُهُ (ناسازگار جگہ سے نکل جانا)..... ۳۴۶
- 30- باب مَا يُدْكَرُ فِي الطَّاعُونِ (طاعون کا ذکر)..... ۳۴۷
- 31- باب أَجْرُ الصَّابِرِ فِي الطَّاعُونِ (طاعون میں صبر کرنے والے کا اجر)..... ۳۶۴
- 32- باب الرُّقَى بِالْقُرْآنِ وَالْمُعَوَّذَاتِ (معوذات اور دیگر آیات کے ساتھ دم کرنا)..... ۳۶۸
- 33- باب الرُّقَى بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (سورہ فاتحہ کے ساتھ دم کرنا)..... ۳۷۲
- 34- باب الشَّرْطُ فِي الرُّقِيَةِ بِقَطْعِ مِنَ الْغَنَمِ (دم کرنے کی اجرت طلب کرنا)..... ۳۷۳
- 35- باب رُقِيَةِ الْعَيْنِ (نظر کا دم)..... ۳۷۶
- 36- باب الْعَيْنُ حَقٌّ (نظر لگنا برحق ہے)..... ۳۷۹
- 37- باب رُقِيَةِ الْحَيَّةِ وَالْعَقْرَبِ (سانپ اور بچھوکاٹے کا دم)..... ۳۸۲
- 38- باب رُقِيَةِ النَّبِيِّ ﷺ (دم نبوی)..... ۳۸۳
- 39- باب النَّفْثِ فِي الرُّقِيَةِ (دم میں پھونک مارنا)..... ۳۸۵
- 40- باب مَسْحِ الرَّاقِي الْوَجَعَ بِيَدِهِ الْيُمْنَى (دم کرتے ہوئے متاثرہ جگہ پر دایاں ہاتھ پھیرنا)..... ۳۸۸
- 41- باب فِي الْمَرْأَةِ تَرْقِي الرُّجُلَ (عورت سے مرد کو دم کرنا)..... ۳۸۹
- 42- باب مَنْ لَمْ يَرْقِ (دم نہ کرانے والے)..... ۳۸۹
- 43- باب الطَّيْرَةِ (بدگٹھولی لینا)..... ۳۹۱
- 44- باب الْقَالِ (نیک فال لینا)..... ۳۹۳
- 45- باب لَا هَامَةَ (الومٹوس نہیں)..... ۳۹۵
- 46- باب الْكُهَانَةِ (کہانت)..... ۳۹۵
- 47- باب السُّحْرِ (جادو ٹونہ)..... ۴۰۲
- 48- باب الشَّرْكَ وَالسُّحْرُ مِنَ الْمُؤَبَّاتِ (شرک اور جادو مہلک ہیں)..... ۴۱۷

- 49 باب هَلْ يَسْتَحْرِجُ السَّحَرُ (جادو کا توڑ) ۴۱۸
- 50 باب السَّحَرُ (جادو) ۴۲۲
- 51 باب إِنْ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا (جادو بیان تقریریں) ۴۲۳
- 52 باب الدَّوَاءِ بِالْعُجُوَّةِ لِلْسَّحَرِ (عجوة کے ساتھ جادو کا علاج) ۴۲۵
- 53 باب لَا هَامَةَ (الوکی نحوست کا اعتقاد غلط ہے) ۴۲۹
- 54 باب لَا عَذْوَى (کوئی مرض متعدی نہیں) ۴۳۲
- 55 باب مَا يَذْكُرُ فِي سَمِ النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک کو زہر دئے جانے کا ذکر) ۴۳۳
- 56 باب شَرْبُ السَّمِّ وَالدَّوَاءِ بِهِ وَبِمَا يُخَافُ مِنْهُ (زہر پینا، اسکے ساتھ علاج اور اس کے مخطورات کا بیان) ۴۳۷
- 57 باب الْبَيَانِ الْأُتْنِ (گدھی کا دودھ بطور علاج) ۴۳۹
- 58 باب إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي الْإِنَاءِ (اگر برتن میں مکھی پڑ جائے؟) ۴۴۰
- خاتمہ** ۴۴۳

77- کتاب اللباس (لبوسات) ۴۴۳

- 1 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ (لباس انسانوں کی زینت ہیں) ۴۴۳
- 2 باب مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ مِنْ غَيْرِ خِيَلَاءَ (بغیر تکبر کے شلوار وغیرہ ٹخنوں سے لٹکانا) ۴۴۶
- 3 باب التَّشْوِيرِ فِي الْقِيَابِ (شلوار وغیرہ کو فولد کرنا) ۴۴۸
- 4 باب مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكُعْبَيْنِ فَهُوَ فِي النَّارِ (ٹخنوں سے جو لٹکا وہ آگ میں ہے) ۴۴۹
- 5 باب مَنْ جَرَّ قُبُوبَهُ مِنَ الْخِيَلَاءِ (بوجہ تکبر کپڑا لٹکانا) ۴۵۱
- 6 باب الإِزَارِ الْمُهَذَّبِ (جمہا لردار چادر باندھنا) ۴۵۹
- 7 باب الْأَرْدِيَةِ (چادریں) ۴۶۰
- 8 باب لُبْسِ الْقَمِيصِ (قمیص زیب تن کرنا) ۴۶۰
- 9 باب جَبِيبِ الْقَمِيصِ مِنْ عِنْدِ الصَّدْرِ وَغَيْرِهِ (قمیص کا سینہ وغیرہ سے چاک بنانا) ۴۶۲
- 10 باب مَنْ لَبَسَ جُبَّةَ ضَيْقَةِ الْكُمَيْنِ فِي السَّفَرِ (سفر میں تنگ آستھیوں والا کوٹ پہننا) ۴۶۳
- 11 باب جُبَّةِ الصُّوفِ فِي الْغَزْوِ (جنگ میں اون کا جبہ پہننا) ۴۶۳
- 12 باب الْقَبَاءِ وَقُرُوجِ حَرِيرٍ (مختلف ڈیزائنوں کی ریشمی قمیصیں زیب تن کرنا) ۴۶۴
- 13 باب الْبُرَانِسِ (ٹوپیاں) ۴۶۷
- 14 باب السَّرَاوِيلِ (شلواریں) ۴۶۸
- 15 باب الْعَمَانِمِ (پگڑیاں) ۴۶۹

- ۱6 باب النَّفْعُ (سرؤھانپ کر نکلتا) ۴۷۰
- ۱7 باب الْمُغْفَرِ (آپنی خود) ۴۷۲
- ۱8 باب الْبُرُودِ وَالْحَجَرَةِ وَالشَّمْلَةِ (دھاری دار، بھنی چادروں اور کھلی کا ذکر) ۴۷۲
- ۱9 باب الْأَكْسِيَةِ وَالْخَمَانِصِ (عام اور حاشیہ والی اوئی چادریں) ۴۷۵
- ۲0 باب اشْتِمَالِ الصَّمَاءِ (بگل مارنا) ۴۷۶
- ۲1 باب الْاِحْتِبَاءِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ (ایک چادر میں گوث مارنا) ۴۷۷
- ۲2 باب الْخَمِيصَةِ السَّوْدَاءِ (کالی کھلی) ۴۷۷
- ۲3 باب ثِيَابِ الْخَضِرِ (سبز لباس) ۴۸۰
- ۲4 باب الثِّيَابِ الْبَيْضِ (سفید لباس) ۴۸۱
- ۲5 باب لُبْسِ الْحَرِيرِ وَافْتِرَاشِهِ لِلرِّجَالِ وَقَدْرِ مَا يَجُوزُ مِنْهُ (ریشم کی اس مقدار کا بیان جسے پہننا اور اس کے اوپر بیٹھنا مردوں کیلئے جائز ہے) ۴۸۳
- ۲6 باب مَسِّ الْحَرِيرِ مِنْ غَيْرِ لُبْسِ (ریشم کو چھونا) ۴۹۱
- ۲7 باب افْتِرَاشِ الْحَرِيرِ (ریشمی گدے اور بچھونے) ۴۹۲
- ۲8 باب لُبْسِ الْقَسِيِّ (غیر ملکی ریشمی کپڑا پہننا) ۴۹۴
- ۲9 باب مَا يُرَخَّصُ لِلرِّجَالِ مِنَ الْحَرِيرِ لِلْحُكَّةِ (مردوں کو خارش میں ریشم پہننے کی رخصت) ۴۹۷
- ۳0 باب الْحَرِيرِ لِلنِّسَاءِ (ریشم خواتین کیلئے) ۴۹۸
- ۳۱ باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَجَوَّزُ مِنَ اللَّبَاسِ وَالْبَسْطِ (نبی پاک لباس اور بچھونوں کے ضمن میں سادگی پسند تھے) ۵۰۵
- ۳۲ باب مَا يُدْعَى لِمَنْ لَبَسَ ثَوْبًا جَدِيدًا (نیا لباس پہننے والے کو دعا دینا) ۵۰۷
- ۳۳ باب التَّزَعُّفِ لِلرِّجَالِ (مردوں کیلئے زعفرانی رنگ) ۵۰۸
- ۳۴ باب الثُّوبِ الْمُزَعْفَرِ (زعفران میں رنگا کپڑا) ۵۰۹
- ۳۵ باب الثُّوبِ الْأَحْمَرِ (سرخ لباس) ۵۹۰
- ۳۶ باب الْمِيشَرَةِ الْحُمْرَاءِ (سرخ زین پوش) ۵۱۱
- ۳۷ باب النَّعَالِ السَّيِّيَةِ وَغَيْرِهَا (سستی اور غیر سستی جوتے) ۵۱۳
- ۳۸ باب يَبْدَأُ بِالنَّعْلِ الْيُمْنَى (پہلے دایاں جوتا پہنے) ۵۱۵
- ۳۹ باب يَنْزِعُ نَعْلَ الْيُسْرَى (پہلے بایاں جوتا اتارے) ۵۱۵
- ۴۰ باب لَا يَمْسِسُ فِي نَعْلٍ وَاحِدٍ (ایک جوتا پہنے ہوئے مت چلے) ۵۱۷
- ۴۱ باب قَبْلَانٍ فِي نَعْلٍ وَمَنْ رَأَى قَبْلَانًا وَاحِدًا وَاسْعَا

- ۵۱۸..... (ہر جوتے کے دو دو تھے، بعض نے ایک کو بھی کافی سمجھا)۔
- ۵۲۰..... 42 باب الْقُبَّةُ الْحُمْرَاءُ مِنْ أَدَمِ (چمڑے کا سرخ خیمہ)۔
- ۵۲۱..... 43 باب الْجُلُوسِ عَلَى الْحَصِيرِ وَنَحْوِهِ (چٹائی وغیرہ بچھا لینا)۔
- ۵۲۱..... 44 باب الْمُرُورِ بِالذَّهَبِ (سونے کے بن لگوانا)۔
- ۵۲۲..... 45 باب خَوَاتِيمِ الذَّهَبِ (سونے کی انگوٹھیاں)۔
- ۵۲۵..... 46 باب خَاتَمِ الْفِصَّةِ (چاندی کی انگوٹھی)۔
- ۵۲۷..... 47- باب (بلا عنوان)۔
- ۵۳۰..... 48 باب فَصِّ الْخَاتَمِ (چاندی کا گنبد)۔
- ۵۳۱..... 49 باب خَاتَمِ الْحَدِيدِ (لوہے کی انگوٹھی)۔
- ۵۳۲..... 50 باب نَقْشِ الْخَاتَمِ (انگوٹھی کا نقش)۔
- ۵۳۳..... 51 باب الْخَاتَمِ فِي الْخَنْصَرِ (چھٹکی میں انگوٹھی پہننا)۔
- ۵۳۳..... 52 باب اتِّخَاذُ الْخَاتَمِ لِيُخْتَمَ بِهِ الشَّيْءُ أَوْ لِيُكْتَبَ بِهِ إِلَى أَهْلِ الْكِتَابِ وَغَيْرِهِمْ (غیر مسلموں کے نام و کتابت میں لگانے کیلئے مہر بنوانا)۔
- ۵۳۵..... 53 باب مَنْ جَعَلَ فَصَّ الْخَاتَمِ فِي بَطْنِ كَفِّهِ (اگر گنبد کا رخ کف کی جانب کیا)۔
- ۵۳۸..... 54 باب قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ لَا يَنْقُشُ عَلَى نَقْشِ خَاتَمِهِ (نبی پاک کا صحابہ کو اپنی انگوٹھی کے نقش جیسا نقش بنوانے سے منع کرنا)۔
- ۵۳۹..... 55 باب هَلْ يُجْعَلُ نَقْشُ الْخَاتَمِ ثَلَاثَةَ أَصْطُرٍ (تین سطروں میں انگوٹھی کا نقش بنوانا)۔
- ۵۴۱..... 56 باب الْخَاتَمِ لِلنِّسَاءِ (خواتین کے انگوٹھی پہننے کا بیان)۔
- ۵۴۱..... 57 باب الْقَلَائِدِ وَالسَّخَابِ لِلنِّسَاءِ (عورتوں کے مختلف ہار)۔
- ۵۴۲..... 58 باب اسْتِعَارَةُ الْقَلَائِدِ (ہار ادھار مانگنا)۔
- ۵۴۲..... 59 باب الْقُرْطِ (بالیاں)۔
- ۵۴۳..... 60 باب السَّخَابِ لِلصِّبْيَانِ (بچوں کیلئے ہار)۔
- ۵۴۵..... 61 باب الْمُتَشَبِّهُونَ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتُ بِالرِّجَالِ (عورتوں کی مشابہت کرنے والے مرد اور مردوں کی مشابہت کرنے والی عورتیں)۔
- ۵۴۵..... 62 باب إِخْرَاجُ الْمُتَشَبِّهِينَ بِالنِّسَاءِ مِنَ الْبُيُوتِ (زنانے مردوں سے بھی پردہ ہے)۔
- ۵۴۶..... 63 باب فَصِّ الشَّارِبِ (مونچھ کترنا)۔
- ۵۴۶..... 64 باب تَقْلِيمِ الْأَظْفَارِ (ناخن کاٹنا)۔

- 65 باب إِعْفَاءِ اللَّحْيِ (داڑھی بڑھانا) ۵۶۹
- 66 باب مَا يُذَكَّرُ فِي الشَّيْبِ (بڑھاپے کے بارہ میں) ۵۷۰
- 67 باب الْخِضَابِ (خضاب) ۵۷۳
- 68 باب الْجَعْدِ (گھونگھریالے بال) ۵۷۶
- 69 باب التَّلْبِيدِ (گونڈ وغیرہ سے بال جمالینا) ۵۸۱
- 70 باب الْفَرْقِ (درمیان سے مانگ نکالنا) ۵۸۳
- 71 باب الدُّوَانِبِ (مینڈھیاں) ۵۸۵
- 72 باب الْفَرْعِ (بودی بھوانا) ۵۸۶
- 73 باب تَطْيِيبِ الْمُرَأَوْ زَوْجَهَا بِيَدَيْهَا (بیوی کا شوہر کو اپنے ہاتھ سے خوشبو لگانا) ۵۸۹
- 74 باب الطَّيِّبِ فِي الرَّأْسِ وَاللَّحْيَةِ (سر اور داڑھی میں خوشبو لگانا) ۵۹۰
- 75 باب الْإِمْتِشَاطِ (کنگھی کرنا) ۵۹۰
- 76 باب تَرْجِيلِ الْحَائِضِ زَوْجَهَا (حائضہ کا اپنے شوہر کو کنگھی کرنا) ۵۹۲
- 77 باب التَّرْجِيلِ وَالتَّيْمَنِ (کنگھی کرنے میں دائیں طرف سے آغاز) ۵۹۲
- 78 باب مَا يُذَكَّرُ فِي الْمُسْكِ (کتوری کا ذکر) ۵۹۳
- 79 باب مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الطَّيِّبِ (مستحب خوشبوئیں) ۵۹۴
- 80 باب مَنْ لَمْ يَرِدْ الطَّيِّبُ (جو خوشبو کا تحفہ رونہ کرے) ۵۹۶
- 81 باب الدَّرِيْزَةِ (ذریرہ نامی خوشبو) ۵۹۶
- 82 باب الْمُتَفَلِّحَاتِ لِلْحُسْنِ (خوبصورتی کیلئے دانتوں کے درمیان خلا کشادہ کرانا) ۵۹۷
- 83 باب الْوُصْلِ فِي الشَّعْرِ (مصنوعی بال لگانا) ۶۹۹
- 84 باب الْمُتَمَمَّصَاتِ (چہرے سے روئیں اکھیڑنا) ۶۰۴
- 85 باب الْمُؤُصُولَةِ (جس عورت کو مصنوعی بال لگائے جائیں) ۶۰۵
- 86 باب الْوَأَشْمَةِ (جسم میں سرمہ گودنے والی) ۶۰۶
- 87 باب الْمُسْتَوْشِمَةِ (جسم میں سرمہ گودوانے والی) ۶۰۷
- 88 باب التَّصَاوِيرِ (تصاویر) ۶۰۸
- 89 باب عَذَابِ الْمُصَوِّرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (روز قیامت مصوروں کا عذاب) ۶۱۱
- 90 باب نَقْضِ الصُّوْرِ (تصویروں کو توڑ دینا) ۶۱۴
- 91 باب مَا وَطِءَ مِنَ التَّصَاوِيرِ (وہ تصاویر جنہیں روندنا جاتا ہے) ۶۱۶
- 92 باب مَنْ كَرِهَ الْقُعُودَ عَلَى الصُّوْرِ (تصویر پر بیٹھنے کی کراہت) ۶۲۰

- 93 باب كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ فِي التَّصَاوِيرِ (تصاویر والی جگہ نماز پڑھنے کی کراہت) ۶۲۳
- 94 باب لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ (رحمت کے فرشتے تصاویر والے گھر میں داخل نہیں ہوتے) ۶۲۳
- 95 باب مَنْ لَمْ يَدْخُلْ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ (تصویر والے گھر میں عدم دخول) ۶۲۵
- 96 باب مَنْ لَعَنَ الْمُصَوِّرَ (مصور پر لعنت کی) ۶۲۶
- 97 باب مَنْ صَوَّرَ صُورَةً كُتِفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ (روزِ قیامت مصوروں سے کہا جائے گا کہ ان میں جان بھریں) ۶۲۶
- 98 باب الْإِزْدَافِ عَلَى الدَّابَّةِ (سواری چلانے والے کے پیچھے بیٹھنا) ۶۲۹
- 99 باب الثَّلَاثَةِ عَلَى الدَّابَّةِ (ایک سواری پر تین کا سوار ہونا) ۶۲۹
- 100 باب حَمَلِ صَاحِبِ الدَّابَّةِ غَيْرَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ (سواری والے کا اپنے آگے کسی کو بٹھالینا) ۶۳۱
- 101 باب إِزْدَافِ الرَّجُلِ خَلْفَ الرَّجُلِ (مرد کا مرد کے پیچھے بیٹھنا) ۶۳۲
- 102 باب إِزْدَافِ الْمَرْأَةِ خَلْفَ الرَّجُلِ (عورت کا مرد کے پیچھے بیٹھنا) ۶۳۳
- 103 باب الْإِسْتِغْنَاءُ وَوَضْعُ الرَّجُلِ عَلَى الْأُخْرَى (ایک ٹانگ دوسری پہ رکھ کر لیٹنا) ۶۳۴
- خاتمہ** ۶۴۵

78- کتاب الادب (ادب و آداب کے قرینے) ۶۳۶

- 1 باب الْبِرِّ وَالصَّلَةِ وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ (نیکی و صلہ رحمی اور اللہ تعالیٰ کی انسان کو ایک وصیت) ۶۳۶
- 2 باب مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ الصُّحْبَةِ (اتجھے برتاؤ کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟) ۶۳۷
- 3 باب لَا يَجَاهِدُ إِلَّا بِإِذْنِ الْأَبَوَيْنِ (جہاد تک میں والدین کی اجازت کی ضرورت ہے) ۶۴۰
- 4 باب لَا يَسُبُّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ (کوئی اپنے والدین کو گالی نہ دے) ۶۴۰
- 5 باب إِجَابَةُ دُعَاءِ مَنْ بَرَّ وَالِدَيْهِ (والدین سے اچھا سلوک کرنے والا مستجاب الدعوات ہے) ۶۴۲
- 6 باب عَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ مِنَ الْكِبَائِرِ (والدین کی نافرمانی کبیرہ گناہ ہے) ۶۴۳
- 7 باب صَلَوةُ الْوَالِدِ الْمُشْرِكِ (مشرک والد سے صلہ رحمی) ۶۵۳
- 8 باب صَلَوةُ الْمَرْأَةِ أُمِّهَا وَلَهَا زَوْجٌ (شادی شدہ مسلمان خاتون کا اپنی والدہ سے صلہ رحمی) ۶۵۳
- 9 باب صَلَوةُ الْأَخِ الْمُشْرِكِ (مشرک بھائی سے صلہ رحمی) ۶۵۴
- 10 باب فَضْلُ صَلَوةِ الرَّجِمِ (صلہ رحمی کی فضیلت) ۶۵۵
- 11 باب إِثْمُ الْقَاطِعِ (قطع رحمی کرنے والے کا گناہ) ۶۵۵
- 12 باب مَنْ بَسِطَ لَهُ فِي الرِّزْقِ بِصَلَةِ الرَّجِمِ (صلہ رحمی کرنا کتنا شرف رزق کا باعث ہے) ۶۵۶

- 13 باب مَنْ وَصَلَ وَصَلَهُ اللَّهُ (صلہ جی کرنے والا اللہ کا دوست) ۶۵۸
- 14 باب يُبَلِّغُ الرَّجُلَ بِلَالِهَا (رشتے داریاں ملنے ملانے ہی سے تازہ رہتی ہیں) ۶۶۱
- 15 باب لَيْسَ الْوَاصِلُ بِالْمُكَافِي (بدلے کا میل جول صلہ جی نہیں) ۶۶۷
- 16 باب مَنْ وَصَلَ رَحِمَهُ فِي الشَّرْكِ ثُمَّ أَسْلَمَ (جو اسلام لانے سے قبل بھی صلہ جی کرتا تھا) ۶۶۸
- 17 باب مَنْ تَرَكَ صَبِيَّةً غَيْرَهُ حَتَّى تَلْعَبَ بِهِ أَوْ قَبَّلَهَا أَوْ مَازَحَهَا (دوسروں کی اولاد سے لاؤ دپیار) ۶۶۹
- 18 باب رَحْمَةُ الْمَوْلِدِ وَتَقْبِيلُهُ وَمُعَانَقَتُهُ (اولاد پر شفقت اور ان سے پیار کرنا) ۶۷۰
- 19 باب جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مَائَةً جُزْءٍ (اللہ نے رحمت کے سو حصے بنائے) ۶۷۸
- 20 باب قَتَلَ الْمَوْلِدَ خَشْيَةً أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ (رزق کی تنگی کے ڈر سے اولاد نہ ہونے کی خواہش) ۶۸۱
- 21 باب وَضَعَ الصَّبِيَّ فِي الْحَجَرِ (بچے کو گود میں بٹھانا) ۶۸۱
- 22 باب وَضَعَ الصَّبِيَّ عَلَى الْفَخِذِ (بچے کو زانو پہ بٹھانا) ۶۸۲
- 23 باب حُسْنُ الْعَهْدِ مِنَ الْإِيمَانِ (عہد کی پاسداری ایمان سے ہے) ۶۸۳
- 24 باب فَضْلُ مَنْ يَعُولُ يَتِيمًا (یتیم کی کفالت کرنے والے کی فضیلت) ۶۸۴
- 25 باب السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ (بیواؤں کا خیال رکھنے والا) ۶۸۵
- 26 باب السَّاعِي عَلَى الْمُسْكِينِ (مسکین کی حاجت براری کرنے والا) ۶۸۶
- 27 باب رَحْمَةُ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ (انسانوں اور چوپاؤں پر ترس کھانا) ۶۸۶
- 28 باب الْوَصَاةُ بِالْجَارِ (پڑوسیوں کے حقوق) ۶۹۰
- 29 باب إِيْمٌ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارَهُ بَوَائِقَهُ (وہ گناہگار جن کی شرارتوں سے پڑوسی محفوظ نہیں) ۶۹۳
- 30 باب لَا تَحْقِرَنَّ جَارَةً لِجَارَتِهَا (کوئی عورت اپنی پڑوس کو حقیر نہ جانے) ۶۹۵
- 31 باب مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُوْذِ جَارُهُ (اہل ایمان پڑوسیوں کی ایذا رسانی کا سبب نہ بنیں) ۶۹۶
- 32 باب حَقُّ الْجَوَارِ فِي قُرْبِ الْأَبْوَابِ (پڑوسیوں کا استحقاق دروازوں کے قرب کے لحاظ سے ہے) ۶۹۹
- 33 باب كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ (ہر طرح کی نیکی اور حسن سلوک صدقہ ہے) ۷۰۰
- 34 باب طَيْبُ الْكَلَامِ (خوش کلامی) ۷۰۱
- 35 باب الرِّفْقُ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ (ہر معاملہ میں نرمی کرنا) ۷۰۱
- 36 باب تَعَاوُنُ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا (اہل ایمان کا باہمی تعاون) ۷۰۲
- 37 باب قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا﴾

- (اچھی اور بری سفارش) ۷۴۰
- 38 باب لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ فَاحْشَا وَلَا مُتَفَحِّشًا (نبی اکرم سخت گوار و بد زبان نہ تھے) ۷۰۵
- 39 باب حُسْنِ الْخُلُقِ وَالسَّخَاءِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ الْبُخْلِ (حسن خلق و سخاوت کی فضیلت اور بخل کی کراہت) ۷۰۹
- 40 باب كَيْفَ يَكُونُ الرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ (اہل خانہ کے ساتھ آدمی کا کیا رویہ ہو؟) ۷۱۵
- 41 باب الْمِقَّةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى (ہر دل عزیز ہونا منجانب اللہ ہے) ۷۱۶
- 42 باب الْحُبِّ فِي اللَّهِ (اللہ کی وجہ سے محبت کرنا) ۷۱۸
- 43 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (لوگوں کو نشانہ استہزاء بنانے والے ظالم ہیں) ۷۱۹
- 44 باب مَا يُنْهَى مِنَ السَّبَابِ وَاللَّعْنِ (گالم گلوچ اور ملعون کہنے سے نہی) ۷۲۰
- 45 باب مَا يَجُوزُ مِنْ ذِكْرِ النَّاسِ نَحْوَ قَوْلِهِمُ الطَّوِيلُ وَالْقَصِيرُ (تعارف کیلئے لوگوں کی طول اور کوتاہ قاستی جیسی صفات کا ذکر کرنے کا جواز) ۷۲۶
- 46 باب الْغِيْبَةِ (غیبت) ۷۲۷
- 47 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ خَيْرُ دُورِ الْأَنْصَارِ (سب سے بہتر انصاری گھرانہ) ۷۳۰
- 48 باب مَا يَجُوزُ مِنْ أَغْيَابِ أَهْلِ الْفَسَادِ وَالرَّيْبِ (اہل فساد و شر کی بابت آگاہی دینا غیبت نہیں) ۷۳۰
- 49 باب النَّمِيمَةِ مِنَ الْكِبَائِرِ (چغلی کبیہہ گناہ ہے) ۷۳۱
- 50 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ النَّمِيمَةِ (چغل خوری کرنے کی مذمت) ۷۳۲
- 51 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ﴾ (قولی زور سے اجتناب) ۷۳۳
- 52 باب مَا قِيلَ فِي ذِي الْوُجْهَيْنِ (دوغلے انسان کی مذمت) ۷۲۵
- 53 باب مَنْ أَخْبَرَ صَاحِبَهُ بِمَا يَقُولُ فِيهِ (ساتھی کو اسکی بابت کی جانے والی باتوں سے آگاہ کرنا) ۷۳۶
- 54 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّمَادُّحِ (تعریف میں مبالغہ آرائی کی کراہت) ۷۳۷
- 55 باب مَنْ أَتَى عَلَى أَخِيهِ بِمَا يَعْلَمُ (حسب علم کسی کی تعریف کرنا) ۷۴۰
- 56 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (ادب و آداب سے متعلق قرآنی تعلیمات) ۷۴۱
- 57 باب مَا يُنْهَى عَنِ التَّحَاسُدِ وَالتَّدَابُرِ (حسد اور غائبانہ برائی بیان کرنے سے نہی) ۷۴۳

- 58 باب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا﴾
(بدظنی اور تجسس سے ممانعت) ۷۳۸
- 59 باب مَا يَكُونُ مِنَ الظَّنِّ (حب ظن کوئی بات کہنا) ۷۵۰
- 60 باب سَتَرَ الْمُؤْمِنُ عَلَى نَفْسِهِ (اپنے آپ کی پردہ پوشی) ۷۵۰
- 61 باب الْكِبَرِ (تکبر و غرور) ۷۵۵
- 62 باب الْهَجْرَةِ (ہائیکٹ کرنا) ۷۵۸
- 63 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الْهَجْرَانِ لِمَنْ عَصَى (عاصیوں سے کٹی کرنے کا جواز) ۷۶۵
- 64 باب هَلْ يَزُورُ صَاحِبَهُ كُلَّ يَوْمٍ أَوْ بَكْرَةً وَعَشِيًّا
(کیا روزانہ یا صبح و شام دوست سے ملا جائے؟) ۷۶۶
- 65 باب الزَّيَارَةِ وَمَنْ زَارَ قَوْمًا فَطَعِمَ عِنْدَهُمْ
(کسی کی ملاقات کو جانا اور کھانا انہی کے ہاں تناول کرنا) ۷۶۸
- 66 باب مَنْ تَجَمَّلَ لِلزُّفُودِ (وہو سے ملاقات کیلئے آراستہ ہونا) ۷۶۹
- 67 باب الْإِخَاءِ وَالْحُلْفِ (اخوت و دوستی) ۷۷۰
- 68 باب التَّبَسُّمِ وَالضَّحِكِ (تبسم و خٹک) ۷۷۲
- 69 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾
(اے لوگو! اللہ سے ڈرو اور اچھوں کا ساتھ دو) ۷۷۸
- 70 باب فِي الْهَدْيِ الصَّالِحِ (اچھا طریقہ) ۷۸۱
- 71 باب الصَّبْرِ عَلَى الْأَذَى (تکلیف پر صبر کرنا) ۷۸۳
- 72 باب مَنْ لَمْ يُوَاجِهِ النَّاسَ بِالْعِتَابِ (کسی کو براہ راست عتاب کا نشانہ نہ بنانا) ۷۸۶
- 73 باب مَنْ كَفَرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ
(کسی کو ناحق کافر کہنے والا خود کافر ہے) ۷۸۷
- 74 باب مَنْ لَمْ يَرِ إِكْفَارَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ مُتَأَوِّلًا أَوْ جَاهِلًا
(غلط فہمی کی بنا پر کفر کا فتویٰ دینے والا معذور ہے) ۷۸۹
- 75 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الْعُصْبِ وَالشَّدَةِ لِأَمْرِ اللَّهِ
(اللہ کے معاملہ میں غضب و شدت کا اظہار جائز ہے) ۷۹۲
- 76 باب الْحَذَرِ مِنَ الْعُصْبِ (غمہ کرنے سے تحذیر) ۷۹۳
- 77 باب الْحَيَاءِ (حیاء) ۷۹۸
- 78 باب إِذَا لَمْ تَسْتَجِبْ فَأَصْنَعْ مَا شِئْتَ (جب حیائی باقی نہ رہی تو جو چاہو کرو) ۸۰۰

- 79 باب مَا لَا يُسْتَحْيَا مِنَ الْحَقِّ لِلْفَقْهِ فِي الدِّينِ (حق اور دین سمجھنے میں جیانی نہیں کرنا چاہئے)..... ۸۰۱
- 80 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ يَسْرُوا وَلَا تَعْسُرُوا (فرمان نبوی: آسانیاں پیدا کرو، مشکلیں نہیں)..... ۸۰۲
- 81 باب الْإِنْسَاطِ إِلَى النَّاسِ (لوگوں سے کشادہ روی سے پیش آنا)..... ۸۰۳
- 82 باب الْمُدَارَاةِ مَعَ النَّاسِ (لوگوں کے ساتھ مدارات)..... ۸۰۷
- 83 باب لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ (مومن ایک سوراخ سے دو مرتبہ نہیں ڈسا جاتا)..... ۸۰۹
- 84 باب حَقُّ الضَّيْفِ (حق میزبانی)..... ۸۱۲
- 85 باب إِكْرَامِ الضَّيْفِ وَخِدْمَتِهِ إِيَّاهُ بِنَفْسِهِ (مہمان کا اکرام اور بذاتِ خود اس کی سیوا کرنا)..... ۸۱۲
- 86 باب صُنْعِ الطَّعَامِ وَالتَّكْلُفِ لِلضَّيْفِ (مہمان کیلئے پر تکلف کھانا تیار کرنا)..... ۸۱۶
- 87 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْغَضَبِ وَالْجَزَعِ عِنْدَ الضَّيْفِ (مہمان کے سامنے غصہ اور گھبراہٹ کا مظاہرہ کرنا مکروہ ہے)..... ۸۱۷
- 88 باب قَوْلِ الضَّيْفِ لِصَاحِبِهِ لَا أَكُلُ حَتَّى تَأْكُلَ (مہمان کا میزبان کے ساتھ کھانا تناول کرنے پہ اصرار)..... ۸۱۷
- 89 باب إِكْرَامِ الْكَبِيرِ وَيَبْدَأُ الْأَكْبَرَ بِالْكَلَامِ وَالسُّؤَالِ (بزرگوں کا احترام اور بڑے کو بات کا موقع دینا)..... ۸۱۸
- 90 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الشَّعْرِ وَالرَّجَزِ وَالْحِدَاءِ وَمَا يُكْرَهُ مِنْهُ (شعروں، رجز گولی کی جائز حد)..... ۸۲۰
- 91 باب هِجَاءِ الْمُشْرِكِينَ (مشرکین کی ہجو)..... ۸۳۲
- 92 باب مَا يُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ الْغَالِبُ عَلَى الْإِنْسَانِ الشَّعْرُ حَتَّى يَصُدَّهُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَالْعِلْمِ وَالْقُرْآنِ (ہر وقت کی شعر گوئی مکروہ ہے جو ذکر و علم اور قرآن سے روکے)..... ۸۳۵
- 93 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ تَرَبُّتٌ يَمِينُكَ وَعَفْرَى حَلْقَى (بظاہر سخت الفاظ حسن نیت سے بولنا)..... ۸۳۸
- 94 باب مَا جَاءَ فِي زَعْمُوا (وہم وگمان پر مبنی باتیں کرنا)..... ۸۳۹
- 95 باب مَا جَاءَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ وَيْلَكَ (ویلک کہنے کی حیثیت)..... ۸۴۰
- 96 باب عَلَامَةُ حُبِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (حب خداوندی کی پہچان)..... ۸۴۸
- 97 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لِلرَّجُلِ احْسَبْ (کسی کو دفعہ دوں کہنا)..... ۸۵۲
- 98 باب قَوْلِ الرَّجُلِ مَرْحَبًا (مرحبا کہنا)..... ۸۵۳
- 99 باب مَا يُدْعَى النَّاسُ بِأَبَانِهِمْ (روز قیامت لوگوں کو ان کے آباء کی نسبت سے پکارا جائے گا)..... ۸۵۵
- 100 باب لَا يَقُلْ خَيْثُ نَفْسِي (خود کو خبیث نہیں کہنا چاہئے)..... ۸۵۶
- 101 باب لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ (زمانے کو برا نہ کہو)..... ۸۵۷
- 102 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّمَا الْكُرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ (فرمان نبوی: کرم تو قلبِ مومن ہے)..... ۸۶۰

- 103 - باب قَوْلِ الرَّجُلِ فَذَاكَ أَبِي وَأُمِّي (میرے والدین آپ یہ قربان، کہنا) ۸۶۳
- 104 - باب قَوْلِ الرَّجُلِ جَعَلَنِي اللَّهُ فَذَاكَ (اللہ مجھے آپ یہ قربان کرے) ۸۶۳
- 105 - باب أَحَبَّ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ ترین نام) ۸۶۵
- 106 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ سَمُوا بِاسْمِي وَلَا تَكُنْتُمْ بِكُنْيَتِي (فرمان نبوی: میرا نام رکھ لو مگر کنیت نہیں) ۸۶۶
- 107 - باب اسْمِ الْحَزْنِ (حزن نام کیسا ہے) ۸۷۰
- 108 - باب تَحْوِيلِ الْأِسْمِ إِلَى اسْمٍ أَحْسَنَ مِنْهُ (نام بدل کر زیادہ اچھا رکھ لینا) ۸۷۲
- 109 - باب مَنْ سَمِيَ بِأَسْمَاءِ الْأَنْبِيَاءِ (انبیاء کے ناموں پہ نام رکھنا) ۸۷۴
- 110 - باب تَسْمِيَةِ الْوَلِيدِ (ولید، نام رکھنا) ۸۷۸
- 111 - باب مَنْ دَعَا صَاحِبَةً فَتَقَصَّ مِنْ اسْمِهِ حَرْفًا (مثلاً آخری حرف چھوڑ کر کسی کا نام پکارنا) ۸۸۰
- 112 - باب الْكُنْيَةِ لِلصَّبِيِّ وَقَبْلَ أَنْ يُولَدَ لِلرَّجُلِ (بچے کی اور اولاد ہونے سے قبل اپنی کنیت رکھ دینا) ۸۸۱
- 113 - باب التَّكْنِيَةِ بِأَبِي تَرَابٍ وَإِنْ كَانَتْ لَهُ كُنْيَةٌ أُخْرَى (دوسری کنیت ابو تراب رکھنا) ۸۸۷
- 114 - باب أَبْغَضَ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ (اللہ کے ہاں بغض ترین نام) ۸۸۹
- 115 - باب كُنْيَةِ الْمُشْرِكِ (مشرك کی کنیت) ۸۹۲
- 116 - باب الْمَعَارِضِ مَنْدُوحَةٍ عَنِ الْكُذِبِ (تعريض کے انداز سے بات کرنے میں جھوٹ سے بچاؤ ہے) ۸۹۶
- 117 - باب قَوْلِ الرَّجُلِ لِلشَّيْءِ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَهُوَ يُنَوَّى أَنَّهُ لَيْسَ بِحَقٍّ (کسی چیز کو اس نیت سے نظر انداز کرنا کہ وہ حق نہیں) ۸۹۸
- 118 - باب رَفَعَ الْبَصَرَ إِلَى السَّمَاءِ (آسمان کی طرف نظر اٹھانا) ۸۹۹
- 119 - باب نَكَبَتِ الْعُودُ فِي الْمَاءِ وَالطِّينِ (پانی اور مٹی میں لکڑی مارتا) ۹۰۰
- 120 - باب الرَّجُلِ يَنْكُثُ الشَّيْءَ بِيَدِهِ فِي الْأَرْضِ (ہاتھ سے کسی چیز کو زمین پہ مارتا) ۹۰۱
- 121 - باب التَّكْبِيرِ وَالتَّسْبِيحِ عِنْدَ التَّعَجُّبِ (تعجب کے وقت تکبیر و تسبیح) ۹۰۲
- 122 - باب النَّهْيِ عَنِ الْخُذْفِ (انگلیوں کے ساتھ کنکری وغیرہ سے نشانہ بنانے کی ممانعت) ۹۰۳
- 123 - باب الْحَمْدِ لِلْعَاطِسِ (چھینک آنے پر الحمد کہنا) ۹۰۴
- 124 - باب تَشْمِيتِ الْعَاطِسِ إِذَا حَمِدَ اللَّهَ (چھینک مار کر الحمد اللہ کہنے والے کو دعا دینا) ۹۰۸

- 125 باب مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الْعَطَاسِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ التَّثَاوُبِ

..... (چھینک مارنے کا استحباب اور جمائی لینے کی کراہت) ۹۱۳

- 126 باب إِذَا عَطَسَ كَيْفَ يُشَمِّتُ

..... (چھینک آنے پر الحمد کہنے والے کو کیا دعا دی جائے؟) ۹۱۵

- 127 باب لَا يُشَمِّتُ الْعَاطِسُ إِذَا لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ

..... (اس دعا کا مستحق وہی جس نے الحمد للہ کہا) ۹۱۸

- 128 باب إِذَا تَثَاوَبَ فَلْيَضَعْ يَدَهُ عَلَى فِيهِ (جمائی لینے والا منہ پہ ہاتھ رکھے) ۹۲۰

..... خاتمہ ۹۲۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

72- کتاب الذبائح و الصيد

(ذبح اور شکار کے مسائل)

1 - باب التَّسْمِيَةِ عَلَى الصَّيْدِ (شکار پر بسم اللہ پڑھنا)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ لَكُمْ مِنَ الصَّيْدِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿أَجَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْعُقُودُ الْعُهُودُ مَا أُجِلَّ وَحَرَّمَ ﴿إِلَّا مَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ﴾ الْخِزِيرُ ﴿يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ يَحْمِلَنَّكُمْ ﴿شَنَاءُ﴾ عَدَاوَةٌ ﴿الْمُنْحَنَقَةُ﴾ تُنَحِّقُ فَتَمُوتُ ﴿الْمَوْقُودَةُ﴾ تُضْرَبُ بِالْخَشَبِ يُوْقِدُهَا فَتَمُوتُ ﴿وَالْمُتَرَدِّةُ﴾ تَرْدَى مِنَ الْحَبْلِ وَالنَّطِيحَةُ تُنَطَّحُ الشَّاةُ فَمَا أُدْرِكَتْ يَتَحَرَّكُ بِذَنْبِهِ أَوْ بَعِيْهِ فَادْبَحُ وَكُلُ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: اے اہل ایمان تمہیں اللہ کچھ شکار کے ساتھ آزمائے گا، (عذاب الیم) تک اور اسکا فرمان: تمہارے لئے چوپائے حلال کئے گئے ہیں مگر جن کی (حرمت) بارے تمہیں سنایا گیا (فلا تحشؤہم واخلشون) تک، ابن عباس کہتے ہیں عقود سے مراد طلال و حرام سے متعلق عہود و پیمان، (الا ما ینتلی علیکم) سے مراد خزیر (یجرمنکم) تمہیں ابھارے، (شنان) عداوت، (المنحنقة) جو گلا گھونٹ کر مارا جائے، (الموقودة) جسے لکڑی کے ساتھ مارا جائے (المتردية) جو پہاڑ سے گر کر مر جائے (النطیحة) جسے کسی اور جانور نے سینگ مار دیا ہو تو ایسے جانور کے پاس اگر کوئی پہنچ جائے جبکہ اسکی دم ابھی بل رہی ہے تو ذبح کر لے، یہ حلال ہے۔

صيد اصل میں مصدر ہے، اسماء کا معاملہ کر کے شکار کئے گئے حیوان پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔ (قال ابن عباس العقود الخ) اسے ابن ابی حاتم نے اتم سیاق کے ساتھ علی بن ابی طلحہ عنہ کے طریق سے نقل کیا آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) [المائدة: ۲] کی تفسیر میں، مزید یہ بھی کہا: (وَمَا فَرَضَ وَمَا حَدَّثَ فِي الْقُرْآنِ وَلَا تَغْدُرُوا وَلَا تَنْكُثُوا) اسے طبری نے بھی اسی حوالے سے مفرقا نقل کیا ہے اس کی مثل مجاہد، سدی اور ایک جماعت سے نقل کیا قتادہ سے منقول کیا کہ جاہلیت کے حلوں مراد ہیں بعض سے نقل کیا کہ لوگوں کے جو باہمی عقود و معاہدات ہوتے ہیں، کہتے ہیں اول اولیٰ ہے کیونکہ اللہ نے اس کے بعد حلال و حرام امور کا ذکر کیا ہے، کہتے ہیں عقود عقد کی جمع ہے: (عقد الشیء بغیرہ، اى وصلہ بہ) جیسے رسی کی رسی کے ساتھ گانٹھ باندھ دی جائے یعنی کسی چیز کو دوسری کے ساتھ مربوط کرنا۔ (الا ما ینتلی الخ) اسے بھی ابن ابی حاتم نے اسی طریق کے ساتھ موصول کیا۔ (یحملنکم) اسے بھی۔ (المنحنقة) اسے بیہقی نے بتامہ علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا آخر میں ہے اگر تم اس حالت میں اسے پالو کہ دم بل رہی اور آنکھ پھڑک رہی ہے تو اللہ کا نام ذکر کر کے ذبح کر لو اب وہ حلال ہے، طبری نے یہ الفاظ نقل کئے: (المنحنقة التي تخنق فتموت والموقودة التي تضرب بالخشب حتى يوقدها فتموت الخ) کہ متخفہ جس کا گلا

گھونٹ کر مارا جائے، موقوفہ جسے لکڑی کے ساتھ مارا جائے حتیٰ کہ ساکن ہو کر موت واقع ہو جائے، نطیجہ وہ بکری جو (تنطح النشاء) (یعنی کسی اور بکری کا سینگ لگنے سے مر جائے) اور جس میں سے درندوں نے کھایا الا یہ کہ تم حالت حیات میں اس تک پہنچ جاؤ تو (اسلامی طریقہ سے) ذبح کر لو، متردیہ وہ بکری جو پہاڑ سے گر کر ہلاک ہو جائے، ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ انہوں نے (وَأَكْبِلِ السَّبْعَ) قراءت کی، قتادہ سے منقول ہے کہ سوائے خنزیر کے جو بھی یہاں مذکور ہوا وہ اگر اس حالت میں پایا جائے کہ آنکھ جھپک رہا ہے یا دم ہل رہی ہے یا وہ کھڑی ہل رہی ہے تو اگر اس کا تذکیہ کر لیا تو وہ حلال ہے، علی کے طریق سے ابن عباس کے قول کی مانند منقول ہے، قتادہ کے طریق سے ہے کہ اہل جاہلیت بکری کو لٹاؤں کے ساتھ مار دیتے اور کھالیتے تھے، کہتے ہیں متردیہ وہ جو کنویں میں گر کر ہلاک ہو جائے۔

5475 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكْرِيَاءُ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ صَيْدِ الْمِعْرَاضِ قَالَ مَا أَصَابَ بِحَدِّهِ فَكُلْهُ وَمَا أَصَابَ بِعَرَضِهِ فَوَقِيدٌ وَسَأَلْتُهُ عَنْ صَيْدِ الْكَلْبِ فَقَالَ مَا أُمْسَكَ عَلَيْكَ فَكُلْ فَإِنْ أَخَذَ الْكَلْبُ ذَكَاةً وَإِنْ وَجَدَتْ مَعَ كَلْبِكَ أَوْ كِلَابِكَ كَلْبًا غَيْرَهُ فَخَشِيتَ أَنْ يَكُونَ أَخَذَهُ مَعَهُ وَقَدْ قَتَلَهُ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا ذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تَذْكُرْهُ عَلَى غَيْرِهِ (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۶۵) اطرافہ 175، 2054، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486

5487 - 7397

زکریا، ابن ابوزائدہ اور عامر، شععی ہیں تمام سند کو فی راویوں پر مشتمل ہے۔ (عن عدی بن حاتم) طائی، اسماعیلی کی عیسیٰ بن یونس عن زکریا کے حوالے سے: (حدثنا عدی) ہے اسماعیلی کہتے ہیں ان کے قول: (حدثنا عامر حدثنا عدی) کے ساتھ اشارہ کر رہے ہیں کہ زکریا مدلس ہیں اور انہوں نے منع نہ کیا ہے بقول ابن جریر عبد اللہ بن ابوسفیر کی شععی سے روایت میں: (سمعت عدی بن حاتم) ذکر ہوگا، سعید بن مسروق کی روایت میں ہے: (حدثني الشعبي سمعت عدی بن حاتم وکان لنا جاراً - و دخيلاً و ربيطاً بالنهرين) اسے مسلم نے تخریج کیا، ان کے والد حاتم مشہور تھے، اور وہ خود بھی تھے فتح مکہ کے سال اسلام لائے وہ اور ان کی قوم (فتحہ ارتداد میں) اسلام پر ثابت قدم رہے عراق کی فتوحات میں شریک تھے پھر حضرت علی کے ساتھ ہوئے ۶۱ھ تک زندہ تھے۔

(المعراض) خلیل اور ان کی تبع میں ایک جماعت کا قول ہے کہ ایسا تیر جس کا نہ پر ہو اور نہ نوک، ابن درید اور ان کی تبع میں ابن سیدہ کہتے ہیں طویل تیر جس کے چار (قذذ رفاق) (یعنی پتلے پر) ہوں چلایا جائے تو عرض کی جانب سے لگتا ہے بقول خطابي معراض جس کی چوڑی نوک ہو بعض نے کہا باریک کونوں والی لکڑی جس کا وسط موٹا ہو جسے حذافہ کہتے ہیں ایک قول ہے کہ بھاری لکڑی جس کے آخر میں لوہے کی نوک ہو کبھی یہ غیر محدود ہوتا ہے، اس آخری کو عیاض کی تبع میں نووی نے قوی قرار دیا بقول قرطبی یہی مشہور ہے ابن تین کہتے ہیں معراض وہ عصا جس کے کنارے میں لوہا لگا ہو، شکار کرنے میں استعمال ہوتا ہے تو جو نوک کے ساتھ زد میں آئے وہ

حلال ہوگا، کھا سکیں گے اور جو کسی اور جانب کی زد میں آکر مارا جائے وہ وقید ہے (جو حرام ہے)۔

(و ما أصاب بعرضه الخ) ابن ابوالسفر کی شععی سے آمد باب کی روایت میں ہے: (بعرضه فإنه وقید) یہ فعلیل بمعنی مفعول ہے جو عصاء، پتھر یا ایسی چیز کے ساتھ مرے جو نوکدار نہ ہو، آگے ہام بن حارث عن عدی کی روایت میں نبی اکرم کا یہ فرمان آئے گا: (كُلْ مَا خَزَقَ) اُی نفذ (یعنی جو جسم سے آر پار ہو گیا) کہا جاتا ہے: (سَهْمٌ خَازِقٌ اُی نَافِذٌ) خازق زاء کے بدلے سین کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے، بعض نے کہا سین کے ساتھ: (الخدش ولا يشبت فيه) (یعنی شکار کے جسم میں ٹھہرے نہیں بلکہ اسے زخمی کرتا ہوا پار ہو جائے)، اگر راء (شائد یہ زاء ہو) کے ساتھ کہا جائے تو جو سوراخ کر دے، حاصل یہ کہ تیر یا جو اس جیسا ہے اگر نوک کی طرف سے شکار میں لگے تو وہ حلال باور ہوگا لیکن اگر عرض کی جانب سے لگے تب نہیں کیونکہ اس صورت میں وہ لکڑی، پتھر یا اس جیسی چیز کے مفہوم میں ہے۔

(بعرضه) یعنی اس طرف سے نہیں جو محمد (نوک دار) ہے یہ مذکورہ بالا تفصیل میں جمہور کی حجت ہے، فقہائے شام اوزاعی وغیرہ سے بھی اس کا حلال ہونا منقول ہے، اگلے باب میں تفصیل آئے گی۔ (و سألتہ عن صید الکلب الخ) ابن ابوالسفر کی روایت میں ہے: (إذا أرسلت كلبك فسَمَّيْت فَكُلْ) (یعنی اگر اپنے کتے کو تسمیہ (یعنی تکبیر) پڑھ کر بھیجا تھا تب کھا لو، بیان بن عمرو کی شععی سے چند ابواب کے بعد روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (إذا أرسلت كلابك المعلمة وذکرت اسمہ اللہ فکُلْ مما أَمْسَكْنَ علیک) معلّمہ سے مراد جو شکار کرنے پر اس طرح سدھائے گئے ہوں کہ چھوڑے تو شکار کی طلب کریں، روکے تو رک جائیں، شکار کو پالیں تو اپنے مالک کے لئے روکیں (یعنی اس کا گوشت نہ کھائیں) اس تیسرے امر کا اشتراط مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کب پتہ چلے گا کہ وہ معلّم ہو چکا ہے تو بغوی نے التہذیب میں لکھا کم از کم تین مرتبہ آزما کر، ابو حنیفہ اور احمد کے نزدیک دو مرتبہ کافی ہے، رافعی لکھتے ہیں اکثر علماء نے اختلاف عرف اور جوارح کے اختلاف طابع کی وجہ سے اس کی کوئی تقدیر ذکر نہیں کی تو اس کا مرجع عرف ہے (یعنی ہر علاقہ کا عرف) مجاہد عن شععی عن عدی کی روایت میں ہے جسے ابو داؤد اور ترمذی نے تخریج کیا، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے صید البازی (یعنی باز کے شکار) کی بابت سوال کیا تو فرمایا: (ما أَمْسَكَ علیک فَكُلْ) یہ ترمذی کے نقل کردہ الفاظ ہیں ابو داؤد کا نقل کردہ سیاق یہ ہے: (ما عَلَّمْتَ مِنْ كَلْبٍ أَوْ بَازٍ ثُمَّ أَرْسَلْتَهُ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ مَا أَمْسَكَ علیک قُلْتَ وَ إِنْ قَتَلَ؟ قَالَ إِذَا قَتَلَ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ) کہ جو کتا یا باز تم نے سدھایا ہو پھر تکبیر کہہ کر اسے شکار پر چھوڑ دو تو جو تمہارے لئے روک لے اسے کھا لو! میں نے کہا اگر قتل کر ڈالے؟ فرمایا اگر مار ڈالے (تو اس شرط پر شکار حلال ہوگا) کہ اس نے اس سے کھایا نہ ہو، ترمذی کہتے ہیں اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے، وہ باز یا عقاب کے شکار میں کوئی حرج خیال نہیں کرتے، باز کے مفہوم میں ہی شکار، عقاب، باسق (ڈسنری میں ہے ایک شکاری پرندہ) اور شاہین ہیں، مجاہد نے آیت میں مذکور (الجوارح) کی تفسیر میں (الکلاب والطیور) کہا، یہی جمہور کا قول ہے مگر جواہن عمر اور ابن عباس سے صید کلب اور صید طیور کے مابین تفریق کی بابت منقول ہوا۔

(إذا أرسلت كلابك الخ) بیان کی روایت میں ہے: (وإن خالطها كلابٌ من غیرها فلا تأکل) (یعنی)

اگر دیگر کتے بھی شریک ہو گئے تب نہ کھاؤ) اور آپ کے قول: (مما أمسکن علیک) کے بعد یہ عبارت مزاد کی: (وإن قتلن إلا أن يأكل الكلب فإنی أخاف أن یکون إنما أمسک علی نفسه) کہ اگر شکار کو روکے رکھنے کی بجائے مار بھی ڈالیں پھر بھی کھا سکتے ہو الا یہ کہ اس میں سے کھالیں کہ پھر ڈر ہے کہ انہوں نے اپنے لئے شکار نہ کیا ہو، ابن ابوالسفر کی روایت میں ہے کہ میں نے عرض کی اگر وہ کھالے؟ فرمایا تب تم نہ کھاؤ کیونکہ اس نے تمہارے لئے نہیں بلکہ اپنے لئے (شکار کو) روکا ہے آگے چند ابواب کے بعد عاصم عن شعبی کی روایت میں یہ زیادت ہے کہ اگر غائب ہو گیا اور ایک دن یا زائد کے بعد ملا، حدیث سے شکار کے وقت تسمیہ کے مشروط ہونے کا ثبوت ملا، اس کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ حل اکل میں اس کے مشروط ہونے میں اختلاف ہے تو شافعی اور ایک گروہ کی رائے میں۔ یہی مالک اور احمد سے بھی ایک روایت ہے، یہ سنت ہے جس نے عدا یا سہواً اس کا ترک کر دیا تو احمد سے راجح روایت کے مطابق کھانے کی حلت میں کوئی حرج نہیں، ابو ثور اور ایک گروہ کے نزدیک یہ واجب ہے کیونکہ عدا کی اس حدیث میں اسے شرط قرار دیا ہے پھر حدیث ابو ثعلبہ میں اس کے اکل میں ایفاء اذن ہے اور کسی وصف کے ساتھ معلق شیء قائلین بالمفہوم کے نزدیک اس وصف کے منقشی ہونے پر خود بھی منقشی ہو جائے گی اور شرط وصف سے اقویٰ ہے، وجوب کا قول اس امر سے بھی متا کد ہے کہ اصل تحریم میتہ ہے اور جس میتہ کو حلال کہا گیا اس میں صفت مراعی کی گئی لہذا جس پر تسمیہ پڑھا گیا وہ اس وصف کے موافق ہوا جبکہ غیر مسکلی اصل تحریم پر باقی ہے ابو حنیفہ، مالک، ثوری اور جمہیر علماء جواز کے قائل ہیں اگر کسی سے سہواً تکبیر پڑھنی چھوٹ گئی ہو نہ کہ عدا، مالکیہ سے اختلاف منقول ہے کہ آیا (عدا نہ پڑھنے کی صورت میں) حرام ہے یا مکروہ؟ حنفیہ کے نزدیک حرام ہے شافعیہ سے عدا نہ پڑھنے کی صورت میں تین اوجہ منقول ہیں، اصح یہ ہے کہ اکل کی کراہت ہے بعض نے خلاف اولیٰ بھی قرار دیا بعض نے کہا گناہ گار ہے مگر اکل محرم نہیں احمد سے مشہور قول شکار اور ذبیحہ کا فرق ہے تو ذبیحہ میں یہ تیسرا قول اختیار کیا ہے عدم اشتراط کے قائلین کیلئے مفصل جت کا الذبائح میں بیان آئے گا

سدھائے گئے کتوں کے ذریعہ شکار کرنے کی اباحت بھی ثابت ہوئی احمد اور اسحاق نے اس سے سیاہ کتے کا استثناء کیا ہے، کہتے ہیں اس کے ساتھ شکار حلال نہیں کیونکہ یہ شیطان ہے حسن، ابراہیم اور قتادہ سے بھی یہی منقول ہے، اس امر کا جواز بھی ثابت ہوا کہ شروط مذکورہ بالا کے ساتھ کتے کا روکا ہوا حلال ہے اگرچہ وہ مذبوح نہ ہوا ہو کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (إِنْ أَخَذَ الْكَلْبُ ذِكَاةً) (کہ کتے کا پکڑنا ذکاۃ یعنی ذبح کرنا ہے) اگر اس نے اپنے پنجہ یا ناب (یعنی یکپلی کے دانت) کے ساتھ شکار قتل کر دیا تو حلال ہے اسی طرح اگر (بثقلہ) (یعنی اپنے بوجھ سے) بھی، یہ شافعی کے دو میں سے ایک قول ہے اور ان کے نزدیک اسی کو ترجیح حاصل ہے اسی طرح اگر کتے نے قتل نہیں کیا، چھوڑ دیا اور اس میں ابھی زندگی کی رمت تھی اتنا وقت نہیں ملا کہ مالک وہاں پہنچ کر اسے ذبح کر دے بلکہ خود ہی مر گیا تو وہ بھی حلال ہے

اسی قول نبوی (إِنْ أَخَذَ الْكَلْبُ ذِكَاةً) کے عموم کی وجہ سے اگر اسے حیات مستقرہ کے ساتھ زندہ پایا اور اس کی ذکاۃ کا مدرک ہوا تو اب تذکیہ کے ساتھ ہی وہ حلال ہوگا (یعنی اب وہ خود تکبیر پڑھ کر ذبح کر لے) اگر امکان کے باوجود ذبح نہ کیا تو وہ حرام ہے چاہے عدم ذبح اختیاری ہو یا اضطراری، مثلاً چھری وغیرہ پاس نہیں، اگر کتا سدھایا ہوا ہے تب شرط ہے کہ اسے زندہ حالت میں

پائے اور تکبیر پڑھ کر ذبح کرے، اگر مرا ہوا پایا تو حلال نہ ہوگا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر شکار کرنے میں کوئی اور کتا بھی شریک ہو گیا تب حلال نہیں، اس کا محل جب اگر وہ دوسرا کتا خود ہی آگیا ہو یا کسی ایسے شخص نے چھوڑا جو اہل ذکاۃ میں سے نہیں (یعنی تکبیر پڑھ کر نہیں چھوڑا) ہاں اگر ثابت ہو کہ اہل ذکاۃ میں سے کسی نے چھوڑا تھا تب حلال ہے پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اکٹھے چھوڑا ہے؟ تو شکار پر دونوں کا مساوی حق ہوگا ورنہ اول کا ہے، یہ آنجناب کی ذکر کردہ علتِ نہی سے ماخوذ ہے کہ آپ نے فرمایا تھا تم نے تو اپنے کتے پر قسمیہ کیا ہے دوسرے پر نہیں، گویا اگر اس پر بھی کہا گیا ہو تب شکار حلال ہے، بیان عن شععی کی روایت میں ہے: (وإن خالطها كلابٌ من غیرها فلا تأکل) اس سے ماخوذ ہوا کہ اگر اسے زندہ حالت میں پایا کہ اس میں حیاتِ مستقرہ موجود ہے اور اسے تکبیر پڑھ کر ذبح کر لیا تب حلال ہوا کیونکہ اباحت میں اعتماد تذکیہ پر ہے نہ کہ امساکِ کلب پر، یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر کتے نے کچھ حصہ کھا لیا تب وہ حلال نہ ہوگا خواہ سدھایا ہوا ہی ہو، حدیث میں اسے اس خوف کے ساتھ معلق کیا گیا ہے کہ اس نے تو اپنے لئے شکار کیا ہوگا، یہی جہور کا قول ہے شافعی سے منقول دو اقوال میں سے راجح بھی یہی ہے، قدیم میں کہا، یہی مالک کا قول ہے اور بعض صحابہ سے بھی یہی مردی ہے، کہ حلال ہے ان کی حجت حدیثِ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ میں یہ وارد کہ ایک اعرابی جسے ابو ثعلبہ کہا جاتا تھا، نے کہا یا رسول اللہ میرے پاس سدھائے ہوئے کتے ہیں آپ ان کے کئے شکار کی بابت بتلائیے، فرمایا: (کل مما أُمْسَكْنَ عَلَيْكَ) کہا اگر چہ اس میں سے کھالیں؟ فرمایا اگر چہ اس سے کھالیں، اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، سند لا باس بہ ہے (یعنی غیر ضعیف) علماء نے ان دو حدیثوں کے مابین تطبیق کے ضمن میں کئی طرق اختیار کئے ہیں ان میں سے قائلین بالتحريم کیلئے یہ ہے کہ ابو ثعلبہ کی حدیث اس امر پر محمول کی کہ جب شکار کو مار کر خالی چھوڑا پھر واپس آکر اس سے کچھ کھالیا، ان میں سے ترجیح کا طریق بھی ہے تو عدی کی روایت صحیحین میں ہے اس کی صحت پر اتفاق ہے جبکہ ابو ثعلبہ کی روایت غیر صحیحین میں ہے اور مختلف فیہ ہے پھر عدی کی روایت صریح اور اس میں تحریم کے مناسب حال تعلیل بھی مذکور ہے یعنی یہ اندیشہ کہ اپنے لئے شکار کیا ہو، پھر اس امر کے ساتھ متاید کہ مردار میں اصل تحریم ہے اگر سببِ میج میں شک ہو تو اصل کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے ظاہر قرآن بھی یہی ہے جیسا کہ فرمایا: (فَكُلُوا مِمَّا أُمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) [المائدة: ۴] تو اسکا مقتضایہ ہے کہ جو بغیر ارسال امساک کرے مباح نہ ہوگا،

احمد کے ہاں ابن عباس سے اسکا شاہد بھی اس کے لئے مقوی ہے جس میں ہے: (إذا أُرْسِلَتِ الْكَلْبُ فَأَكَلَ الْصَيْدَ فَلَا تَأْكُلُ فَإِنَّمَا أُمْسَكْتَ عَلَى نَفْسِهِ وَ إِذَا أُرْسِلَتْهُ فَقَتَلَ وَلَمْ يَأْكُلْ فَكُلْ فَإِنَّمَا أُمْسَكْتَ عَلَى صَاحِبِهِ) اسے ہزار نے ایک دیگر حوالے کے ساتھ ابن عباس سے اور ابن ابوشیبہ نے ابورافع سے بالعمی روایت کیا، اگر مجرد امساک کافی ہوتا تو (علیکم) کا لفظ استعمال کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، اباحت کے قائلین کیلئے تاویلات میں سے یہ کہ حدیثِ عدی کو کراہتِ تنزیہی پر اور حدیثِ ابو ثعلبہ کو بیانِ جواز پر محمول کیا جائے، بعض کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ عدی مالدار تھے تو ان کیلئے حمل علی اللہ ولی مختار کیا بخلاف ابو ثعلبہ کے کہ وہ ان کا عکس تھے بقول ابن حجر اس تاویل کا ضعف مخفی نہیں کیونکہ حدیث میں تصریحِ تعلیل ہے یعنی امساک علی نفسہ کا خوف، بقول ابن تین ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ (حکم) عام ہے تو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ شکار کو اس (یعنی شکاری کتے) نے شدت سے بھاگنے یا صدمہ کی وجہ سے مردہ پایا تو اس میں سے کھالیا اس لئے کہ وہ ایسی صفت پر ہو گیا کہ اس کے ساتھ ارسال یا اپنے مالک کی

خطر امساک اب متعلق نہیں، کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کے قول: (فإن أكل فلا تأكل) کا مطلب ہو کہ مجرد اکل کے سوا کچھ اور علامت موجود نہ ہو (یعنی شکار کرنے کی) اور شکاری نے بھی اسے ارسال نہ کیا ہو اور اس جملہ کی حیثیت سابقہ سے مقطوع کی سی ہوگی (یعنی یہ جملہ متانفہ ہے) بقول ابن حجر اس کا تعسف اور بعد مخفی نہیں، ابن قصاب کہتے ہیں ہمارا مجرد ارسال ہی ہمارے لئے اس کا امساک ہے کیونکہ کتے کے لئے کوئی نیت نہیں اور وہ خود سے تو شکار نہیں کرتا اسے اس کی تعلیم دینا پڑتی ہے، اگر اعتبار اس امر کا ہے کہ ہمارے یا خود اپنے لئے امساک کر لے اور اس بابت حکم مختلف ہو جاتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کا تمیز بھیجے والے کی نیت کے ذریعہ ہو اگر (اسی غرض سے) بھیجا تھا تو گویا اس نے اس کیلئے ارسال کیا اور اگر اس نے نہیں بھیجا تھا (یعنی خود ہی نکل پڑا تھا) تب اس کا امساک خود اس کے لئے ہوگا بقول ابن حجر اس کا بعد بھی مخفی نہیں پھر سیاق حدیث سے بھی متصادم ہے، جمہور کا قول ہے کہ (أمسک علیکم) کا معنی ہے: (صدّق لکم) شارع نے اس کے اس سے کچھ کھالینے کو اس کے امساک لنفسہ کی علامت بنا دیا تو اس سے عدول نہ کیا جائے، ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے: (إن شرب من دمه فلا تأكل فإنه لم يعلم ما علمته) (یعنی اگر شکار کا خون پی لیا تو اب نہ کھاؤ کیونکہ ابھی پوری طرح جو تم نے سکھلایا اس نے نہیں سیکھا) اس میں اشارہ ہے کہ اگر کھایا تو گویا ضروری تعلیم سے ابھی آراستہ نہیں ہے، بعض مالکیہ نے بھی ترجیح کا طریق اختیار کیا اور کہا یہ لفظ شععی نے ذکر کیا ہے ہام نے نہیں اور ابوشلبہ کی حدیث اس کے معارض ہے، مگر جیسا کہ گزرا یہ ترجیح مردود ہے، بعض نے جواز اکل پر اجماع سے تمسک کیا ہے اس امر پر کہ اگر کتے نے (شکار کو) اپنے منہ سے پکڑا اور کھانے کا ارادہ کیا مگر اس سے قبل ہی لوگ پہنچ گئے، کہتے ہیں اگر اس کا کھالینا اسکے اپنے لئے امساک پر دال ہوتا تو منہ سے پکڑ لینا اور کھانے کا ارادہ کرنا بھی اسی حکم میں ہوتا لیکن مشروط ہے کہ شکاری توقف کرے اور دیکھے کہ کھاتا ہے یا نہیں، اس سے ذاتی انتفاع کی غرض سے شکار کرنے کی اباحت ثابت ہوئی کھانے کیلئے یا بیچنے کی غرض سے، اسی طرح شغل و شوق کے طور سے بھی بشرط کہ تذکیر و انتفاع کا قصد ہو، مالک نے اسے مکروہ کہا، جمہور اس میں ان کے مخالف ہیں لیث کا قول ہے: (لا أعلم حقاً أشبهه بباطل منه) (یعنی کوئی حق ایسا نہیں جانتا جو اس سے زیادہ باطل سے مشابہ ہو) اگر اس کا انتفاع کا قصد نہیں تو پھر حرام ہے کیونکہ یہ بے جا جانوں کا اتلاف اور فساد فی الارض کے مترادف ہے مباح کہا جانا منقذ ح ہے، اگر اسے صفت لازمہ بنالیا اور اس کا اکثار کیا تب مکروہ قرار پائے گا کیونکہ اس میں پڑ کر بعض واجبات اور کثیر مندوبات کا ترک ہو سکتا ہے، ترمذی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا: (من سكن البادية جفاً ومن اتبع الصيد غفل) (کہ جو بادیه کا ساکن ہے سخت کوش ہے اور جو شکار کے پیچھے لگا یعنی اسے اپنا شوق بنالیا، وہ غافل ہے) ترمذی ہی کے ہاں ابو ہریرہ سے اس کا شاہد بھی ہے اس طرح دارقطنی کی الافراد میں براء بن عازب سے، کہتے ہیں اس میں شریک مفرد ہیں

اس سے شکاری کتے پالنے کا جواز ثابت ہوا اس بارے حدیث (من اقتنى كلباً) میں بحث ہوگی، (کلبک) کی اضافت سے شکاری کتوں کی خرید و فروخت کا بھی جواز ملا، مانعین نے جواب دیا کہ یہ اضافت اختصاص ہے، اس کے ساتھ شکاری کتے کے جوٹھے کی طہارت پر استدلال کیا گیا دیگر کتوں کے سوا، کیونکہ جس جگہ اس نے منہ مارا وہاں سے کھالینے کی اذن مذکور ہے دھونے کا ذکر نہیں کیا اگر ضروری ہوتا تو بیان فرماتے کیونکہ یہی بیان کا وقت تھا، بعض علماء اس حدیث کے مد نظر کہتے ہیں: (يعني عن معض

الکلب) (یعنی جہاں کتے نے منہ مارا ہوا ہے چھوڑ دے) اگرچہ وہ نجس ہو، اسکی نجاست کے قائلین نے جواب دیا کہ دھولینے کا وجوب اتنا مشہور امر تھا کہ اس کے ذکر سے استغناء کیا، یہ محل نظر ہے قول بالعفواس امر سے متقوی ہوتا ہے کہ شدت سے بھاگ دوڑنے کی وجہ سے اس کا لعاب تو خشک ہو جاتا ہے لہذا اس کے دانت گاڑنے کی جگہ اس کے لعاب سے محفوظ ہو جاتی ہے، آپ کے قول: (کل ما أَمْسَكَ عَلَيْكَ) سے استدلال کیا گیا کہ اگر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑا مگر کسی دیگر نے اسے شکار کر لیا تو حلال ہوگا اسی عموم کے پیش نظر جو (ما أَمْسَكَ) میں ہے، یہی جمہور کا قول ہے مالک کہتے ہیں حلال نہیں بوسیٹی نے شافعی سے بھی یہی نقل کیا

آخر بحث بعنوان تنبیہ کہتے ہیں بقول ابن میر تمام آیات و احادیث جو وارد کیں میں تسمیہ سے تعرض موجود نہیں جو موضوع ترجمہ ہے ماسوائے حدیث عدی کے آخر کے تو گویا اسے اس اجمال کا جو تسمیہ کی بابت ادلہ میں ہے بیان شمار کیا، اصولیوں نے اس مجمل کی بابت باہم اختلاف کیا ہے جس کے ساتھ قرینہ موجود ہے جو اس امر کا مبین ہے کہ یہ دلیل مجمل اس (قرینہ لفظیہ) کے ساتھ ہے یا بطور خاص وہی ہے، ان کا قول (الأحادیث) اس امر کا موہم ہے کہ اس باب کے تحت متعدد احادیث ہیں لیکن ایسا نہیں کیونکہ صرف عدی بن حاتم کی حدیث ہی منقول ہے ہاں البتہ ابن عباس کی تفاسیر ذکر کی ہیں تو گویا انہیں احادیث شمار کر لیا، حدیث عدی کے آخر میں تسمیہ کی بابت ان کی بحث مردود ہے بخاری کی مراد یہ نہیں وہ تو اپنے حسبِ عادت اس حدیث جسے وارد کیا کے دیگر کئی طرق میں مذکور کی طرف اشارت کتناں ہیں، اس کے کچھ بعد ابن ابی السفر عن شععی کا طریق وارد کیا ہے جس میں ہے: (إذا أرسلت کلبک و سَمَّيْت فَكُلْ) اسی طرح بیان عن شععی کی روایت جس میں ہے: (إذا أرسلت کلابک المعلمة و ذكرت اسم الله فکل) (توجب) (المعلم) کی قید کے ساتھ اخذ متفق علیہ ہے جو اگرچہ اول طریق میں مذکور نہیں تو تسمیہ کا بھی یہی معاملہ ہے۔

2 - باب صَيْدِ الْمِعْرَاضِ (بے پر کے تیر اور لاشی وغیرہ سے شکار کرنا)

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ فِي الْمَقْتُولَةِ بِالْبَنْدَقَةِ تِلْكَ الْمَوْفُودَةُ وَكَرِهَهُ سَالِمٌ وَالْقَاسِمُ وَمُحَايِدٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَعَطَاءٌ وَالْحَسَنُ وَكَرِهَ الْحَسَنُ رَمَى الْبَنْدَقَةَ فِي الْفَرَى وَالْأَمْصَارِ وَلَا يَرَى بَأْسًا فِيمَا سِوَاهُ (ابن عمر غلیل کے ساتھ مارے گئے جانور کی بابت کہتے تھے کہ یہ موقوفہ ہے سالم، قاسم، مجاہد، ابراہیم عطاء اور حسن نے اسے مکروہ سمجھا، حسن نے شہروں اور بستیوں میں غلیل سے شکار کرنا مکروہ قرار دیا دیگر مقامات میں نہیں)

(وقال ابن عمر في الخ) ابن عمر کا اثر بیہقی نے ابو عامر عقدی عن زبیر بن محمد عن زید بن اسلم عنہ کے حوالے سے موصول کیا، ابن ابی شیبہ نے نافع عن ابن عمر کے طریق سے نقل کیا کہ (كان لا يأكل ما أصابت البندقية) کہ غلیل کا شکار کیا نہ کھایا کرتے تھے، موطا مالک میں نافع سے ہے کہ میں نے پتھر سے دو پرندوں کا شکار کیا ایک تو اس تک پہنچنے سے قبل مر چکا تھا اسے ابن عمر نے پھینک دیا، سالم جو کہ ابن عمر کے بیٹے ہیں اور قاسم جو ابن محمد بن ابوبکر صدیق ہیں کا اثر ابن ابی شیبہ نے ثقفی عن عبید اللہ بن عمر عنہما کے طریق سے موصول کیا کہ وہ غلیل (کے ذریعے شکار کرنا) مکروہ قرار دیتے تھے الا یہ کہ شکاری مدرک ذکات ہو جائے (یعنی اس کے ذریعہ وہ زخمی ہو جسے خود تکبیر کہہ کر ذبح کرے) مجاہد کا اثر ابن ابی شیبہ نے دو طرق کے ساتھ نقل کیا کہ وہ بھی اسے مکروہ گردانتے تھے ایک

طریق میں یہ زیادت بھی ہے: (لا تأکل إلا ما یذکری) ابراہیم جو کہ کُھنی ہیں کا اثر بھی انہی نے اُمشِ عنہ سے نقل کیا جبکہ عطاء کا عبدالرزاق نے ابن جریر کے واسطہ سے، کہتے ہیں غلیل کے ساتھ شکار کی صورت میں اگر ذبح تمہارے ہاتھوں ہو تب تو کھا لو بصورت دیگر نہیں حسن جو کہ بصری ہیں کا قول بھی ابن ابوشیبہ نے نقل کیا کہتے ہیں اگر کوئی جلاہقہ کے ساتھ شکار کرے تو نہ کھاؤ الا یہ کہ ذبح خود کر پاؤ، جلاہقہ فارسی میں غلیل کو کہتے ہیں جمع جلاہق ہے۔

(و کرہ الحسن رمی الخ) اسے (حاشیہ میں ہے کہ یہاں خالی جگہ ہے) نے موصول کیا۔

5476 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمُعْرَاضِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فَكُلْ فَإِذَا أَصَابَ بَعْرُضِهِ فَقَتَلْ فَإِنَّهُ وَقِيدٌ فَلَا تَأْكُلْ فَقُلْتُ أُرْسِلُ كُلِّي قَالَ إِذَا أُرْسِلَتْ كُلْبُكَ وَسَمَّيْتَ فَكُلْ قُلْتُ فَإِنْ أَكَلَ قَالَ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّهُ لَمْ يُمَسِّكَ عَلَيْكَ إِنَّمَا أُمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ قُلْتُ أُرْسِلُ كُلِّي فَأَجِدُ مَعَهُ كُلْبًا آخَرَ قَالَ لَا تَأْكُلْ فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كُلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى آخَرَ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ اطرافہ 175، 2054، 5475، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487

5487، 7397

- 3 باب مَا أَصَابَ الْمُعْرَاضُ بَعْرُضِهِ (چوڑی جانب سے مارے گئے شکار کا حکم)

5477 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَدِيٍّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نُرْسِلُ الْكِلَابَ الْمُعَلَّمَةَ قَالَ كُلُّ مَا أُمْسَكَ عَلَيْكَ قُلْتُ وَإِنْ قَتَلْنَا قَالَ وَإِنْ قَتَلْنَا قُلْتُ وَإِنَّا نَرْمِي بِالْمُعْرَاضِ قَالَ كُلُّ مَا خَزَقَ وَمَا أَصَابَ بَعْرُضِهِ فَلَا تَأْكُلْ

(سابقہ) اطرافہ 175، 2054، 5475، 5476، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487، 7397

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

- 4 باب صَيْدِ الْقَوْسِ (کمان سے کئے ہوئے شکار کا حکم)

وَقَالَ الْحَسَنُ وَإِبْرَاهِيمُ إِذَا ضَرَبَ صَيْدًا فَبَاكَ مِنْهُ يَدُ أَوْ رَجُلٍ لَا تَأْكُلُ الَّذِي بَانَ وَتَأْكُلُ سَائِرَهُ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ إِذَا ضَرَبْتَ عُنُقَهُ أَوْ وَسَطَهُ فَكُلْهُ وَقَالَ الْأَعْمَشُ عَنْ زَيْدِ اسْتَعَصَى عَلَى رَجُلٍ مِنْ آلِ عَبْدِ اللَّهِ جَمَارًا فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَضْرِبُوهُ

حَيْثُ نَيْسَرَ دَعُوا مَا سَقَطَ مِنْهُ وَكُلُوهُ

ترجمہ: حسن اور ابراہیم کہتے ہیں اگر شکار مارا اور اس کا ہاتھ یا پاؤں الگ ہو گیا تو جو حصہ الگ ہوا اسے نہ کھائے باقی سب کھالے بقول ابراہیم اگر اسکی گردن یا وسط میں مارا تو حلال ہے، اعمش عن زید سے منقول ہے کہ آل عبد اللہ میں سے ایک شخص سے نیل گائے بھڑکی تو انہوں نے ہدایت دی جہاں بھی بن پڑے مارو اور جو حصہ ساقط ہوا سے چھوڑ کر باقی کھالو۔

قوس معروف ہے، مرکبہ اور غیر مرکبہ ہے قوس کا لفظ اس شتر پر بھی بولا جاتا ہے جو کھجور کے درخت کے نچلے حصہ میں باقی رہ جاتا ہے وہ یہاں مراد نہیں۔ (و قال الحسن الخ) حسن کا اثر ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح موصول کیا اس شخص کے بارہ میں جس نے شکار پروار کیا تو اس کا ہاتھ یا پاؤں الگ ہو گیا اور وہ ابھی زندہ تھا پھر تھوڑی دیر بعد مر گیا، کہا اسے نہ کھاؤ اور نہ اس کا ہاتھ یا پاؤں کو جو الگ ہو گیا تھا الا یہ کہ تم اسے مارو تو قطع کر ڈالو اور اسی دم وہ مر جائے پھر کھا سکتے ہو، ابراہیم کا یہ اثر ان کی روایت ہے نہ کہ رائے لیکن اس کا رد یا تعاقب نہیں کیا گیا اس پر راضی ہوئے، ابن ابوشیبہ اعمش عن ابراہیم عن علقمہ سے ناقل ہیں کہ اگر کوئی شکار کو مارے اور اس سے کوئی عضو الگ ہو جائے تو جو ساقط ہوا چھوڑ دے اور باقی کھانا جائز ہے، ابن منذر کہتے ہیں اس مسئلہ میں اختلاف ہے ابن عباس اور عطاء کی رائے میں عضو (جو الگ ہو گیا) کو نہ کھانا چاہئے بقیہ کا تذکیہ کر کے کھالینا جائز ہے عکرمہ کہتے ہیں اگر سقوط عضو کے بعد زندہ حالت میں بھاگا تو عضو کو نہ کھاؤ اور بقیہ شکار کا تذکیہ کر کے کھا سکتے ہو، اور اگر زرد میں آتے ہی مارا گیا (یعنی جو نہی عضو الگ ہوا ساتھ ہی وہ مر گیا) تو سب کو (اس عضو کو بھی) کھا سکتے ہو، یہی شافعی کی رائے ہے کہتے ہیں کوئی فرق نہیں کہ شکار دو (مساوی) میں منقطع ہو جائے یا اقل، جب اس ضرب سے مر جائے ثوری اور ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ اگر دو برابر حصوں میں کٹ جائے تو دونوں کا کھانا صحیح ہے اور اگر تیسرا حصہ کٹ جائے اس سے جو سر کے قریب ہے تو بھی لیکن اگر تیسرا حصہ پیٹھ کے پاس سے کٹا تو بقیہ دو کھالئے جائیں یہ تیسرا نہ کھایا جائے۔

(و قال ابراہیم) نخعی مراد ہیں۔ (و قال الأعمش الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے عیسیٰ بن یونس عن اعمش عن زید بن وہب نقل کیا کہتے ہیں ابن مسعود سے ایک شخص کی بابت سوال ہوا جس نے ہمارو وحشی (یعنی زبیرے) کو مارا اور اسے کاٹ کر رکھ دیا؟ کہنے لگے جو کٹ کر الگ ہو جائے اسے چھوڑ دو بقیہ کا تذکیہ کر کے کھالو، آل عبد اللہ کے اس شخص کا نام معلوم نہ کر سکا ابن تین اپنی شرح میں متردد تھے کہ یہ گھریلو گدھا تھا یا ہمارو وحشی اور وہ مالکیہ سے اختلاف نقل کرنا شروع ہو گئے کہ گھریلو گدھے کی بابت ان آثار کی حدیث باب کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ تذکیہ کی شرط لگائی گئی! اس کا مفہوم یہ ہوا کہ شکار اگر صدمہ سے (مثلاً) مر گیا اور تذکیہ کی نوبت نہ آسکی تو کھالینا نہ جائے، ابن بطل کہتے ہیں اس امر پہ اجماع ہے کہ اگر تیر لگنے سے شکار زخمی ہو گیا تو کھالینا جائز ہے اگرچہ پتہ نہ چل سکے کہ زخم سے مر ہے یا (مثلاً) ہوا میں سقوط سے یا زمین پر گرنے سے، اس امر پر بھی اجماع ہے کہ اگر پہاڑ سے گر کر مر جائے تو حلال نہیں اور اگر (لم ینفذ مقاتلہ) (یعنی اس کی متاثرہ جگہوں سے خون نہیں بہا) تو نہ کھایا جائے مگر اس صورت میں کہ تذکیہ ممکن ہو بقول ابن تین اگر شکار کٹ گیا اس طریقہ سے کہ اب زندگی کی امید نہیں تو گویا اس ضرب نے اس کا کام تمام کیا تو یہ تذکیہ کے قائم مقام ہے، یہی مالک وغیرہ کا مشہور مذہب ہے۔

5478 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا حَنُوءَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي رَبِيعَةُ بْنُ يَزِيدَ الدَّمَشَقِيُّ عَنْ

أَبِي إِدْرِيسَ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْخُسَنِيِّ قَالَ قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضٍ قَوْمُ أَهْلِ الْكِتَابِ أَفْنَأْكُلُ فِي آيَاتِهِمْ وَبِأَرْضٍ صَيْدٍ أَصِيدُ بِقَوْسِي وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلِّمٍ وَبِكَلْبِي الْمُعَلِّمِ فَمَا يَصْلُحُ لِي قَالَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَلِ الْكِتَابِ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا وَكُلُوا فِيهَا وَمَا صَدَتْ بِقَوْسِكَ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ وَمَا صَدَتْ بِكَلْبِكَ الْمُعَلِّمِ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ وَمَا صَدَتْ بِكَلْبِكَ غَيْرَ مُعَلِّمٍ فَأَذْرُكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ

طرفہ 5488، - 5496

ترجمہ: ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ ہم اہل کتاب کے ملک میں رہتے ہیں تو کیا ہم ان کے برتنوں میں کھا لیں؟ اور ہم شکار کے علاقہ میں رہتے ہیں تو کیا ہم تیرکمان یا سکھائے ہوئے کتے اور بغیر سکھائے ہوئے کتے سے شکار کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا اہل کتاب کا جو تم نے ذکر کیا تو اگر ان کے برتنوں کے سوا تمہیں اور برتن مل جائیں تو ان میں نہ کھایا کرو اور اگر نہ ملیں تو پھر ان کو اچھی طرح دھو کر ان میں کھا لو اور تیر سے جو شکار تم بسم اللہ پڑھ کر کر دو تو اسے کھا لو اور اگر سکھائے ہوئے کتے کو بسم اللہ پڑھ کر چھوڑ دو اور شکار کیا تو یہ کھانا بھی درست ہے اور اگر یہ کتا سکھایا ہوا نہ تھا تو اگر اسے ذبح کرنے کا تمہیں موقع مل گیا تو کھا سکتے ہو۔

شیخ بخاری مرقی اور حیوہ سے مراد ابن شریک ہیں۔ (عن أبي ثعلبة الخشني) نمر بن دبرہ بن تغلب کی شاخ بنی نشین کی طرف نسبت ہے، بن حولان بن عمران بن الحاف بن قضاعہ۔ (بأرض قوم الخ) شام مراد ہے عرب قبائل کی ایک جماعت شام میں سکونت پذیر ہو گئی تھی جنہوں نے وہاں عیسائیت قبول کر لی ان میں آل غسان، تنوخ، ہزہ اور قضاعہ کی کچھ شاخیں تھیں جن میں بنی نشین بھی تھے، ابو ثعلبہ کے نام میں اختلاف اقوال ہے اکثر کے نزدیک جرثوم تھا جرہم، ناشب، جرثم، جرثومہ، غرنوق، ناشر، لاشر، لاش، لاشن اور لاشومہ کہے گئے اسی طرح ان کے والد کے نام میں بھی اختلاف ہے عمرو، ناشب، ناسب، ناسر، لاشر، لاشن، جلم، حمیر، جرہم اور جرثوم وغیرہ کہے گئے خیبر سے قبل اسلام قبول کیا بیعت رضوان میں موجود تھے پھر اپنی قوم کی طرف لوٹے اور انہیں اسلام کی تبلیغ کی جس کے سبب وہ بھی حلقہ گوش اسلام ہو گئے، ان کے عمرو نام کے بھائی بھی تھے وہ بھی مسلمان ہوئے۔ (فی آیتہم) اِناء کی جمع، اور آئیہ کی جمع ادائی بھی مستعمل ہے۔ (فاغسلوها الخ) اس سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جن کے نزدیک اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال ان کے کثرت سے نجاست استعمال کرنے کے سبب دھو لینے کے بعد ہی جائز ہے، (ومنہم من یتدین بملابسہا) یعنی ان کے بعض نے تو اس کی ملاست کو دین کا حصہ بنالیا ہے، ابن وثیق العید لکھتے ہیں فقہاء کا اس بارے باہم اختلاف اصل وغالب کے باہم تعارض پر مبنی ہے اس حدیث کے مدلول کے مطابق قائلین کی حجت یہ ہے کہ غالب سے ظن مستفاد اصل سے ظن مستفاد پر رائج ہے، جنہوں نے کہا کہ حکم (واعتبار) اصل کا ہے حتیٰ کہ نجاست متحقق ہو جائے، انہوں نے اس کے دو جواب دئے ایک یہ کہ دھونے کا یہ حکم استحباب پر محمول ہے احتیاطاً تاکہ اس کے اور تمسک بالاصل پر جو دال ہے، کے مابین تطبیق ہو، دوم یہ کہ حدیث ابو ثعلبہ میں مراد یہ کہ ان میں نجاست متحقق ہو گئی ہو، اس کی تائید مجوس کے ذکر سے بھی ملتی ہے کیونکہ ان کے برتن (بلاشبہ) نجس ہیں کہ ان کا ذبیحہ جائز نہیں، نووی

کہتے ہیں حدیث ابو ثعلبہ میں مذکور برتنوں سے مراد وہ جن میں خنزیر کا گوشت پکایا جائے اور ان میں شراب پی جائے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں اس کا صراحت سے ذکر ہے جہاں تک فقہاء کا تعلق ہے تو ان کی مراد مطلق کفار کے برتن ہیں جو اس مذکورہ نجاست میں استعمال نہیں کئے جاتے تو انہیں بغیر دھوئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے اگرچہ اوٹی یہی ہے کہ دھولیا جائے اختلاف سے خروج کی غرض سے نہ کہ اس میں ثبوت کراہت کے سبب، یہ بھی محتمل ہے کہ بلا دھوئے ان کا استعمال مکروہ ہو، جواب اول پر بناء کرتے ہوئے، یہی ظاہر حدیث ہے دھو کر ان کا استعمال اس صورت میں رخصت ہے کہ دیگر برتن بھی موجود ہوں، اگر موجود نہیں تو بلا کراہت جائز ہے، ان میں اکل و شرب کی مطلقاً نہی کی اور اذن کے دھونے کے ساتھ دیگر برتنوں کے غیر موجود ہونے پر معلق رکھنے کی وجہ سے، اس سے بعض مالکیہ نے تمسک کیا ہے اپنے اس قول کے لئے کہ شراب والے برتنوں کا بہر صورت توڑنا متعین ہے اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ وہ دھونے سے پاک نہیں ہو سکتے، اس تفصیل مذکور کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر دھونا انکی نسبت مطہر ہوتا تو اس تفصیل کا کوئی مفہوم نہیں، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ عین کے نجس ہونے میں منحصر نہیں بایں طور کہ اب اصلاً پاک ہو ہی نہیں سکتے! بلکہ محتمل ہے کہ یہ تفصیل اخذ بالاولیٰ کی غرض سے ہو کہ وہ برتن جس میں خنزیر پکایا جاتا ہے مستقذر ہو جاتا ہے خواہ دھویا ہی جائے جیسے مجھے (یعنی سنگی لگانے کا برتن) میں پینا استفاداً مکروہ ہے اگرچہ اسے دھویا ہی گیا ہو، ابن حزم حسب معمول اپنی ظاہریت پر چلے اور کہا اہل کتاب کے برتن و شرطوں پر ہی استعمال کئے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ کوئی اور برتن موجود نہیں اور دوم یہ کہ انہیں دھویا جائے! اس کا جواب بما تقدم یہ دیا گیا کہ دھونے کا حکم جب اور برتن نہ ہوں ان کی طہارت بالغسل پر دال ہے اور دیگر برتنوں کے ہوتے ہوئے ان سے احتراز کرنے کا امر مبالغہ فی التفریر ہے جیسا کہ آگے حدیث سلمہ میں اس ہانڈی کو توڑ دینے کا حکم مذکور ہے جس میں مردار پکایا گیا تھا جس پر ایک شخص نے عرض کیا (صرف) دھو نہ لیں؟ فرمایا ٹھیک ہے تو توڑنے کا حکم مبالغہ فی التفریر کی غرض سے تھا پھر ترجیصاً دھونے پر ہی اکتفاء کرنے کا حکم دیا تو یہاں بھی یہی وجہ ہے۔

(و ما صدت بقوسك الخ) اس سے ان حضرات کا تمسک ہے جو شکار اور ذبیحہ پر تکبیر پڑھنا واجب قرار دیتے ہیں ما قبل حدیث میں یہ مباحث گزرے آپ کا قول: (فَكُلْ) ابو داؤد کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث میں مفسر مذکور ہے، اس میں ہے کہ ابو ثعلبہ نامی ایک اعرابی نے کہا یا رسول اللہ میرے سدھائے ہوئے شکاری کتوں اور کمان کے ساتھ شکار کرنے کی بابت مسئلہ سے آگاہ فرمائیے! فرمایا: (كُلْ مَا رَدَّتْ عَلَيْكَ قَوْسُكَ ذَكِيًّا وَغَيْرَ ذَكِيٍّ) (یعنی جو تمہاری کمان کی زد میں آیا شکار ہو چاہے ذکی یا غیر ذکی، کھالو) کہنے لگے اگر وہ نگاہوں سے اوجھل ہو جائے؟ فرمایا: (وَإِنْ تَغَيَّبَ عَنْكَ مَالِمٌ يَصِلُ أَوْ تَجَدَّ فِيهِ أَثْرَاغِي رَسْمُكَ) (یعنی اگر وقتی طور پر شکار غائب ہو یا پھل گیا تو اگر اس میں ابھی بو پیدا نہیں ہوئی تو کھا سکتے ہو اور اس صورت میں بھی کہ اپنے تیر کے سوا کوئی اور نشان نہیں) اس حدیث کے مباحث تین ابواب کے بعد ذکر ہوں گے، حدیث ہذا سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ ایک ہی دفعہ متعدد استفسارات عالم کے گوش گزار کئے جاسکتے ہیں جو ایک ایک کر کے تفصیلی جواب دے (أما و أما) کے لفظ کے ساتھ۔

5 - باب الْخَذْفِ وَالْبُنْدَقَةِ (کنکری، پتھر اور غلیل سے شکار)

خذف کی تفسیر تو آگے آتی ہے جہاں تک بندہ ہے یہ میٹھی سے بنا کر سکھائی جاتی اور رمی (یعنی اس کے ذریعہ کوئی چیز پھینکنے) میں استعمال کی جاتی تھی، اس ضمن کی کئی اشیاء باب (صيد المعراض) میں زیر بحث آچکی ہیں۔

5479 حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ رَاشِدٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ وَيزِيدُ بْنُ هَارُونَ وَاللَّفْظُ لِيَزِيدَ عَنْ كَمَسٍ
بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ أَنَّهُ رَأَى رَجُلًا يَخْذِفُ فَقَالَ لَهُ لَا
تَخْذِفْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْخَذْفِ أَوْ كَانَ يَكْرَهُ الْخَذْفَ وَقَالَ إِنَّهُ لَا يُصَادُ بِهِ
صَيْدٌ وَلَا يُنْكَى بِهِ عَدُوٌّ وَلَكِنَّهَا قَدْ تَكْسِرُ السِّنَّ وَتَفْقَأُ الْعَيْنَ ثُمَّ رَأَاهُ بَعْدَ ذَلِكَ يَخْذِفُ
فَقَالَ لَهُ أَحَدُكُمْ كَذَا وَكَذَا

طرفاء 4841، - 6220

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ نے ایک شخص کو دیکھا کہ (دوا انگلیوں میں ڈال کر) کنکری پھینک رہا ہے تو اسے کہا ایسا مت کرو کہ نبی پاکؐ نے اس سے منع کیا ہے یا کہا کہ اسے مکروہ کہا ہے اور فرمایا کہ نہ تو اس سے شکار کیا جاسکتا اور نہ دشمن کو کوئی نقصان پہنچایا جاسکتا ہے البتہ کبھی یہ دانت توڑ سکتا اور آنکھ پھوڑ دیتا ہے، پھر ایک دفعہ اسے دیکھا کہ کنکری پھینکتا ہے تو کہا میں نے تمہیں نبی پاکؐ کی حدیث سنائی اور تم وہی کر رہے ہو؟ میں کبھی تم سے کلام نہ کروں گا۔

شیخ بخاری یوسف بن موسیٰ بن راشد بن ہلال قطان رازی نزہیل بغداد ہیں جو یہاں دادا کی طرف منسوب ہیں، ان کے طبقہ میں ایک محدث یوسف بن موسیٰ تسری نزہیل رائے بھی ہیں (تسری ہندوستان کا ایک شہر تھا) شامد انہی کے ساتھ التباس کے ڈر سے دادا کی نسبت ذکر کی۔ (واللفظ لیزید) احمد نے کعب سے اس کا صرف متن تخریج کیا ہے قصہ ذکر نہیں کیا، اسماعیلی نے اسے یحییٰ قطان اور کعب کلاہما عن کمس سے مقرر و نقل کیا اور لکھا سیاق یحییٰ کا ہے اور مفہوم ایک ہے۔ (رأی رجلاً) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا مسلم میں معاذ بن معاذ عن کمس کی روایت میں ہے: (رأی رجلاً من أصحابه) سعید بن جبیر عن عبد اللہ بن مغفل کی روایت میں ہے کہ ان کا کوئی رشتہ دار تھا۔ (یخذف) یعنی شہادت کی دونوں انگلیوں یا انکشت شہادت اور انگوٹھے کے درمیان کنکری لے کر پھینکتا تھا یا پھر درمیانی انگلی کے اوپر رکھ کر انگوٹھے کی اندرونی جانب سے مارتا تھا بقول ابن فارس: (خذف الحصة) یعنی انگلیوں کے درمیان کنکری لے کر پھینکنا، بعض نے یہ طریقہ بیان کیا کہ دائیں ہاتھ کی انکشت شہادت اور بائیں ہاتھ کے انگوٹھے کی مدد سے مارے ابن سیدہ لکھتے ہیں: (خذف بالشمیء)، یہ فارسی ہے بعض نے اسے صحنی (یعنی کنکریوں) کے ساتھ خاص کیا ہے، مخذف وہ (آلہ) جس میں پتھر رکھ کر پرندوں کا شکار کیا جاتا ہے (یعنی غلیل) مقلع (یعنی گوبچن) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

(أو كان يكره الخ) احمد کی روایت میں: (نهى عن الخذف) ہے، محمد بن جعفر عن کمس سے اسے شک کے ساتھ نقل کیا اور بیان کیا کہ شک کمس کی طرف سے ہے۔ (إنه لا يصاد الخ) مہلب کہتے ہیں اللہ نے شکار ایک صفت پر مباح کیا چنانچہ کہا: (تَنَاهَا أَنْ يَذِيكُمُ وَرِمَا حُكْمُ) [المائدہ: ۹۴] بندہ یا اس جیسے آلات کے ساتھ رمی اس میں سے نہیں، وہ وقیذ ہے شارع

نے مطلقاً حکم دیا کہ خذف کے ساتھ شکار نہ کیا جائے کیونکہ یہ مجبزیات میں سے نہیں، علماء کا اس امر پر اتفاق ہے۔ ماسوائے ان کے جنہوں نے شاذ رائے اختیار کی، کہ بندقہ اور پتھر کا مارا ہوا شکار حرام ہے، یہ اس لئے کہ ان کے ساتھ قتل مارنے والے کی قوت کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ دھار کے ساتھ۔ (و لا ینکأ بہ الخ) عیاض کہتے ہیں روایت کاف کی زبرد اور آخر میں ہمزہ کے ساتھ ہے، یہ بھی ایک لغت ہے، شرح مسلم میں لکھا اشہر کاف کی زیر کے ساتھ ہے بغیر ہمزہ کے۔ (لا ینکأ) کاف مفتوح اور ہمزہ کے ساتھ ہے (لا ینکأ کی کسر کاف اور یائے ساکن کے ساتھ بھی مروی ہے، یہی وجہ ہے کیونکہ مہموز دراصل (نکأت القرحة) سے ہے اور یہ اس کا محل نہیں کیونکہ یہ نکاتیۃ سے ہے لیکن العین میں ذکر کیا کہ (نکأت) (نکیت) کی ایک لغت ہے، اس پر یہ روایت متجہ ہے، کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (المبالغة فی الأذى) ابن سیدہ کہتے ہیں: (نکأ العدو نکایۃً أى أصاب منه) (یعنی دشمن کو گزند پہنچانا) پھر لکھا: (نکأت) نکیت میں ایک لغت ہے تو ظاہر ہوا کہ روایت معنی کے لحاظ سے صحیح ہے اسے غلط قرار دینا صحیح نہیں، ابن تین نے غرابت سے کام لیا کہ اصلاً ہی ہمزہ کی روایت کی طرف کوئی توجہ نہ دی بلکہ کسر کاف اور بغیر ہمزہ والی روایت کے حساب سے شرح کی پھر لکھا: (نکأت القرحة) ہمزہ کے ساتھ ہے۔

(و لكنها قد تکسر السن) یعنی (الرمیۃ) سن کو مطلق رکھا تو اس میں آدمی وغیر آدمی کا سن شامل ہے۔ (لا اکلمک کذا و کذا) معاذ اور محمد کی روایت میں (کلمۃ) بھی ہے، زمان کو ہمہ رکھا مسلم کی ابن جبیر سے روایت میں (أبدا) ہے اس سے سنت کی مخالفت کرنے والے کا ہجران اور اس سے قطع کلامی کرنا ثابت ہوا، یہ تین ایام سے زائد ہجران مسلم سے نبی کے تحت نہیں آتا کیونکہ وہاں ذاتی وجہ سے قطع کلامی مراد ہے، کتاب الادب میں اس بارے مفصل بحث ہوگی، بندقہ کے ساتھ مارا گیا شکار اگر زخمی ہاتھ آجائے اور اس کا تذکیہ کر دیا جائے تب اس کا کھانا حلال ہوگا اسی سے اس کے جواز میں اختلاف ہے الذخائر میں صراحت کے ساتھ اس کا منع ہونا مذکور ہے ابن عبدالسلام نے یہی فتویٰ دیا نووی نے اس کی حلت پر جزم کیا کیونکہ یہ اصطلاح کی طرف طریق ہے، محقق یہ ہے کہ فرق کیا جائے تو اگر تو اغلب وہی جو حدیث میں حالت رمی کے ضمن میں مذکور ہوا تب ممنوع ہے، اگر اس کا عکس ہے تو جائز ہے اور خصوصاً اگر ہدف ایسا ہو کہ زد میں اس کے ذریعہ ہی آتا ہے، پھر یہ عموماً شکار کو قتل نہیں کرتا، دو باب قبل بستیوں اور شہروں میں بندقہ چلانے کی کراہیت کے بارے حسن کا قول گزرا اس کا مفہوم یہ نکلا کہ صحرا میں مکروہ نہ سمجھتے تھے تو ان کی نظر میں نبی کا مدار یہ ہے کہ اس کے سبب کسی آدمی کو نقصان نہ پہنچ جائے اسے مسلم نے (الذبائح) اور نسائی نے (الذبیات) میں نقل کیا۔

6 باب مَنِ اقْتَنَى کَلْبًا لَّیْسَ بِکَلْبٍ صَیْدٍ أَوْ مَا شِیَئٍ (بغیر ضرورت شوقیہ کتے پالنا)

اس کے تحت تین طرق سے ابن عمر کی حدیث لائے ہیں دوسری روایت پہلی اور تیسری کے لئے مفسر ہے۔

5480 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ اقْتَنَى كَلْبًا لَّيْسَ بِكَلْبٍ مَا شِیَئٍ أَوْ

ضَارِيَّةٍ نَقَصَ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ عَمَلِهِ قِيرَاطَانِ

طرفہ 5481، - 5482

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا جو شخص ایسا کتا پالے جو نہ موی شیوں کی حفاظت کرنے والا ہو اور نہ شکاری تو اس کے نیک اعمال کے ثواب میں سے ہر روز دو قیراط کم ہوں گے۔

5481 - حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ سَالِمًا يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ ضَارٍ لَصِيدٍ أَوْ كَلْبَ مَاشِيَةٍ فَإِنَّهُ يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِ كُلِّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ (سابقہ ہے) طرفہ 5480، - 5482

5482 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ ضَارٍ نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ (ایضاً) طرفہ 5480، - 5481

پہلی روایت میں (ضاریہ) یا تو برائے استعارہ ہے اس طور کہ (ضاریا) صفت ہے (الجماعة الضارين) کی جو شکاری کتوں کے مالک ہیں جو (الضاریہ علی الصيد) ہیں، کہا جاتا ہے: (ضراً علی الصيد) یعنی اس کا متعود ہونا اور اس پر استمرار کرنا، (ضرا الکلب وأضرأه صاحبه) یعنی اسے عادی بنایا اور شکار کرنے پر براہیجتہ کیا، اس کی جمع ضوار ہوگی، یا (ماشیہ) لفظ کی رعایت سے برائے تناسب ہے جیسے کہا جاتا ہے: (لا ذَرِيَّةَ وَ لا تَلِيَّةَ) اصل میں (تَلَوْتُ) ہے، تیسری روایت میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (کلبا ضاریا) دوسری روایت غیر ابوذر کے ہاں: (إلا کلب ضاری) ہے اضافت کے ساتھ، یہ موصوف کی صفت کی طرف اضافت ہے، یا (ضاری) شکاری آدمی کی صفت ہے یعنی (إلا کلب رجل معتاد للصيد) اسم منقوص میں الف ولام کے حذف کے باوجود ثبوت یاء ایک لغت ہے، مصنف نے حدیث باب المزارعة اور بدء الخلق میں حضرت ابوہریرہ کے واسطے سے تخریج کی ہے وہیں اسے سفیان بن ابو زہیر کے حوالے سے بھی نقل کیا تھا، متن کی مفصل شرح المزارعة میں گزر چکی ان کی روایت میں (أو کلب زرع) بھی تھا ترمذی کے ہاں عبداللہ بن مغفل کی روایت میں بھی زیادت ہے۔

علامہ انور (الکلب الضاری) کا اردو میں یہ ترجمہ کرتے ہیں: جسے دھت ہو شکاری، کہتے ہیں ان رخصت دئے گئے کتوں کی وجہ سے اگرچہ عمل میں کمی تو نہیں آتی مگر بظاہر فرشتے ان گھروں میں داخل نہیں ہوتے جن میں یہ ہوں (قرین قیاس یہ ہے کہ ان رخصت دئے گئے کتوں کی بابت فرشتوں کے عدم دخول سے بھی استثناء حاصل ہوگا)۔

- 7 باب إِذَا أَكَلَ الْكَلْبُ (اگر شکاری کتا شکار میں سے کھالے؟)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ﴾ الصَّوَائِدُ

وَالْكُؤُوسِ ﴿۱﴾ احْتَرَحُوا ﴿۲﴾ اُكْتَسَبُوا ﴿۳﴾ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أُمْسِكْنَ عَلَيْكُمْ ﴿۴﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿۵﴾ سَرِيعَ الْحِسَابِ ﴿۶﴾ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنْ أَكَلَ الْكَلْبُ فَقَدْ أَفْسَدَهُ إِنَّمَا أُمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَاللَّهُ يَقُولُ ﴿۷﴾ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ﴿۸﴾ فَتَضَرَّبَ وَتَعْلَمَ حَتَّى يَتَرَكَ وَكَرِهَهُ ابْنُ عُمَرَ وَقَالَ عَطَاءٌ إِنْ شَرِبَ الدَّمَ وَلَمْ يَأْكُلْ فَكُلْ ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: یہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال ہے؟ کہو پاکیزہ چیزیں حلال ہیں اور تمہارے شکار کیلئے سدھائے ہوئے کتوں اور دیگر کا شکار، تم انہیں اللہ کے دئے علم کی بنا پہ سکھاتے ہو تو جو یہ تمہارے لئے روک رکھیں اسے کھاؤ، (سریع الحساب) تک، ابن عباس کہتے ہیں اگر کتے نے خود بھی کھالیا تو اسے خراب کر دیا کیونکہ اس نے اسے اپنے لئے روکا ہے اور اللہ تو کہتا ہے تم انہیں تعلیم دو؟

اس کے تحت سابق الذکر حدیث عدی بن حاتم نقل کی۔ (الکواسب الخ) کشمینی کے نسخہ میں (الصوائد) جبکہ صفائی کے ہاں دونوں الفاظ مذکور ہیں موصوف محذوف یعنی (الکلاب) کی صفت ہے۔ (مکلبین) یعنی (مؤدبین أو معودین) ایک قول ہے کہ یہ کلب یعنی حیوان معروف سے تفصیل نہیں بلکہ یہ کلب لام مفتوح کے ساتھ، سے ہے جو حرص (کے معنی میں) ہے، یہ بھی اول معنی کی طرف ہی راجع ہے کیونکہ یہ اس کیلئے اصل ہے جس کی طبع میں شدت حرص ہے تو عموماً شکار کیلئے کتے ہی استعمال کئے جاتے تھے کسی نے اگر کسی اور حیوان (مثلاً عقاب) کو شکار کرنا سکھل دیا تو وہ بھی اس کے معنی میں ہوا، ابو عبیدہ (مکلبین) کی بابت کہتے ہیں ای (أصحاب کلاب) راغب کہتے ہیں (اس سے مراد) کلاب اور مکلب وہ جو ان کا معلم ہے۔ (احتروا الخ) یہ تفسیر ابو عبیدہ ہے، یہ آیت اس جگہ نہیں، استطراداً ذکر کیا یہ بیان کرنے کیلئے کہ اعتراض اکتساب پر مطلق ہے اور مکلبین سے مراد (معلمین) ہیں، یہ اگرچہ اصل مادہ کلاب ہے لیکن کتے کے ساتھ ہی شکار کرنا شرط نہیں دیگر (سکھلائے گئے) حیوانات کے ساتھ بھی شکار کرنا جائز ہے، ابو عبیدہ کے الفاظ ہیں: (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ أَى الصَّوَادِ) (یعنی شکاری جانور) کہا جاتا ہے: (فَلَان جَارِحَة أَهْلَة) یعنی ان کا کمانے والا، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں بعض شراح ان کے قول: (الکواسب الجوارح) پر معترض ہوئے کہ انہوں نے تفسیر البراءۃ میں (الھوالک) کہا تھا جس کا ذکر گزرا تو یہ تناقض ہے، مگر یہ اعتراض درست نہیں بلکہ یہاں جو کہا وہ جمع مؤنث کے بارہ میں اصل پر ہے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے سعید بن منصور نے مختصر عمرو بن دینار عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے، سعید بن جبیر عنہ سے نقل کیا کہ اگر اپنے سدھائے ہوئے کتے کو تکبیر پڑھ کر بھیجا اور اس نے (شکار میں سے) کھالیا تب نہ کھاؤ اور جس کتے نے مالک کے آنے سے قبل کھالیا گویا وہ عالم نہیں (یعنی صحیح طرح سے سدھایا ہوا نہیں) کیونکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (مُكَلِّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ) (یعنی جو صحیح طور سے سیکھا ہوا ہو وہ شکار میں منہ مارے گا) اور اگر ایسا کر لے تو اسے چاہئے کہ اسے مارے حتیٰ کہ اس عادت کو ترک کر دے، اس سے (حتیٰ یتَرَكَ) کا معنی سمجھ آیا یعنی اپنی یہ عادت ترک کر دے اور مالک کے وہاں پہنچنے تک صبر سے کام لے۔

(و کرہہ ابن عمر) اسے ابن ابوشیبہ نے مجاہد عنہ سے موصول کیا کہتے ہیں اگر کھالیا تو وہ معلم نہیں، ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے اس کی رخصت نقل کی اسی طرح سعید اور عبد الرزاق نے بھی۔ (و قال عطاء الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ابن جریج عنہ کے طریق سے نقل کیا، یہ الفاظ ہیں: (إِنْ أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ وَ إِنْ شَرِبَ فَلَا) باب اول میں اس کے مباحث ذکر ہو چکے۔

5483 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ بَيَانَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ إِنَّا قَوْمٌ نَصِيدُ بِهِذِهِ الْكِلَابِ فَقَالَ إِذَا أُرْسِلَتْ كِلَابُكَ الْمُعْلَمَةُ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ مِمَّا أُمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَإِنْ قَتَلْنَ إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أُمْسَكُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5484، 5485، 5486،

5487 - 7397

8 - باب الصَّيْدِ إِذَا غَابَ عَنْهُ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً (اگر مارا ہوا شکار دو یا تین دن بعد ملا؟)

(عنه) کی ضمیر کا مرجع شکاری ہے۔

5484 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا ثَابِتُ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أُرْسِلَتْ كِلَابُكَ وَسَمَّيْتَ فَأُمْسَكَ وَقَتْلَ فَكُلْ وَإِنْ أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا أُمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَإِذَا خَالَطَ كِلَابًا لَمْ يُدْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهَا فَأُمْسَكْنَ وَقَتْلْنَ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَيُّهَا قَتَلَ وَإِنْ رَسَمْتَ الصَّيْدَ فَوَجَدْتَهُ بَعْدَ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ لَيْسَ بِهِ إِلَّا أَثَرُ سِمِكَ فَكُلْ وَإِنْ وَقَعَ فِي الْمَاءِ فَلَا تَأْكُلْ

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5485، 5486، 5487،

7397 -

5485 وَقَالَ عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ دَاوُدَ عَنْ غَابِرٍ عَنْ عَدِيِّ أَنَّهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، يُرْمَى الصَّيْدَ فَيَقْتَفِرُ أَثَرُهُ الْيَوْمَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ ثُمَّ يَجِدُهُ مَيِّتًا وَفِيهِ سَمُّهُ قَالَ يَأْكُلُ إِنْ شَاءَ

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5486، 5487،

7397 -

ثابت بن یزید سے مراد ابو یزید یصری احوال ہیں کلابا ذی کے مطابق ثابت بن یزید بھی کہا گیا مگر اول اصح ہے عاصم سے مراد ابن سلیمان احوال ہیں۔ (وإن رسمیت الصيد الخ) اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر اس کے تیر کے علاوہ بھی کوئی نشان ہے تب نہ کھائے یہ جیسے سابق میں کہا کہ اگر اس کے کتے کے ساتھ کئی اور کتے بھی شکار مارنے میں شامل ہو گئے تو نہ کھائے، اس بابت فرق یہ ہوگا کہ کتے کے معاملہ میں تو دوسرا کتا اسے مارنے میں شریک رہا مگر نشان کے سلسلہ میں لازم نہیں کہ وہ کسی اور تیر انداز کے تیر کا نشان ہو، دیگر اسباب قاتلہ میں سے ہونا بھی محتمل ہے لہذا اس تردد کے باعث اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، ترمذی، نسائی اور طحاوی کے ہاں عدی بن حاتم

اس کے راوی سعید بن جبیر کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (إذا وجدت سهمك فيه ولم تجد فيه أثر سبع وعلمت أن سهمك قتله فكل منه) رافعی کہتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر وہ زخمی ہو گیا پھر غائب ہوا پھر اسے مرا ہوا پایا تو وہ حلال نہیں، یہی المختصر میں شافعی کی ظاہر نص ہے نووی کہتے ہیں (اس مذکورہ صورت میں) حلال ہونا دلیل کے لحاظ سے اصح ہے بیہقی نے المعروف میں شافعی سے نقل کیا کہ ابن عباس کے قول: (كل ما أضمت و دغ ما أنميت) کی بابت کہا کہ (ما أضمت) سے مراد یہ ہے کہ تمہاری آنکھوں کے سامنے کتے نے شکار کیا اور (أنميت) یعنی نگاہوں سے اوجھل اس کا قتل ہوا، کہتے ہیں میرے نزدیک اس کا غیر جائز نہیں الا یہ کہ نبی اکرم سے اس بارے کوئی حدیث ثابت ہو تب آپ کے فرمان کے مقابلہ میں ہر چیز ساقط ہو جائے گی اور اس کے مقابلہ میں کوئی رائے و قیاس نہ چلے گا، بیہقی کہتے ہیں اب جبکہ یہ حدیث باب ثابت ہو چکی ہے لہذا یہ شافعی کا قول قرار پائے گا (کیونکہ کہہ چکے: إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي کہ کسی مسئلہ میں میرے بعد کوئی صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہوگا)۔

(وإن وقع في الماء الخ) اس کے منبع اکل کا حکم سابق سے اخذ کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں یہ تردد لاحق ہوگا کہ آیا تیرے مارا یا پانی میں غرق ہونے کے سبب ہلاک ہوا؟ اگر ثابت ہو جائے کہ تیر کی وجہ سے موت واقع ہوئی اور پانی میں جب گرامر چکا تھا تب حلال ہے، نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں اگر شکار پانی میں غرق پایا جائے تو بالاتفاق حرام ہے اور رافعی نے تصریح کی ہے کہ اس کا محل تب بنے گا جب (تیر کے) زخم کے باعث حرکت مذبوح تک نہ پہنچا، اگر مثلاً قطع حلقوم جیسی کیفیت ہوگئی تھی تو ذکات پوری ہوئی (یعنی ذبیحہ حلال طریقہ سے ہوا) روایت مسلم کے یہ الفاظ اس کی تائید کرتے ہیں: (فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك) (کہ تم نہیں جانتے کہ پانی نے اسے قتل کیا یا تمہارے تیر نے) تو دلالت ملی کہ اگر جان جائے کہ بالیقین اس کے تیر نے مارا ہے تو حلال ہے۔ (و قال عبد الأعلى الخ) یعنی ابن عبد الأعلى سامی بصری، داؤد، ابن ہند جبکہ عامر، شععی ہیں اسے ابو داؤد نے حسین بن معاذ عنہ سے موصول کیا۔ (فیفتقر) اسی روایت پر ابن بطلال نے اقتصار کیا کشمینی کے ہاں (فیفتقی) ہے (أی یتبع) مسلم اور اصیلی کے ہاں بھی یہی ہے ایک جگہ (فیفتقو) ہے، یہی اوجہ ہے۔

(اليومين والثلاثة) اس میں عاصم بن سلیمان کی روایت میں مذکور: (بعد يوم أو يومين) پر زیادت ہے، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے: (فیغيب عنه الليلة والليلتين) مسلم کی حدیث ابو ثعلبہ میں اسی سند کے ساتھ جس میں معاویہ بن صالح ہیں: (إذا رميت سهمك فغاب عنك فأذركته فكل ما لم ينتن) (یعنی تیر لگنے کے بعد اگر شکار غائب ہو گیا تو ملنے کی صورت میں اگر بدبودار نہیں ہوا تو کھا سکتے ہو) ایک روایت میں ہے کہ اگر تین دن کے بعد ہاتھ لگا تو (كله ما لم ينتن) ابو داؤد کی عمرو بن شعیب کی روایت میں بھی یہی ہے تو غایت حرام یہ مقرر کی کہ بدبودار ہو جائے اگر مثلاً تین دن کے بعد ہاتھ لگا اور ابھی بدبودار نہیں ہوا تو حلال ہے اور اگر مثلاً تین دن سے قبل مل گیا اور بدبودار ہو چکا ہے تو حرام ہے، ظاہر حدیث سے یہی معلوم پڑتا ہے نووی نے جواب دیا ہے کہ (إذا أنتن) کی صورت میں کھانے سے یہ نہی تنزیہی ہے اس بارے باب (صيد البحر) میں بحث آئے گی، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر تیر انداز نے رمی کے بعد تاخیر صید کیا (یعنی اس کی طلب میں متاخر ہوا) پھر اسے پایا تو شروط مذکورہ بالا کے ساتھ حلال ہے اب اس کے غیاب کے سبب کی بابت تحقیق کی ضرورت نہیں کہ ایسا طلب کے ساتھ تھا یا اس کے عدم کے ساتھ، لیکن طلب کیلئے آخری روایت کے

ان الفاظ سے استدلال کیا جائے گا: (فیقتفی أثره) تو دلالت ملی کہ جواب حسب سوال ملا تھا بعض رواۃ نے سوال کا اختصار کیا تو ترک استیصال کے ساتھ اس میں تمسک نہ کیا جائے! صفی طلب میں اختلاف ہے چنانچہ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر ایک ساعت گزر گئی اور اس نے طلب و تلاش شروع نہ کی تو حلال نہیں اور اگر تیر مارنے کے فوری بعد پیچھے گیا اور اسے مردہ حالت میں پالیا تو حلال ہے (کیونکہ ظاہر ہوگا کہ اس کے تیر سے مراد ہے) شافعیہ کا قول ہے کہ پیچھا کرنا ضروری ہے، اشتراط عذو (کہ آیا بھاگتے ہوئے پیچھا کرنا شرط ہے؟) میں دو اقوال ہیں اظہر یہ کہ نارل چلنے کی رفتار سے حتیٰ کہ اگر سرعت سے چلا تو اسے زندہ پایا تو حلال ہے، امام الحرمین کہتے ہیں تھوڑا سا تیز چلنا ضروری ہے تاکہ صورت طلب تحقق ہو، حنفیہ کے ہاں بھی اس جیسا اختلاف ہے۔

علامہ انور باب (إذا غاب الخ) کے تحت لکھتے ہیں حنفیہ نے اس کے جواز کیلئے سات شروط مقرر کی ہیں جو ساری کی ساری سوائے زلیعی کے کہیں مذکور نہیں، حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں زلیعی کے ہاں سات شروط مذکور نہیں تو شاید ضبط میں مجھ سے کچھ گڑبڑ ہوئی یا کتاب کا نام لکھنے میں غلطی کر بیٹھا ہوں۔

9 - باب إِذَا وَجَدَ مَعَ الصَّيْدِ كَلْبًا آخَرَ (اگر شکار کے پاس کوئی اور کتا بھی پایا؟)

5486 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي وَأُسَمِّي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ وَسَمَّيْتَ فَأَخَذَ فَقَتَلَ فَأَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا أُمْسِكَ عَلَى نَفْسِهِ قُلْتُ إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي أَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ لَا أَدْرِي أَيُّهُمَا أَخَذَهُ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ وَسَلَّيْتُهُ عَنْ صَيْدِ الْمُعْرَاضِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فَكُلْ وَإِذَا أَصَبْتَ بِغَرَضِهِ فَقَتَلْ فَإِنَّهُ وَقِيدٌ فَلَا تَأْكُلْ

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5487،

7397 -

10 - باب مَا جَاءَ فِي التَّصْيِيدِ (شکار بطور مشغلہ؟)

ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ سے مقصود اس امر پر تنبیہ ہے کہ شکار کے ساتھ اشتغال ان حضرات کی نسبت جن کا یہی گزران ہے، مشروع ہے اور ان حضرات کیلئے جن کی گزران اس پر نہیں بلکہ اتفاقاً کرتے ہیں کہ شکار چاک سا منے آگیا تو اس کی حیثیت مباح کی سی ہے البتہ جو مجر د لہو و لعب (یعنی شوقی طور پر) کی غرض سے کرتے ہیں تو یہ محل اختلاف ہے بقول ابن حجر اس بارے باب اول میں بحث گزر چکی۔

5487 حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنِي ابْنُ فَضِيلٍ عَنْ بَيَانَ عَنْ غَابِرٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ إِنَّا قَوْمٌ نَتَصِيدُ بِهِذِهِ الْكِلَابِ فَقَالَ إِذَا أُرْسِلَتْ كِلَابُكَ الْمُعَلَّمَةُ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ بِمَا أَسْكَنْ عَلَيْكَ إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَسْكَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ خَالَطَهَا كَلْبٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ (سابقہ)۔ اطرافہ 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، 7397 -

5488 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ حَيَوَةَ وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ حَيَوَةَ بْنِ شَرِيحٍ قَالَ سَمِعْتُ رَبِيعَةَ بْنَ يَزِيدَ الدَّمَشَقِيَّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ عَائِدُ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا ثُعْلَبَةَ الْخُسَيْنِيَّ يَقُولُ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضٍ قَوْمٌ أَهْلُ الْكِتَابِ نَأْكُلُ فِي آيَاتِهِمْ وَأَرْضٌ صَيْدٍ أَصِيدُ بِقَوْسِي وَأَصِيدُ بِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ وَالَّذِي لَيْسَ مُعَلَّمًا فَأُخْبِرُنِي مَا الَّذِي يَحِلُّ لَنَا مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضٍ قَوْمٌ أَهْلُ الْكِتَابِ تَأْكُلُ فِي آيَاتِهِمْ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَ آيَاتِهِمْ فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا ثُمَّ كُلُوا فِيهَا وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضٍ صَيْدٍ فَمَا صَدَتْ بِقَوْسِكَ فَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ كُلْ وَمَا صَدَتْ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ كُلْ وَمَا صَدَتْ بِكَلْبِكَ الَّذِي لَيْسَ مُعَلَّمًا فَادْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ .

(سابقہ نمبر) طرفہ 5478، 5496 -

ابو عاصم عن حیوہ کی عالی سند کے ساتھ اور ابن مبارک عن حیوہ کی نازل سند کے ساتھ ابو ثعلبہ کی حدیث لائے ہیں سیاق ابن مبارک کی روایت کا ہے ابو عاصم کا سیاق مفرد آگے تین ابواب کے بعد آ رہا ہے پانچ ابواب قبل بھی ایک دیگر عالی سند کے ساتھ گزری ہے۔

5489 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَنْفَجْنَا أَرْبَابًا بِمَرِّ الظُّهْرَانِ فَسَعَوْا عَلَيْهَا حَتَّى لَعِبُوا فَسَعَيْتُ عَلَيْهَا حَتَّى أَخَذْتُهَا فَجِئْتُ بِهَا إِلَى أَبِي طَلْحَةَ فَبَعَثَ إِلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ بِوَرِكَهَا وَفَخَذَيْهَا فَقَبِلَهُ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۸)۔ طرفہ 2572، 5535 -

یہی سے مراد قطان ہیں، کتاب الذبائح کے اواخر میں خرگوش کے شکار کا علیحدہ ترجمہ قائم کیا ہے وہاں اس کی شرح ہوگی۔ (لعبوا) لعبوا کے وزن ومعنی پر، نسخہ شمیمی میں (تعبوا) ہے (بورکھا) اکثر نسخوں میں مفرد ہے شمیمی کے نسخہ میں تثنیہ ہے۔

5490 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُثَيْدٍ اللَّهِ عَنْ نَافِعِ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى إِذَا كَانَ بِبَعْضِ طَرِيقِ

مَكَّةَ تَخَلَّفَ مَعَ أَصْحَابٍ لَهُ مُخْرِمِينَ وَهُوَ غَيْرُ مُحْرِمٍ فَرَأَى جِمَارًا وَحِشِيًّا فَاسْتَوَى عَلَى فَرَسِهِ ثُمَّ سَأَلَ أَصْحَابَهُ أَنْ يُنَاوِلُوهُ سَوْطًا فَأَبَوْا فَسَأَلَهُمْ رُمَحَهُ فَأَبَوْا فَأَخَذَهُ ثُمَّ شَدَّ عَلَى الْجِمَارِ فَقَتَلَهُ فَأَكَلَ مِنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبَى بَعْضُهُمْ فَلَمَّا أَدْرَكُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَأَلُوهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّمَا هِيَ طُعْمَةٌ أَطْعَمَكُمْوهَا اللَّهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۷۲۳) اطرافہ 1821، 1822، 1823، 1824، 2570، 2854، 2914، 4149،

5406، 5407، 5491، 5492

5491 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ هَلْ مَعَكُمْ مِنْ لَحْمِهِ شَيْءٌ

(سابقہ ہے اطرافہ 250، 4149، 5406، 5407، 5490، 5492)

حضرت ابوقنادہ کے زیر اشکار کرنے کے قصہ پر مشتمل حدیث، کتاب الحج میں مشروحاً گزر چکی۔

علامہ انور باب (ما جاء في التصيد) کے تحت لکھتے ہیں تصيد: (اردو میں لکھا) شکار کو ہی مشغلہ بنا لینا، الاشباہ والنظائر میں اسے مکروہ قرار دیا گیا ہے، (فاغسلوها ثم كلوا منها) کی بابت کہتے ہیں اس میں امعان نظر کر لیا جائے یہ بعض ادہام کے اعتبار کا مشعر ہے پھر ان کا قول کہ اشیاء میں اصل طہارت ہے، اپنے اطلاق پر نہیں۔

11 باب التَّصِيدِ عَلَى الْجِبَالِ (پہاڑوں پر شکار)

5492 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرُو أَنَّ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَهُ عَنْ نَافِعِ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ وَأَبِي صَالِحٍ مَوْلَى التَّوَانَةِ سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ وَهُمْ مُخْرِمُونَ وَأَنَا رَجُلٌ جَلٌّ عَلَى فَرَسٍ وَكُنْتُ رَقَاءً عَلَى الْجِبَالِ فَبَيْنَا أَنَا عَلَى ذَلِكَ إِذْ رَأَيْتُ النَّاسَ مُتَشَوِّفِينَ لِمَنْ شِئٍ فَذَهَبْتُ أَنْظُرُ فَإِذَا هُوَ جِمَارٌ وَحِشٌ فَقُلْتُ لَهُمْ مَا هَذَا قَالُوا لَا نَدْرِي قُلْتُ هُوَ جِمَارٌ وَحِشٌ فَقَالُوا هُوَ مَا رَأَيْتَ وَكُنْتُ نَسِيتُ سَوْطِي فَقُلْتُ لَهُمْ نَاوِلُونِي سَوْطِي فَقَالُوا لَا نُعِينُكَ عَلَيْهِ فَنَزَلْتُ فَأَخَذْتُهُ ثُمَّ ضَرَبْتُ فِي أَثَرِهِ فَلَمْ يَكُنْ إِلَّا ذَاكَ حَتَّى عَقَرْتُهُ فَاتَيْتُ إِلَيْهِمْ فَقُلْتُ لَهُمْ قُومُوا فَاخْتَمِلُوا قَالُوا لَا نَمْسُهُ فَحَمَلْتُهُ حَتَّى جِئْتُهُمْ بِهِ فَأَبَى بَعْضُهُمْ وَأَكَلَ بَعْضُهُمْ فَقُلْتُ أَنَا أَسْتَوْقِفُ لَكُمْ النَّبِيَّ ﷺ فَأَذَرَكْتُهُ فَحَدَّثْتُهُ الْحَدِيثَ فَقَالَ لِي أَبْقَى مَعَكُمْ شَيْءٌ مِنْهُ قُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ كُلُوا فَهُوَ طُعْمٌ أَطْعَمَكُمْوهَا اللَّهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۷۳۴). أطرافہ 1821، 1822، 1823، 1824، 2570، 2854، 2914، 4149،

5406، 5407، 5490، 5491 -

حضرت ابو قتادہ کی زیر اہم کے شکار والی حدیث، عمرو سے مراد ابن حارث مصری اور ابو النضر، مدنی ہیں نام سالم تھا۔ (و ابی صالح) یہ تو اُمہ کے مولیٰ ہیں ان کا نام نبہان تھا بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے جسے نافع مولیٰ ابو قتادہ کے ساتھ مقرون کیا، واؤدی سے غفلت ہوئی جب گمان کیا کہ ان ابو صالح کے بیٹے صالح تو اُمہ کے مولیٰ تھے تو کہا آخر عمر میں حافظ متغیر ہو گیا تھا تو جنہوں نے اس سے قبل ان سے اخذ کیا جیسے ابن ابو ذعب اور عمرو بن حارث تو انکی روایات صحیح ہیں ابویٰ جیانی نے ذکر کیا کہ ابو احمد نے اپنے نسخہ کے حاشیہ میں (و ابی صالح) کے مقابل لکھا یہ خطا ہے یعنی درست (عن نافع و صالح) ہے، کہتے ہیں ان کا یہ ظن درست نہیں حدیث ہذا نبہان کیلئے محفوظ ہے نہ کہ ان کے بیٹے صالح کے لئے، عبد الغنی بن سعید حافظ نے اس پر توجہ دلائی ان سے اس حدیث کے رواۃ کی بابت سوال کیا گیا تو (عن صالح مولی التوامۃ) کی بابت کہا یہ خطا ہے یہ روایت دراصل نافع اور ابو صالح کے حوالے سے ہے جو صالح کے والد ہیں ان سے اس کے سوا کوئی اور حدیث مروی نہیں تھی اس میں غلطی کر دی، تو اُمہ بعض نسخوں میں تاء کی پیش کے ساتھ ہے عیاض نے محدثین سے نقل کیا کہ درست اس کی تاء کا مفتوح ہونا ہے کہتے ہیں بعض نے ہمزہ کی حرکت واؤ کی طرف منتقل کر دی، ابن تین نے (التوامۃ) بروزن (الحطمة) نقل کیا تو شاید محدثین سے منقول ضمہ کی اصل یہ لفظ ہے، ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ سے اس امر کا جواز ثابت کیا ہے کہ اپنی یا سواری کی کسی غرض و منفعت کے لئے مشقتیں برداشت کی جاسکتی ہیں بشرط کہ مباح اغراض ہوں اور یہ کہ پہاڑوں میں شکار کرنا بھی میدانِ علاقوں میں شکار کی مانند ہے اور (و عر) (یعنی سخت، دشوار گزار اور متوحش جگہ) میں گھوڑا دوڑانا ضرورت کے تحت جائز ہے کوئی اسے اس کی نسبت تعذیب نہ سمجھ لے۔

12 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ﴾ (سمندری شکار حلال ہے)

وَقَالَ عَمْرٌو صَيْدُهُ مَا أَصْطِيدُ وَطَعَامُهُ مَا رَمَى بِهِ وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الطَّافِي حَلَالٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ طَعَامُهُ مَيْتُهُ إِلَّا مَا قَذِرَتْ مِنْهَا وَالْجَرِيُّ لَا تَأْكُلُهُ الْيَهُودُ وَنَحْنُ نَأْكُلُهُ وَقَالَ شُرَيْحُ صَاحِبُ النَّبِيِّ ﷺ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْبَحْرِ مَذْبُوحٌ وَقَالَ عَطَاءٌ أَمَّا الطَّيْرُ فَأَرَى أَنْ يَذْبَحَهُ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ قُلْتُ لِعَطَاءٍ صَيْدُ الْأَنْهَارِ وَقَالَ السَّيْلِيُّ أَصِيدُ بَحْرٌ هُوَ قَالَ نَعَمْ ثُمَّ تَلَا (هَذَا عَذَبٌ فَرَأَتْ سَائِغَ شَرَابِهِ وَهَذَا مِلْحٌ أُحَاجُّ وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِبًا) وَرَكِبَ الْحَسَنُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَلَى سَرَجٍ مِنْ جُلُودِ كِلَابِ الْمَاءِ وَقَالَ الشَّعْبِيُّ لَوْ أَنَّ أَهْلِي أَكَلُوا الضَّفَادِعَ لَأَطَعْتُهُمْ وَلَمْ يَرِ الْحَسَنُ بِالسَّلْحَفَةِ بَأْسًا وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كُلُّ مَنْ صَيْدَ الْبَحْرِ مَا صَادَهُ نَصْرَانِيٌّ أَوْ يَهُودِيٌّ أَوْ مَجُوسِيٌّ وَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فِي الْمَرِي دَبَحَ الْخَمْرَ النَّيْنُ وَالشَّمْسُ

ترجمہ: حضرت عمرؓ نے کہا سمندر کے شکار سے مراد (یعنی قرآن نے جو: صید البحر کہا) وہی اشیاء جو شکار کی جاتی ہیں اور اس کا طعام وہ جسے وہ (سائل پہ) لا پھینکے، ابو بکر طافی کا قول ہے کہ (جو سطح آب پر مر کر ظاہر ہو وہ) حلال ہے ابن عباسؓ نے کہا اس کے طعام سے مراد اس کا مردار ہے مگر جو اس میں سے خراب ہو جائے، جمہور نے کو یہودی نہیں کھاتے مگر ہم کھاتے ہیں، شریح صحابی

کہتے ہیں سمندر کی ہر چیز مذبوہ ہے، عطاء نے کہا (دریائی) پرندے کی بابت میری رائے ہے کہ اسے ذبح کیا جائے بقول ابن جریج میں نے عطاء سے کہا کیا دریاؤں اور سیلابی گڑھوں کا شکار بھی سمندری شکار کی مانند ہے؟ کہا ہاں پھر یہ آیت تلاوت کی: (هَذَا غَدَبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا بَلَحٌ اُجَاجٌ وَ مِنْ كُلِّ نَاسِكُلُونِ لَخُمَا طَرِيًا) (یعنی میٹھے اور کھاری پانی کے سمندر دونوں سے تمہیں تازہ گوشت میسر آتا ہے) حضرت حسن دریائی کتے کے چمڑے سے بنی زین پر بیٹھے، شععی نے کہا اگر میرے گھر والے مینڈک کھانا چاہیں تو میں ضرور انہیں کھلاؤں، حسن بصری نے کچھوے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ابن عباس کا قول ہے کہ سمندری شکار کھالو خواہ اسے کسی عیسائی، یہودی یا مجوسی نے شکار کیا ہو، ابو درداء کہتے ہیں اگر شراب میں مچھلی ڈال دیں اور اس پر دھوپ پڑے تو وہ شراب نہیں رہتی۔

(و قال عمر) یہ ابن خطاب ہیں ان کا یہ قول بخاری نے التاریخ میں موصول کیا اسی طرح عبد بن حمید نے عمر بن ابوسلمہ عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے بھی، کہتے ہیں میں بحرین آیا تو مجھ سے وہاں کے باسیوں نے قذف بحر (یعنی سمندر کے پھینکے مردار) کے بارہ میں پوچھا میں نے کہا کھا سکتے ہو، پھر حضرت عمر کے پاس آیا اور یہ قصہ انہیں بتلایا، کہنے لگے اللہ تعالیٰ قرآن میں کہتا ہے: (أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ) [المائدة: ۹۶] تو صید وہ جو اس میں شکار کیا جائے اور اس کا طعام وہ جو وہ قذف کر دے۔ (و قال أبو بکر) (یعنی صدیق اکبر۔) (الطافی حلال) اسے ابوبکر بن ابوشیبہ، طحاوی اور دارقطنی نے عبد الملک بن ابوشیرین مکرّمہ عن ابن عباس کی روایت سے موصول کیا کہتے ہیں میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت ابوبکر نے کہا تھا: (السّمكة الطافیة حلال) (یعنی سمندر کی سطح پر پائی گئی۔ مری ہوئی۔ مچھلی) طحاوی نے یہ زیادت بھی کی: (لَمَنْ أَرَادَ أَكْلَهُ) اسے دارقطنی نے اسی طرح عبد بن حمید اور طبری نے بھی تخریج کیا، بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے ایسی مچھلی تناول کی، طافی بغیر ہمز کے (طفا یطفو) سے ہے: (إِذَا غَلَا الْمَاءُ وَ لَمْ يَرَسْ) دارقطنی کی ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس عن ابی بکر سے روایت میں ہے کہ اللہ نے تمہارے لئے جو سمندر میں ہے، ذبح کیا پس سب کچھ کھا سکتے ہو، وہ ذکی ہے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے طبری نے ابوبکر بن حفص عن مکرّمہ عنہ سے موصول کیا، آیت: (أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ) کی تفسیر میں، عبد الرزاق نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کرتے ہوئے سمندری شکار کا ذکر کرتے ہوئے کہا: (لا تأکل منه طافیا) اس کی سند میں اُجلج ہے جو کمزور ہیں ابن عباس کی سابق الذکر روایت بھی اسے کمزور ثابت کرتی ہے۔ (و البحرى لا تأکله الخ) اسے عبد الرزاق نے ثوری عن عبد الکریم جزی عن مکرّمہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ ان سے جری کی بابت سوال ہوا تو کہا کوئی حرج نہیں، یہ ایسی شے ہے جسے یہودی مکروہ گردانتے تھے، اسے ابن ابوشیبہ نے بھی کعب عن ثوری سے نقل کیا ان کی روایت میں ہے کہ میں نے ابن عباس سے جری کے بارہ میں پوچھا تو کہا کوئی حرج نہیں یہودی اسے حرام کہتے ہیں مگر ہم کھاتے ہیں، یہ صحیح کی شرط پہ ہے حضرت علی اور ایک جماعت سے بھی یہی منقول ہے، جری جمیع مفتوح کے ساتھ ہے ابن تین کہتے ہیں ایک نسخہ میں زیر کے ساتھ ہے صحاح کا یہی ضبط ہے اس میں رائے ثقیلہ اور مکسور ہے، کہتے ہیں اسے جریّت بھی کہا جاتا ہے (و هو ما لا قشر له) (یعنی جس کی کھال نہ ہو) بقول ان کے ابن حبیب مالکی کہتے ہیں میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں کیونکہ کہا جاتا ہے یہ مسوخ ہے، ازہری نے کہا حریت سانپوں سے مشابہ ایک نوع کی مچھلی ہے بعض نے کہا: (سمک لا قشر له) (یعنی ایسی مچھلی جس کی کھال نہیں) اسے مرماہی بھی

کہا جاتا ہے سلور بھی اسی کی مثل ہے خطابی کہتے ہیں یہ سانپ سے مشابہ مچھلی کی ایک قسم ہے دیگر کہتے ہیں درمیان سے چوڑی اور کناروں سے پتلی ہوتی ہے۔

(و قال شریح الخ) اسے بخاری نے تاریخ میں اور ابن مندہ نے المعروف میں موصول کیا ابن جریج عن عمرو بن دینار اور ابو الزبیر سے انہوں نے شریح جو صحابی رسول ہیں کو سنا کہتے تھے کہ سمندر کی ہر چیز (یعنی جو مخلوقات سمندر میں پائی جاتی ہیں) مذبوح ہے کہتے ہیں میں نے اسکا ذکر عطاء سے کیا تو کہا: (أما الطیر فأری أن تذبحه) (یعنی جہاں تک - سمندری - پرندہ ہے میرا خیال ہے کہ اسے ذبح کر دو) اسے دارقطنی اور ابو نعیم نے الصحابہ میں شریح سے مرفوعاً نقل کیا لیکن موقوف اصح ہے، ابن ابوعاصم نے الاطعمہ میں عمرو بن دینار سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شیخ کبیر سے سنا حلفیہ کہہ رہے تھے کہ سمندر میں کوئی دابہ نہیں مگر اللہ نے اسے بنی آدم کیلئے مذبوح (یعنی حلال) کیا ہے دارقطنی نے عبد اللہ بن سرجس سے مرفوعاً روایت کیا کہ اللہ نے تمام سمندری مخلوق بنی نوع انسان کیلئے حلال کی ہے اس کی سند میں ضعف ہے، طبرانی نے یہ ابن عمر سے مرفوعاً نقل کیا اس کی سند بھی ضعیف ہے عبد الرزاق نے دو جید سندوں کے ساتھ حضرت عمر پھر حضرت علی سے روایت کیا کہ (الحوث کله ذکى) (کہ ہر قسم کی مچھلی حلال ہے)، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہ تعلیق ابوزید، ابن سکین اور جر جانی کے نسخوں سے ساقط ہے اصلی کے نسخہ میں ہے: (و قال أبو شریح الخ) یہ وہم ہے جانی نے اس طرف توجہ مبذول کرائی عیاض نے بھی اضافہ کیا کہ یہ شریح بن ہانی ابو ہانی ہیں مگر درست یہ ہے کہ یہ کوئی اور ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے شریح بن ہانی کے والد صحابی ہیں خود وہ عہد نبوی کے مدرک ہیں مگر (نبی اکرم سے) سماع اور ملاقات ثابت نہیں جہاں تک شریح مذکور ہیں تو بخاری نے التاريخ میں ان کا ذکر کیا اور کہا یہ صحابی ہیں ابو حاتم رازی وغیرہ نے بھی یہی لکھا۔

(و قال ابن جریج قلت الخ) اسے عبد الرزاق نے التفسیر میں بعینہ اسی عبارت کے ساتھ موصول کیا فاکہی نے بھی کتاب مکہ میں عبد المجید بن ابوداؤد عن ابن جریج سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ میں نے ان سے قشیری کے تالاب جو حرم میں ایک بہت بڑا تالاب تھا، کی مچھلیوں کی بابت پوچھا کہ آیا انہیں شکار کیا جاسکتا ہے؟ کہا ہاں پھر میں نے ابن الماء (یعنی بطخ) اور اس کے اشباہ کے بارہ میں پوچھا کہ کیا یہ صید البحر ہے یا صید البر؟ کہا جہاں زیادہ تعداد میں پائے جاتے ہیں اسی طرف منسوب ہوگا، قلات قلت جیسے بحر/بحر کی جمع ہے، چٹان میں نقرہ (یعنی گڑھا) جہاں پانی جمع ہوتا ہے۔

(و رکب الحسن علی سرج الخ) پہلے قول والے حسن کی بابت کہا گیا کہ ابن علی مراد ہیں بعض نے بصری قرار دیا، اول کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ ایک نسخہ میں ہے: (و رکب الحسن علیہ السلام)۔ (الضفادع) ضفدع کی جمع ہے ضد پر زیر اور دال پر زیر اور زیر دونوں پڑھی جاتی ہیں ضام مضموم اور دال مفتوح کے ساتھ بھی بیان کیا جاتا ہے اس میں صفادی بھی ایک لغت ہے ابن تین کہتے ہیں شععی نے یہ بیان نہیں کیا کہ انہیں ذبح کیا جائے گا یا نہیں؟ مالک کا مذہب ہے کہ بغیر تذکیہ کھائے جاسکتے ہیں (یعنی مچھلی کی طرح ان کا شکار کیا جائے) بعض نے خشکی اور تری کے مینڈکوں کا فرق کیا حنفیہ اور ایک روایت شافعی سے بھی یہی ہے کہ تذکیہ ضروری ہے، سلخفاۃ کے بارہ میں جو حسن کا قول ہے اسے ابن ابی شیبہ نے ابن طاووس عن ابیہ سے نقل کیا کہ وہ اس کے اکل میں کوئی حرج خیال نہ کرتے تھے، مبارک بن فضالہ عن حسن سے بھی نقل کیا کہ (لا بأس بها، کُلْهَا) سلخفاۃ کی سین پر پیش، لام مفتوح اور حاء

ساکن ہے جس کے بعد فاء پھر الف پھر ہاء ہے، ہاء کی بجائے ہمزہ بھی جائز ہے اسے ابن سیدہ نے بیان کیا، یہ عبد اوس کی روایت ہے المحکم میں سکون لام اور فتح ہاء بھی محکی ہے سلفیہ بھی منقول ہے اس میں فاء مکسور اور اس کے بعد یائے مفتوح ہے۔

(و قال ابن عباس کل من الخ) کرمانی لکھتے ہیں قدیمی نسخوں میں یہی عبارت ہے بعض میں نصرانی کے لفظ سے قبل (ما صاده) ہے بقول ابن حجر اس تعلیق کو یہ بھی نے سماک بن حرب عن عکرمہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (کُلُّ مَا أُلْقِيَ الْبَحْرُ وَمَا صَيَّدَ مِنْهُ صَادَةٌ يَهُودِيٌّ الْخ) بقول ابن تین اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ان مذکورین کے علاوہ کسی نے یہ شکار کیا تو نہ کھایا جائے بعض حضرات کے نزدیک یہی ہے، ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح عطاء اور سعید بن جبیر سے یہی نقل کیا ایک اور سند کے ساتھ حضرت علی سے مجوس کی شکار کردہ مچھلی کھانے کی کراہت نقل کی۔

(و قال أبو الدرداء الخ) بیضاوی کہتے ہیں ذبح بصریہ ماضی (یعنی معلوم) اور النحر بطور مفعول منصوب ہے کہتے ہیں ہائے ساکن (یعنی مصدر) کے ساتھ بھی مروی ہے بطور ترکیب اضافی، مراد اس کی تطہیر، بقول ابن حجر ازل ہی مشہور ہے یہ اثر لسنی کے نسخہ سے ساقط ہے اسے ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں موصول کیا، حربی لکھتے ہیں: (هذا مری يُغَمَّلُ بالشمام) کہ شراب میں نمک اور مچھلی ڈال کر دھوپ میں رکھ دیا جاتا ہے تو شراب کا ذائقہ (اور صفت اسکار) ختم ہو جاتی ہے ابو بشر دولابی نے الکنی میں یونس بن میسرہ عن ام درداء عن ابی درداء سے نقل کیا کہ انہوں نے (مری النینان) کی بابت کہا اسے سورج نے بدل دیا ہے، ابن ابوشیبہ کے ہاں مکحول عن ابی درداء کے طریق سے منقول ہے کہ مری میں کوئی حرج نہیں اسے آگ اور نمک نے ذبح (یعنی پاک) کر دیا، یہ منقطع ہے اس پر مغلطائی اور ان کے تابعین نے اقتصار کیا وہ بخاری کے اس پر جزم پر معترض ہیں حربی کی کلام پر مطلع نہ ہوئے، قطعاً بخاری کی یہی مراد ہے اس کے کئی دیگر طرق بھی ہیں طحاوی نے اسے بشر بن عبید اللہ عن ابی ادریس خولانی سے نقل کیا کہ ابو درداء مری تناول کر لیتے تھے جس میں شراب بھی ڈالی جاتی تھی، کہتے تھے اسے دھوپ اور نمک نے پاک کر دیا، اسے عبد الرزاق نے سعید بن عبد العزیز عن عطیہ بن قیس سے نقل کیا کہتے ہیں اصحاب ابی درداء میں سے ایک شخص کا دوسرے سے گزر ہوا مری کی بابت اس کے باہمی اختلاف کا ذکر کیا دونوں ابو درداء کے پاس آئے اور اس بارے استفسار کیا کہنے لگے اس کی شراب کو دھوپ، نمک اور مچھلیوں نے ذبح کر دیا (یعنی اس کی صفت اسکا رختم اور ذائقہ متغیر کر کے پاک کر دیا) جزء اسحاق بن فیض میں عطاء خراسانی سے منقول ہے کہ ابو درداء سے مری کے اکل کے بارہ میں سوال ہوا کہنے لگے دھوپ نے شراب کے نشہ کو ختم کر دیا لہذا ہم کھاتے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے! ابوموسیٰ ذیل الغریب میں لکھتے ہیں انہوں نے یہ بات کہہ کر نمک اور سورج کی قوت اور شراب پر ان کے غلبہ بارے تعبیر کیا جنہوں نے اس کا ذائقہ اور بو تبدیل کر دی، نینان کا ذکر کیا نمک کا نہیں کیونکہ مقصود اس کے سوا حاصل ہو جاتا ہے، یہ مراد نہیں کہ صرف اکیلی مچھلیوں نے اسے مخلل کر دیا، کہتے ہیں ابو درداء ان حضرات میں سے تھے جو تخلیل خمر (یعنی شراب میں سرکہ ملا کر اس کی صفت اسکار زائل کرنا) کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے کہتے تھے مچھلی اس آلہ کے ساتھ جس کی طرف مضاف کی گئی شراب کی ضراوت (یعنی اس کے جوش) پر غالب آ جاتی اور اس کی شدت کو زائل کر دیتی ہے جبکہ دھوپ اس کی تخلیل میں موثر ہے تو اس طرح وہ حلال ہو جاتی ہے کہتے ہیں شام کے دیہات والے مری کو شراب کے ساتھ گوندھتے تھے اور کئی دفعہ اس میں وہ مچھلی ڈال دیتے جو نمک کے ساتھ پرورش پاتی اور ابرار ڈالتے (یعنی مسالہ) جسے وہ

صحنا کہتے تھے مری کے اس طریقہ سے ان کا مقصد طعام کو ہضم کرنا ہوتا تھا تو ہر ثقیف و حریف کو اس کی طرف مضاف کر دیتے تاکہ جلانے معده میں زیادت ہو، ابو درداء اور صحابہ کی ایک جماعت اس مری کو کھاتے جو شراب میں تیار کیا جاتا تھا،

بخاری نے اسے صید البحر میں کی طہارت داخل کیا، ان کی مراد یہ ہے کہ مچھلی پاک اور حلال ہے اور اس کی طہارت وحلت اس کے غیر مثلاً نمک کی طرف متجاوز ہو جاتی ہے، یہ ان حضرات کی رائے میں جو تحلیل خمر کے جواز کے قائل ہیں ابو درداء اور ایک جماعت کا یہی قول ہے، ابن اثیر النہایہ میں لکھتے ہیں ذبح (کالفظ) إحلال کے لئے مستعار کیا گیا کہ جیسے ذبح کرنا اکل مذبوہ کو حلال کر دیتا ہے مردار کے سوا اسی طرح ان اشیاء کا شراب میں رکھنا ذبح کے قائم مقام ہے جن کی وجہ سے وہ حلال ہو جائے گی، بیضاوی کہتے ہیں مراد یہ کہ شراب میں مچھلی رکھنے اور دھوپ میں اسے پکانے کے سبب حلال ہو گئی تو یہ اس کے لئے ایسے جیسے حیوان کی نسبت سے ذبح ہے، دیگر اہل علم نے کہا (ذبحتھا) کا معنی ہے: (أبطلت فعلھا) یعنی اس کا فعل ختم کر دیا (یعنی شراب کی صفت اسکا راور بو وغیرہ) حاکم نے علوم الحدیث کی بیسویں نوع میں ابن وہب عن یونس عن ابن شہاب عن ابوبکر بن عبد الرحمن سے ذکر کیا کہ انہوں نے حضرت عثمان کو سنا کہتے تھے شراب سے اجتناب کرو کہ یہ ام الخبائث ہے زہری کہتے ہیں اس حدیث میں ہے کہ شراب میں کوئی خیر نہیں اور جب خرابی پیدا کرے تو اس میں مطلقاً خیر نہیں تو بذریعہ خل اسے طیب بنایا جاسکتا ہے، ابن وہب کہتے ہیں میں نے مالک سے سنا کہتے ہیں میں نے سنا کہ زہری سے شراب کی بابت سوال ہوا جسے ایک منکے میں رکھا جائے اور ساتھ میں نمک اور کئی قسم کی اشیاء رکھ دی جائیں پھر دھوپ میں رکھ دیا حتیٰ کہ وہ مری بن گئی تو زہری نے کہا میں قبصہ کے پاس تھا جب انہوں نے شراب کو مری بنانے سے منع کیا، جب اسے لیا گیا وہ شراب تھی بقول ابن حجر قبصہ کبار تابعین میں سے ہیں ان کے والد صحابی تھے خود وہ بھی عہد نبوی میں پیدا ہوئے لہذا اصحابہ میں بھی شمار کردئے جاتے ہیں، یہ ابو درداء کے اس اثر مذکور کے معارض ہے اور اس کی تفسیر مراد کرتا ہے، مری میم کی پیش اور رائے ساکن کے ساتھ، النہایہ میں الصحاح کی تبع میں رائے مشدد کے ساتھ ضبط مذکور ہے، مری کی طرف نسبت ہے جو مشہور طعم ہے (یعنی کھانے کی ایک ذش) جو البقی نے لحن العامۃ میں نقل کیا کہ عوام راء کو متحرک پڑھتے ہیں جبکہ اصل میں یہ ساکن ہے، دو طرق سے اس کے تحت لشکر خط کے قصہ پر مشتمل حدیث جابر نقل کی ہے۔

5493 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا يَقُولُ غَزَوْنَا جَيْشَ الْخَبَطِ وَأَمَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ فَجَعَلْنَا جَوْعًا شَدِيدًا فَالْقَى الْبَحْرُ حُوتًا مَيِّتًا لَمْ يُرِ مِثْلُهُ يُقَالُ لَهُ الْعَنْبَرُ فَأَكَلْنَا مِنْهُ نِصْفَ شَهْرٍ فَأَخَذَ أَبُو عُبَيْدَةَ عَظْمًا مِنْ عِظَامِهِ فَمَرَّ الرَّائِبُ تَحْتَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۷۷). اطرافہ 2483، 2983، 4360، 4361، 4362، 5494 -

یہی سے مراد قطان اور عمرو سے ابن دینار ہیں، اسی سند و متن کے ساتھ یہ المغازی میں گزر چکی ہے۔

5494 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرُو قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ بَعَثَنَا النَّبِيُّ ﷺ ثَلَاثِمِائَةَ رَاكِبٍ وَأَمِيرُنَا أَبُو عُبَيْدَةَ نَرُصِدُ عَمِيرًا لِقُرَيْشٍ فَأَصَابَنَا جَوْعٌ شَدِيدٌ

حَتَّى أَكَلْنَا الْخَبْطَ فَسُمِّيَ جَيْشُ الْخَبْطِ وَالْقَى الْبَحْرُ حُونَاً يُقَالُ لَهُ الْعَنْبَرُ فَأَكَلْنَا نَصْفَ
شَهْرٍ وَادَّهَنَّا بِوَدَّهِ حَتَّى صَلَحَتْ أَجْسَامُنَا قَالَ فَأَخَذَ أَبُو عُبَيْدَةَ ضِلْعًا مِنْ أَضْلَاعِهِ
فَنَصَبَهُ فَمَرَّ الرَّأِيبُ تَحْتَهُ وَكَانَ فِينَا رَجُلٌ فَلَمَّا اشْتَدَّ الْجُوعُ نَحَرَ ثَلَاثَ جَزَائِرٍ ثُمَّ ثَلَاثَ
جَزَائِرٍ ثُمَّ نَهَاهُ أَبُو عُبَيْدَةَ

(سابقہ)۔ اطرافہ 2483، 2983، 4360، 4361، 4362، - 5493

شیخ بخاری مسند سیفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (کان فینا رجل الخ) المغازی میں گزرا کہ یہ حضرت قیس بن سعد بن
عبادہ تھے۔ (جزائر) جزور کی جمع، یہ محل نظر ہے کیونکہ جزائر تو جزیرہ کی جمع ہے جزور کی جمع جزر آتی ہے تو شاید یہ جمع الجمع ہو یہاں
اس کے ارادے سے غرض قصہ حوت ہے، اس سے سمندری مردار کا جواز اکل مستفاد ہوا، المغازی میں ذکر ہوا تھا کہ اس کے بعض طرق میں
ہے کہ نبی کریم نے بھی اس کے بقایا سے کچھ تناول فرمایا تھا اس سے دلالت تام ہوئی وگرنہ مجرد صحابہ کرام کا کھانا اور وہ تھے بھی حالت
مجاہدت (یعنی بھوک) میں، گواضطرابی حالت قرار دی جاسکتی ہے بلکہ ابو عبیدہ نے صریحاً کہا: (و قد اضطرتهم فكلوا) یہ ابو بکر
عن جابر کی روایت ہے جسے مسلم نے تخریج کیا بخاری کی کتاب المغازی میں بھی یہ طریق گزرا لیکن یہ عبارت ذکر کی: (قال أبو عبیدة
كلوا) ابو عبیدہ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے اولاً تحریم مردار کے عموم پر بناء کی پھر مضطر کیلئے مردار کے اکل کی تخصیص یاد کی جب
وہ غیر باغ و لا عادی ہو تو آخر حدیث سے متین ہوا کہ ان کا حلال ہونا اضطراب کے سبب نہ تھا بلکہ سمندری مردار ہونے کی جہت سے
کیونکہ دونوں کے ہاں اس کے آخر میں ہے کہ پھر جب مدینہ واپس آئے تو اس کا ذکر رسول اکرم سے کیا تو آپ نے فرمایا: (كلوا رزقا
أخرجه الله) اور فرمایا اگر کچھ پاس ہے تو ہمیں بھی کھلاؤ تو بعض کے پاس کچھ تھا جو وہ لے کر آیا اور آپ نے تناول فرمایا، اس سے
واضح ہوا کہ یہ مطلقاً حلال تھا، آنجناب کے اس سے کھالینے کا ذکر واضح انداز میں کیا کیونکہ آپ تو مضطر نہ تھے تو اس سے سمندر کے مردار
کی اباحت ثابت ہوئی چاہے خود مرے یا بذریعہ شکار مرے یہی جہور کا قول ہے حنفیہ سے کراہت منقول ہے، انہوں نے تفریق کی ہے
اس مردار کی جسے سمندر باہر پھینک مارے تو اس وجہ سے موت واقع ہوئی اور اس کی جو بغیر کسی آفت کے اس کے اندر مر گیا، ان کا تمسک
ابو بکر عن جابر کی روایت سے ہے جس میں ہے: (ما ألقاه البحر أو جزره فكلوه و ما مات فيه فطفا فلا تأكلوه) (یعنی
جسے سمندر نکال باہر کرے تو اسے کھا لو اور جس اس میں مر جائے) اسے ابو داؤد نے مرفوعاً بھی بن سلیم طاعنی عن ابو بکر عن جابر سے
روایت کیا پھر لکھا کہ ثوری اور ایوب وغیرہما نے ابو بکر سے یہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے، ایک کزور سند کے ساتھ ابن ابی ذئب کے
حوالے سے ابو بکر عن جابر مرفوعاً مسند ہے ترمذی کہتے ہیں میں نے اس کی بابت بخاری سے سوال کیا تو کہا یہ محفوظ نہیں حضرت جابر سے
اس کے خلاف بھی مروی ہے بقول ابن حجر عسقلانی بن سلیم صدوق ہیں سوئے حفظ کے ساتھ انھیں موصوف کیا ہے، نسائی کہتے ہیں قوی ہیں
یعقوب بن سیفیان نے کہا اگر کتاب سے دیکھ کر حدیث بیان کریں تو ان کی حدیث حسن ہے اور اگر حافظہ کی مدد سے بیان کریں تو کبھی
معروف اور کبھی منکر ہے، ابو حازم کہتے ہیں یہ حافظہ نہ تھے الثقات میں ابن حبان نے لکھا کبھی خطا کرتے تھے، رفع پر ان کی متابعت بھی
کی گئی چنانچہ دارقطنی نے اسے ابو احمد زبیری عن ثوری سے مرفوعاً نقل کیا لیکن کہا کعب وغیرہ نے ان کی مخالفت کی اور اسے ثوری سے موقوفاً

نقل کیا اور یہی درست ہے، ابن ابو ذئب اور اسماعیل بن امیہ سے مرفوعاً مروی ہے مگر یہ صحیح نہیں، موقوف ہی صحیح ہے اور اگر ایسا ہے تو حضرت ابوبکر وغیرہ کا قول اس کے معارض ہے قیاس اس کی حلت کا مقتضی ہے کیونکہ مچھلی اگر خشکی میں مر جائے تو بغیر تذکیہ کئے کھائی جائے گی تو اسی طرح سمندر میں بھی اگر مر گئی تو، (أکلنا منه نصف شهر) سے مستفاد ہے کہ اگر گوشت مُتَن بھی وہ جائے تو کھایا جا سکتا ہے پھر خصوصاً بلادِ حجاز جیسے گرم علاقے میں مگر ممکن ہے انہوں نے نمک لگا دیا ہو اور اسے قدید کر دیا ہو (یعنی دھوپ میں سکھایا ہو) جس کے سبب مُتَن نہ ہوا، کچھ قبل نووی کا قول گزرا کہ مُتَن گوشت کھانے سے نہی تنزیہی ہے ہاں اگر کسی ضرر کا اندیشہ ہو تو پھر حرم قرار پائے گا، یہ جواب ان کے مذہب کے مطابق ہے لیکن مالکیہ نے اسے مطلقاً ہی حرام قرار دیا ہے یہی ظاہر ہے، طانی کی بابت بھی تن کی بابت ان کے کہے قول کی مانند آگے ذکر ہوگا اگر اندیشہ ضرر ہو

اس سے مطلقاً ہر سمندری جانور کے اکل کا جواز ثابت ہوا کیونکہ صحابہ کرام کے پاس کوئی ایسی نص نہ تھی جو عنبر کے ساتھ اسے خاص کرتی ہو اور انہوں نے اسے کھالیا (مگر یہ تو جانتے تھے کہ یہ مچھلیوں کی ایک قسم ہے اور ان کی حلت اللہ نے قرآن میں بیان کی ہے) بعض نے یہی کہا مگر اس کے لئے حادث یہ بات ہے کہ اولاً تو اس کے کھانے کا اقدام اپنے مضطر ہونے کے سبب کیا تھا، اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اول اقدام اسی حیثیت سے تھا کہ وہ صید البحر ہے آخر میں شارعؒ نے وضاحت فرمائی کہ سمندر کا تو مردار بھی حلال ہے، طانی اور غیر طانی کے مابین فرق نہیں کیا، بعض مالکیہ نے احتجاج کیا ہے کہ وہ تو مسلسل کئی ایام اسے کھاتے رہے اگر اس حیثیت سے کھایا ہوتا کہ وہ حالتِ اضطراب میں ہیں تو اس پر مداومت نہ کرتے! کیونکہ مضطر میتہ سے حسب حاجت کھا کر اس سے مجتنب رہے گا اور طلبِ مباح میں لگ جائے گا، بعض علماء نے اس ضمن کی مختلف اخبار و روایات کے درمیان یہ تطبیق دی ہے کہ منہی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا اور ماسوا کو جواز پر، مچھلی کی حلت پر ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں خواہ کسی بھی نوع کی ہو اختلاف اس صورت میں ہے کہ جو (سمندری مخلوق) خشکی کے حیوان کی صورت پر ہو مثلاً آدمی، کتا، خنزیر اور اژدھا تو حنفیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کا قول ہے مچھلی کے سوا ہر

سمندری جانور) حرام ہے اس پر اس حدیث کے ساتھ حجت لی کہ حوت مذکور سمک نہیں کہلاتی مگر یہ محلِ نظر ہے خبر حوت میں نصاً وارد ہوئی ہے، شافعیہ سے اصح منصوص کی بنا پر مطلقاً حلت بھی منقول ہے یہی مالکیہ کا مذہب ہے البتہ ان سے ایک روایت میں خنزیر کا استثناء ہے ان کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) اسی طرح یہ حدیث بھی: (هو الطهور ماؤه والجمل منيته) اسے مالک اور اصحابِ سنن نے نقل کیا اور ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہم نے صحت کا حکم لگایا، شافعیہ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ سمندر کے وہی جانور حلال ہیں جن کی نظیر خشکی کے حلال ہیں اور جو ایسے نہیں وہ نہیں، اصح قول کے مطابق اس سے ایسے جانوروں کا استثناء کیا جو بروجر دونوں میں رہتے ہیں، یہ دو انواع پر ہیں ایک وہ جن کے اکل کے ممنوع ہونے کی بابت کوئی شے وارد ہے جو اسے خاص کرے جیسے مینڈک، احمد نے بھی اس کا استثناء کیا کیونکہ اسے مارنے سے نہی وارد ہے، یہ عبدالرحمن بن عثمان تیمی کی روایت ہے جسے ابو داؤد اور نسائی نے خرّج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ابن ابو عاصم کے ہاں حدیث ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے، اسے طبرانی نے بھی اوسط میں خرّج کیا اس زیادت کے ساتھ کہ ان کا نفیق (یعنی ثرانا) تسبیح ہے اطباء نے بیان کیا ہے کہ مینڈکوں کی دو انواع ہیں ایک بری اور ایک سمندری، بری تو اپنے آکل کو قتل کر ڈالے گا (یعنی زہریلا ہے) جبکہ سمندری نقصان پہنچائے گا، تمساح (یعنی مگر

مجھ) بھی مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ اپنے ناب (یعنی کچیلی کے دانتوں) کے ساتھ حملہ کرتا ہے، احمد سے اس کی بابت ایک روایت ہے اس کی مثل نمکیلے سمندر میں قرش (ایک قسم کی مچھلی جسے کلب البحر کہلاتی ہے جو پانی کے اندر جانوروں کو اپنے دانت سے تلوار کی طرح کاٹ دیتی ہے) ہے محبت طبری کے فتویٰ کے برخلاف، اسی طرح (ثعبان والعقرب والسرطان والسلحفاة) (یعنی اژدھا، بچھو، کیڑا اور کچھو) بھی ان کے استخاث اور ان کے زہر کے سبب لاحق ضرر کی وجہ سے، دوسری نوع ان جانوروں کی جن سے متعلق کوئی مانع وارد نہیں تو یہ حلال ہیں لیکن بشرط مذکور جیسے بظ اور طیر الماء (مرغابی)

بعنوان تنبیہ رقمطراز ہیں کہ مسلم کی ولید بن عبادہ بن صامت کے طریق سے طویل حدیث کے آخر میں ہے کہ وہ حضرت جابر کے ہاں گئے تو ایک کپڑے میں (ملبوس) نماز ادا کر رہے تھے آگے مسجد میں نخمہ کا قصہ بیان کیا یہ بھی کہ وہ بواط کی وادی میں ایک مہم پر نکلے پھر حوض کا قصہ بیان کیا پھر نماز باجماعت کا ذکر پھر بیان کیا کہ ہمیں روزانہ کی بس ایک کھجور ملتی جسے چوستے رہتے، کہتے ہیں پھر نبی اکرم کے ہمراہ وادی الفج میں جا پہنچے دو درختوں کا قصہ ذکر کیا جو نبی اکرم کے حکم سے باہم مل گئے تھے تاکہ آپ کا قضائے حاجت کرتے ہوئے ستر کریں پھر دو قبروں کا واقعہ بیان کیا جن پر آپ نے ایک ایک ٹہنی گاڑی پھر ہم لشکر گاہ آئے تو آپ نے فرمایا اے جابر: (نادِ الوضوء) تو آنجناب کی انگلیوں کے درمیان سے پانی پھونکنے کا قصہ ذکر کیا، کہتے ہیں لوگوں نے آپ سے بھوک کی شکایت کی تو فرمایا عنقریب اللہ تمہیں طعام مہیا کرے گا، کہتے ہیں ہم ساحل پر آئے تو سمندر نے ایک دابہ باہر پھینکا ہم نے آگ جلا کر اسے بھونا اور سیر ہو کر کھایا، ذکر کیا کہ وہ ایک جماعت کے ہمراہ اس کی آنکھ کی جگہ داخل ہو گئے اور اسکی پسلی کی ہڈی کے نیچے سے ایک عظیم الجثہ شخص بغیر سر جھکائے گزر گیا جو ایک بڑے اونٹ پر بٹھا ہوا تھا، اس قصہ کا ظاہر سیاق اس باب میں مذکور قصہ سے مغایرت کو مقتضی ہے جو بھی انہی کی روایت سے ہے حتیٰ کہ عبدالحق الجمع بین المحسنین میں لکھتے ہیں کہ یہ کوئی دیگر قصہ ہے، یہ نبی اکرم کی موجودی میں تھا بقول ابن حجر انہوں نے جو ذکر کیا وہ اس میں نص نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ فاء اس قولی جابر: (فأتینا سيف البحر) میں فیصہ ہو اور یہ کسی محدوف کیلئے معقبہ ہے جس کی تقدیر یہ ممکن ہے: (فأرسلنا النبي ﷺ مع أبي عبیدة فأتینا سيف البحر) تو دو قصے متحد ہو جائیں گے میرے نزدیک یہی رائج ہے اور اصل عدم تعدد ہے، یہاں یہ تنبیہ بھی کی کہ واقعہ نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت ابو عبیدہ کی یہ مہم ۸ھ کے ماہ رجب میں تھی، میرے نزدیک یہ خطا ہے کیونکہ اس روایت میں مذکور ہے کہ اس مہم کا مقصد قریش کے ایک قافلہ کا ترصد تھا اور سن آٹھ میں تو قریش (معادہ حدیبیہ کے تحت منعقد ہونے والی) صلح میں تھے جیسا کہ المغازی میں اس طرف توجہ دلائی، وہاں تجویز کیا تھا کہ یہ صلح سے قبل سن چھ یا اس سے قبل کا واقعہ ہو سکتا ہے اب اس روایت مسلم سے مجھے اپنے اس قول کی تقویت ملی کہ حضرت جابر کہتے ہیں وہ غزوہ بواط میں نکلے ہوئے تھے اور یہ غزوہ سال دوم ہجری میں جنگ بدر کے بعد تھا نبی اکرم دو سو صحابہ کے ہمراہ ایک قافلہ قریش کی سرکوبی کیلئے نکلے تھے جس میں امیہ بن خلف بھی تھا تو بواط پہنچے یہ جبینہ کے پہاڑی علاقے تھے ارض شام کی طرف مدینہ سے چار برد کی مسافت پر، کسی سے مڈھ بھڑنہ ہو سکی اور آپ مدینہ پلٹ آئے تو یا تو ابو عبیدہ کو ان کے ساتھیوں کے ہمراہ اس مذکورہ قافلہ کے ترصد کی غرض سے علیحدہ بھی روانہ کیا، ذکر کردہ قلت وجہ سے بھی اس واقعہ کے قدیم ہونے کا ثبوت ملتا ہے جبکہ آٹھ میں تو فتوحات خیبر وغیرہ کی بدولت خوشحالی آچکی تھی۔

علامہ انور (أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَيْحِ) کے تحت لکھتے ہیں سمندری حیوانات کے ضمن میں شافعی کیلئے استرسال عظیم ہے حتیٰ کہ ان سے نقل کیا گیا کہ سمندر میں جو کچھ ہے سب حلال ہے حتیٰ کہ سمندری آدمی بھی، ان سے ایک روایت میں ہے کہ وہی سمندری حیوانات حلال ہیں جو بری حلال جانوروں کی نظائر ہیں اور وہ بھی کہ خشکی میں ان کی نظیر موجود نہیں (مثلاً مچھلی)، میرا گمان ہے کہ اس میں انہوں نے غیر مقصود عموماً سے تمسک کیا ہے، صید البحر سے ان کے ہاں مراد (مصيد البحر) ہے حنفیہ کہتے ہیں اس سے مراد فعل اصطیاد ہے کیونکہ محرم کو جب احرام کے سبب بر میں فعل اصطیاد سے منع کیا گیا تو ظاہر بات ہے کہ جو سمندر سے اس کے لئے حلال ہے وہی صید ہوا نہ کہ مصید، پھر یہ بھی کہ اللہ نے تمام صید طعام نہیں بنایا بلکہ اس میں سے بعض کو، فرمایا: (وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ) تو سب کو طعام قرار نہیں دیا، اس سے دلالت ملی کہ صید البحر سب کا سب طعام نہیں، (وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الطَّافِي حَالِل) کے تحت لکھتے ہیں میرے ہاں ان کا یہ اثر دس طرق سے ہے اور اس کے سیاق میں اضطراب ہے، طافی وہ جو طبعی موت مراد اس سطح آب پر ظاہر ہوا کسی ظاہری سبب سے جیسے ضرب بالعصا وغیرہ، ہماری دلیل سنن ابی داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابر کی مرفوع حدیث ہے جس میں ہے: (مَامَات فِيهِ وَ طَفَا فَلَآ تَأْكُلُوهُ) ابو داؤد نے اس کا موقوف ہونا صحیح قرار دیا ہے، (وَالْجَرِيث لَا تَأْكُلُهُ الْيَهُودُ وَ نَحْنُ نَأْكُلُهُ) کہتے ہیں ہندی میں جریث کا ترجمہ ہم نہیں جانتے لوگ اسے (جھید کا) کہتے ہیں (شائد یہ جھینگا ہو) مجھے اسکے نوع حوت سے ہونے میں تردد ہے، (وَرَكِبَ الْحَسَنُ عَلٰى سَرَجِ الْخ) کی بابت کہتے ہیں ہمارے ہاں رنگی جانے سے جلود (یعنی تمام حلال و حرام جانوروں کی کھالیں) پاک ہو جاتی ہیں تو اس میں کوئی حجت نہیں، جملۃ الکلام یہ ہے کہ سمندری حیوانات کی حلت بارے بخاری کے پاس صرف یہ آیت قرآنی ہی ہے: (أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَيْحِ) اور اس کی تفسیر تم جان ہی چکے ہو اس کے لئے روح المعانی کا مطالعہ کرو، کوئی مرفوع روایت بھی انہیں نہ مل سکی تو انہی آثار پر اقتصار کیا، (وَإِنْ صَادَهُ نَصْرَانِي) کی بابت لکھتے ہیں کیونکہ ان کی نسبت تو ذبح کرنا مشروط ہی نہیں، (وَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فِي الْمَرِيِّ الْخ) کے تحت کہتے ہیں مری کو ہندی میں گنجی کہا جاتا ہے، ابو داؤد نے ہماری موافقت کی اور لکھا کہ تخلیل خمر جائز ہے بقول شافعی اگر بدون علاج متکثر کی گئی تو جائز ہے ورنہ نہیں، (فَالْقِي الْبَحْرُ حَوْتًا مَيْتًا) کی بابت کہتے ہیں معاملہ یوں نہ تھا بلکہ سمندر نے اسے خشکی پر لا پھینکا اور اس کی موت خشکی پر واقع ہوئی تھی پانی کے عدم کے سبب، تو یہ طافی نہ ہوا۔

13 باب أَكْلُ الْجَرَادِ (ٹڈی کھانا)

جراد فتح جیم اور رائے مخفف کے ساتھ، جرادة کی جمع اس میں مذکر مؤنث برابر ہیں جیسے حماۃ کہا جاتا ہے، یہ جرد سے مشتق ہے کیونکہ کسی شئی پر نازل نہیں ہوتا مگر (جَرْدَةٌ) (یعنی کھا کر کھوکھلا کر دینا) جراد کی خلقت بڑی عجیب ہے اس میں دس حیوانات (کی مشابہتیں) ہیں بعض کا ابن شہر زوری نے اپنے ان اشعار میں ذکر کیا: (لَهَا فَخْذًا بِكَبْرٍ وَسَاقًا نَعَامَةً وَ قَادِمَتَا نَسْرٍ وَ جَوْجُو ضِعْمٍ حَبْتَهَا أَفَاعِي الرَّمْلِ بَطْنًا وَأُنْعَمَتْ عَلَيْهَا حَيَادُ الْخَيْلِ بِالرَّأْسِ وَالْقَمَمِ) (یعنی اس کی رانیں جوان اونٹ کی ناگوں جیسی، پنڈلیاں شتر مرغ کی سی، پنچے گدھ اور سینہ شیر کے سینے جیسا ہے جبکہ پیٹ ریتلے سانپوں سے مشابہ ہے اور سر اور

منہ گھوڑے کی مانند ہے) کہا گیا ہے کہ ان سے ہاتھی کی آنکھوں، بیل کی گردن، بارہ گٹھے کے سینگ اور سانپ کی دم کا ذکر رہ گیا، ان کی دو قسمیں ہیں ایک اڑنے والی اور ایک وثاب (یعنی چھلانگ لگانا)، چٹان میں اندے دے کر چھوڑ دیتی ہیں حتیٰ کہ خشک ہو جاتے اور منتشر ہو جاتے ہیں، کسی کھیت سے ان کا گزر نہیں ہوتا مگر اسے چٹ کر جاتی ہیں، اس کی اصل میں اختلاف ہے کہا گیا کہ (نثرۃ حوت) (یعنی مچھلی کے نسل سے) ہیں تبھی بغیر ذبح کئے کھا لینا جائز ہے، یہ ایک ضعیف حدیث میں وارد ہے جسے ابن ماجہ نے حضرت انس سے مرفوعاً تخریج کیا کہ: (إن الجراد نثرۃ حوت من البحر) حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ حج یا عمرہ کیلئے نکلے تو (رجل من الجراد) (یعنی ٹڈی دل کے ایک گروہ) سے سامنا ہوا ہم نے جوتوں اور کوڑوں سے مارنا شروع کیا، آنجناب نے فرمایا کھالو یہ صید بحر میں سے ہے اسے ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اس کی سند ضعیف ہے اگر صحیح ہوتی تو ان حضرات کیلئے حجت ہوتی جن کے نزدیک اگر محرم اسے مار لے تو اس کے ذمہ کوئی جزا نہیں، جمہور علماء اس کے برخلاف موقف رکھتے ہیں ابن منذر لکھتے ہیں عدم جزاء والی بات ابو سعید خدری اور عروہ نے ہی کہی کعب احبار سے اس بارے اختلاف مذکور ہے! اگر جزاء کا ہونا ثابت ہو تو یہ اس کے بری حیوان ہونے کی دلیل ہوگی، علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ بغیر تذکیہ ان کا کھا لینا جائز ہے البتہ مالکیہ سے اشتراط تذکیہ منقول ہے، اس کی صفت میں اختلاف اقوال ہے (یعنی کیسے تذکیہ کیا جائے) ایک قول ہے سرکاٹ دینے سے بعض نے کہا ہانڈی میں ڈال دیا جائے یا آگ پر رکھ دیا جائے (یعنی بھوننے کیلئے) یہی اس کا تذکیہ ہے، ابن وہب کہتے ہیں اس کا پکڑ لینا ہی تذکیہ ہے، ان میں سے مطرف نے جمہور کی موافقت کی کہ اس کے تذکیہ کی ضرورت نہیں کیونکہ ابن عمر کی ایک حدیث میں ہے: (أَجَلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَ دَسَانِ: السَّمَكُ وَالْجَرَادُ وَالْكَبِدُ وَالطَّحَالُ) (یعنی ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں: مچھلی اور مڈی دل اور جگر اور تلی) اسے احمد اور دارقطنی نے مرفوعاً نقل کیا اور کہا موقوف اصح ہے بہت ہی نے بھی موقوف ہونا راجح قرار دیا البتہ کہا حکم رفع میں ہے۔

5495 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أُوْفَى قَالَ

غَزَوْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَوْ سِتًّا كُنَّا نَأْكُلُ مَعَهُ الْجَرَادَ قَالَ سُفْيَانُ وَأَبُو عَوَانَةَ

وَأِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ ابْنِ أَبِي أُوْفَى سَبْعَ غَزَوَاتٍ

ترجمہ: ابن ابی اوفیٰ کہتے ہیں ہم نبی پاک کے ہمراہ سات یا چھ لڑائیوں میں شریک ہوئے اور ہم آپ کے ساتھ ٹڈیاں کھاتے تھے۔

(عن أبي يعفور) یہ عہدی ہیں نام وقدان تھا بعض نے واقعہ کہا بقول مسلم واقعہ نام اور وقدان لقب تھا، یہ اکبر ہیں ایک اور یعفور اصغر بھی ہیں جن کا نام عبد الرحمن بن عبید تھا دونوں اہل کوفہ میں سے اور ثقہ ہیں اکبر کی بخاری میں دو احادیث ہیں ایک یہی اور دوسری صفۃ الصلاۃ کے ابواب الركوع میں گزری ہے وہاں اس بارے نووی کی کلام کہ یہ اصغر ہیں، ذکر کی مگر درست یہی ہے کہ اکبر ہیں کلابازی وغیرہ کا اسی پہ جزم ہے نووی نے یہ بات کہنے میں ابن عربی وغیرہ کی تبع کی تھی، کلابازی کی بات کی ترجیح اس امر سے ہوتی ہے کہ ترمذی نے اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھا حدیث جراد کے راوی واقعہ نام کے ہیں وقدان بھی کہا جاتا ہے اور یہ اکبر ہیں، یہ امر بھی مؤید ہے کہ ابن ابی حاتم نے اصغر کے احوال میں جزم کے ساتھ لکھا کہ ان کا عبد اللہ بن ابی اوفیٰ سے سماع نہیں۔

(سبع غزوات أو ستا) اکثر کے ہاں یہی ہے اس میں کوئی اشکال نہیں، نسخہ نسخی میں (أو ست) ہے بغیر تنوین کے،

توضیح ابن مالک میں ہے: (سبع غزوات أو ثمانی) اس پر کلام کرتے ہوئے کہا اجمود یہ ہے کہ کہا جائے: (سبع غزوات أو ثمانی) کیونکہ ثمانی کا لفظ اگرچہ جواری کی نظیر ہے اس امر میں کہ تیسرا حرف الف ہے جس کے بعد دو حرف ہیں جن کا دوسرا یاء ہے مگر یہ اس لحاظ سے اس سے جدا ہے کہ جواری جمع ہے جبکہ ثمانی جمع نہیں، رفع و جر میں دونوں کا لفظ ایک جیسا ہے لیکن ثمان کی تنوین تنوین صرف جبکہ جواری کی تنوین تنوین عوض ہے نصب میں دونوں مفترق ہیں، سلسلہ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا کہ اسے بلا تنوین ذکر کرنے میں تین ادجہ ہیں ایک یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہوا اور مضاف اسی حالت پر باقی سمجھا جائے جو قبل از حذف تھی اسی پر شاعر کا یہ شعر ہے: (خمس ذود أو ست غوصت منها)، دوم یہ کہ منصوب کو ربیعہ کی لغت پر بغیر الف کے لکھا جائے، ایک اور وجہ اعرابی ذکر کی جو ثمان کے ساتھ مختص ہے میں نے حدیث کے کسی طریق میں اسے نہیں دیکھا نہ بخاری اور نہ غیر بخاری میں ثمان کے لفظ کے ساتھ، تو معلوم نہیں کیسے اس کا وقوع ہوا، غزوات کی تعداد میں یہ شک شعبہ کی طرف سے ہے مسلم نے بھی شعبہ سے شک کے ساتھ روایت کیا نسائی نے بغیر شک کے چھ کا عدد ذکر کیا ترمذی نے غندر عن شعبہ سے (غزوات) نقل کیا تعداد ذکر نہیں کی۔

(و کننا نأکل معه الجراد) محتمل ہے کہ معیت سے مراد مجرد غزوات میں آپ کی ہمراہی ہونے کا اکل جراد میں! یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے، ثانی پر دال الطب میں ابو نعیم کی روایت میں واقع یہ الفاظ ہیں: (و یا کل معنا) یہ اگر صحیح ہے تو صیری شافعی کی اس بات کا رد کرتی ہے کہ نبی اکرم گوہ کی طرح اس کے کھانے سے بھی (طبعی) کراہت کرتے تھے پھر مجھے صیری کا اس ضمن میں مستند ملا، یہ ابو داؤد کی نقل کردہ حدیث سلمان ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم سے جراد کے بارہ میں پوچھا گیا تو فرمایا: (لا آکله ولا أحرّمه) (یعنی نہ اسے میں کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام کہتا ہوں) درست اس کا مرسل ہونا ہے ابن عدی کے ہاں ثابت بن زہیر کے حالات میں نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے کہ آپ سے گوہ سے متعلق پوچھا گیا تو یہی الفاظ مذکورہ کہے پھر جراد کی بابت سوال ہوا تو بھی یہی فرمایا، یہ ثابت نہیں کیونکہ ثابت کے بارہ میں نسائی کا قول ہے کہ ثقہ نہیں، نووی نے اکل جراد کی حلت پر اجماع نقل کیا لیکن ابن عربی نے شرح ترمذی میں جراد حجاز اور جراد اندلس کے مابین تفرقہ کیا ہے اندلس کے جراد کی بابت کہا کہ نہ کھایا جائے کیونکہ سراسر باعث ضرر ہیں، یہ اگر ثابت ہے تو اس کی وجہ اندلس کے جراد کا زہریلا ہونا ہے باقی ممالک کے جراد ایسے نہیں۔

(و قال سفیان) یہ ثوری ہیں اسے دارمی نے محمد بن یوسف فریابی عنہ سے نقل کیا اس میں ہے کہ ہم نے نبی اکرم کے ہمراہ سات غزوات میں شرکت کی، جراد کھاتے تھے ترمذی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ ثوری سے یہی نقل کیا اور لکھا کہ سفیان بن عیینہ نے بھی ابو یصفور سے اس حدیث کو روایت کیا لیکن (ست غزوات) ذکر کیا، ابن حجر کے بقول احمد نے بھی ابن عیینہ سے جزم کے ساتھ چھ نقل کیا، ترمذی لکھتے ہیں ابن عیینہ نے چھ جبکہ ان کے غیر نے سات کہا ہے، ابن حجر کہتے ہیں شعبہ کی روایت دلالت کنناں ہے کہ ان کے شیخ کو اس بارے شک لاحق تھا تو یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ کبھی قطعیت کے ساتھ سات کہا پھر شک طاری ہوا تو چھ پر جزم کرنے لگے کیونکہ متیقن تھے، اس حمل کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابن عیینہ کا ان سے سماع ثوری اور جواد کے ساتھ مذکور ہوئے، کی نسبت متاخر ہے لیکن ابن حبان کے ہاں ابو ولید شیخ بخاری کی روایت میں: (سبعاً أو ستاً یشک شعبہ) ہے۔

(و أبو عوانة) اسے مسلم نے ابو کامل عنہ سے موصول کیا، اس کا سیاق بھی ثوری کے سیاق کی طرح ہے اسے ہزار نے بھی

بن حماد عن ابو عوانہ کی روایت میں ذکر کیا کبھی (عن أنس یعفور) اور کبھی (عن الشیبانی) کہا، ابو یعفور سے ہونے کی ترجیح کی طرف اشارہ کیا، ایسے ہی ہے جیسا کہ صریحاً گزرا کہ یہ ابوداؤد کے ہاں ہے۔ (و اسرائیل) اسے طبرانی نے عبد اللہ بن رجاء عنہ سے موصول کیا اس کے الفاظ ہیں: (سبع غزوات فکنا نأکل معه الجراد)۔

- 14 باب آئِیَةِ الْمَجُوسِ وَالْمِیْتَةِ (مجوسیوں کے برتن اور مردار؟)

ابن تین لکھتے ہیں ترجمہ کا یہی عنوان تحریر کیا اور اس کے تحت حدیث ابو ثعلبہ نقل کی جس میں اہل کتاب کا ذکر ہے تو شاید مجوسی ان کے نزدیک اہل کتاب میں سے ہیں ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ مجوس کیلئے قائم کیا جبکہ حدیث میں اہل کتاب کا ذکر ہے کیونکہ اس امر پر بناء کی ہے کہ دونوں سے محذور واحد ہے اور وہ ہے نجاسات سے عدم پرہیز، کرمانی لکھتے ہیں یا ایک کو دوسرے پر قیاس کیا ہے یا یہ اعتبار کیا کہ مجوسی دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اہل کتاب ہیں، ابن حجر لکھتے ہیں ان سب سے احسن تو جیہہ یہ ہے کہ (کہا جائے کہ) انہوں نے اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے جو مجوس پر منصوص ہے چنانچہ ترمذی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ثعلبہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم سے مجوسیوں کی ہانڈیوں کی بابت سوال ہوا، فرمایا دھو کر انہیں صاف کر لو اور ان میں پکالو، ایک اور طریق میں ہے ابو ثعلبہ کہتے ہیں میں نے عرض کی ہمارا ان یہود، نصاریٰ اور مجوسیوں سے گزر رہا ہے تو ان کے برتنوں کے سوا کوئی اور نہیں ملے، یہ طریقہ بخاری میں بکثرت مستعمل ہے تو جس طریق کی سند میں کچھ مقال ہوتا ہے ترجمہ میں اسے مدنظر رکھتے ہیں پھر باب میں (مقال سے خالی) طریق نقل کرتے ہیں جس سے (ترجمہ میں ذکر کردہ) حکم بطریق الحاق اخذ کیا جاسکے، مجوس کے برتنوں کا حکم اہل کتاب کے برتنوں کے حکم سے مختلف نہیں کیونکہ علت اگر یہ ہو کہ اہل کتاب کی مانند ان کے ذبیحے بھی حلال ہیں تب کوئی اشکال نہیں یا اگر حلال نہیں تو اس بارے چند ابواب کے بعد بحث آئے گی، تو ان کے برتن جن میں اپنے ذبائح پکاتے اور ہاتھ ڈالتے ہیں تو وہ مردار ڈالے جانے کی وجہ سے نجس ہو گئے تو اہل کتاب بھی اسی طرح ہیں اس اعتبار سے کہ اجتناب نجاست کے ساتھ وہ متدین نہیں پھر وہ تو ان میں خنزیر پکاتے اور شراب وغیرہ ڈالتے ہیں (یعنی مجوسیوں کے برتن اہل کتاب کے برتنوں سے زیادہ نجس نہیں ہو سکتے) ثانی کی تائید ابوداؤد اور بزار کی تخریج کردہ حدیث جابر سے ملتی ہے جس میں کہتے ہیں ہم رسول اللہ کے ہمراہ جہاد میں نکلتے تو مشرکین کے برتن پاتے انہیں استعمال کرتے اور اسے قابلِ عیب نہ سمجھا جاتا، یہ ابوداؤد کے الفاظ ہیں، بزار کی روایت میں ہے: (فَنَغْسِلُهَا وَنَأْكُلُ فِيهَا) (یعنی دھو کر انہیں استعمال کرتے)۔

(و المیۃ) ابن منیر لکھتے ہیں ذکرِ میۃ کے ساتھ تنبیہ کی ہے کہ گدھے جب حرام کر دئے گئے ہیں تو ذکاۃ ان کی بابت مؤثر نہیں تو مردار ہوئے تبھی ان برتنوں کو دھونے کا حکم دیا جن میں ان کا گوشت پکایا گیا تھا (غزوہ خیبر کے موقع پر)۔

5496 - حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ حَيَّوَةَ بْنِ شُرَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي رَبِيعَةُ بْنُ يَزِيدَ الدَّمَشَقِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو ثَعْلَبَةَ الْخُسَنِيُّ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بَارِضٌ أَهْلُ الْكِتَابِ فَنَأْكُلُ فِي آبِئِهِمْ وَبَارِضٌ صَيْدٌ أَصِيدُ بِقَوْسِي

وَأَصِيدُ بِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بَارِضٌ أَهْلَ كِتَابٍ فَلَا تَأْكُلُوا فِي آيَتِهِمْ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدُوا بُدًّا فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا بُدًّا فَاغْسِلُوهَا وَكُلُوا وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكُمْ بَارِضٌ صَيْدٍ فَمَا صَدَتْ بِقَوْسِكَ فَادْكُرِ اسْمَ اللَّهِ وَكُلْ وَمَا صَدَتْ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَادْكُرِ اسْمَ اللَّهِ وَكُلْ وَمَا صَدَتْ بِكَلْبِكَ الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ فَادْكُرْ ذَكَاتَهُ فَكُلْهُ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ طرفہ 5478، - 5488

عالی سند کے ساتھ ابوالغلبہ کی روایت لائے ہیں۔

5497 - حَدَّثَنَا الْمُكَنَّى بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ لَمَّا أُمْسَوْا يَوْمَ فَتَحُوا خَيْبَرَ أَوْقَدُوا النَّيْرَانَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مَا أَوْقَدْتُمْ هَذِهِ النَّيْرَانَ قَالُوا لُحُومِ الْحُمْرِ الْإِنْسِيَّةِ قَالَ أَهْرِيقُوا مَا فِيهَا وَاكْسِرُوا قُدُورَهَا فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَقَالَ نُهْرِيقُ مَا فِيهَا وَنَغْسِلُهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوْ ذَاكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۶۹)۔ اطرافہ 2477، 4196، 6148، 6331، - 6891

یہ بخاری کی ثلاثیات میں سے ہے تیرہ ابواب کے بعد اسکی شرح ہوگی۔

15 باب التَّسْمِيَةِ عَلَى الذَّبِيحَةِ وَمَنْ تَرَكَ مُتَعَمِّدًا

(ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا اور اگر عمدًا اسکا ترک کیا؟)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَنْ نَسِيَ فَلَا بَأْسَ. وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ وَالنَّاسِي لَا يُسْمَى فَاسِقًا، وَقَوْلُهُ ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ ترجمہ: ابن عباسؓ نے کہا جو (تکبیر پڑھنا) بھول گیا تو کوئی حرج نہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: اور تم نہ کھاؤ اس چیز سے جس پہ اللہ کا نام نہیں لیا گیا اور یہ البتہ فسق ہے، اور بھول جانے والے کو تو فاسق نہیں کہا جاتا، اور اس کا قول: اور شیاطین اپنے اولیاء کو پٹی پڑھاتے ہیں کہ تم سے جھگڑا کریں اور اگر تم نے ان کی اطاعت کی تو تم مشرک ہو جاؤ گے۔

(متعمدا) کے ساتھ ناسی سے تفرقہ کی طرف اشارہ کیا کہ جان بوجھ کر جس نے تکبیر نہ پڑھی اس کا ذبیحہ حلال نہیں البتہ اگر کوئی بھول گیا تو حلال ہے ابن عباس کے اثر اور مابعد آیت سے اس حکم کی تقویت کی ہے پھر کہا: (والناسی لا یسمى فاسقا) اس سے اس قولہ تعالیٰ کی طرف اشارہ کیا ہے: (إِنَّهُ لَفِسْقٌ) اس سے استنباط کیا کہ یہ وصف عام کیلئے ہے تو یہ حکم اسی کے ساتھ مختص ہے، ذبیحہ میں عام اور ناسی کے فرق کا قول احمد اور ایک جماعت کا ہے غزالی نے الاحیاء میں اسے قوی قرار دیا اس امر سے احتجاج کرتے ہوئے کہ ظاہر آیت مطلقا ایجاب ہے اسی طرح اخبار بھی اور رخصت پر دال اخبار تعیم کو محتمل ہیں اسی طرح ناسی کے ساتھ اختصاص کو، تو

اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہے تاکہ سب اولہ اپنے ظاہر پر جاری ہوں اور ناسی کو معذور سمجھا جائے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے دارقطنی نے شعبہ عن مغیرہ عن ابراہیم کے طریق سے اس مسلمان کی بابت نقل کیا جو ذبح کرتے وقت تکبیر کہنا بھول جائے، شعبہ عن سفیان عن عمرو عن ابی شعثاء عن مکرّمہ کے طریق سے بھی ابن عباس سے نہی منقول ہے سعید بن منصور نے بھی ابن عیینہ سے اسی سند کے ساتھ اسے ابن عباس سے نقل کیا اس کی سند صحیح ہے اور یہ موقوف ہے مالک نے اسے بلاغا عن ابن عباس کے الفاظ سے نقل کیا دارقطنی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے اسے مرفوعاً روایت کیا، جہاں تک بخاری کا آیت: (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ الْخ) ذکر کرنا ہے تو اس کے گویا ساتھ زجر عن الاحتجاج بہ کا اشارہ کرتے ہیں، ترک تسمیہ کے جواز کے لئے بتاویل آیت اور اسے اسکے غیر ظاہر پر محمول کیا تاکہ یہ وسوسہ شیطانی سے نہ ہو جس کی غرض اللہ کے ذکر سے روکنا ہوتا ہے گویا ابو داؤد، ابن ماجہ اور طبری کی بسند صحیح ابن عباس کی اس آیت کی تفسیر میں منقول روایت مد نظر رکھی جس میں ہے کہ وہ (یعنی اہل جاہلیت) کہا کرتے تھے جس پر اللہ کا نام ذکر کیا جائے اسے نہ کھاؤ اور جس پر ایسا نہ ہوا اسے کھاؤ تو اللہ نے آیت نازل کی: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) ابو داؤد اور طبری نے بھی ایک اور سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ یہودی نبی اکرم کے پاس آئے اور کہا آپ ہمارا مارا ہوا تو کھا لیتے ہیں مگر جسے اللہ نے مارا اسے نہیں کھاتے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی، طبری نے علی بن طلحہ عن ابن عباس سے بھی نقل کیا اور (لمشترکون) تک آیت ذکر کی، معمر بن قنادہ سے اس آیت کی بابت نقل کیا کہ مشرکوں نے ذبیحہ کے بارہ میں یہ جدال کیا تھا، اسباط عن سدی سے بھی یہی نقل کیا ابن جریج سے ناقل ہیں کہ میں نے عطاء سے کہا (فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) کا کیا پس منظر ہے؟ کہا اللہ حکم دیتا ہے کہ طعام و شراب اور ذبیحہ پر اس کا نام ذکر کیا جائے، میں نے کہا اور (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) کا؟ کہا جاہلیت کے بتوں کے نام کے ذبائح سے منع کیا طبری کہتے ہیں جس نے کہا مسلمان اگر ذبح کرتے ہوئے اللہ کا نام ذکر کرنا بھول جائے تو حلال نہیں، اسکا قول شدوذ اور اجماع سے خروج کے سبب بعید عن صواب ہے، کہتے ہیں جہاں تک اللہ کا قول: (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) ہے تو اس سے مراد مردار اور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے، انہوں نے کسی سے اس کا خلاف نقل نہیں کیا

بعض متاخرین نے (وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ) میں اشکال سمجھا ہے کہ یہ ماقبل پر منسوق ہے کیونکہ جملہ اولیٰ طلبیہ اور یہ خبر یہ ہے اور یہ سانخ نہیں، اس قول کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ سیبویہ اور ان کے اتباع محققین نے اسے جائز قرار دیا ہے انہوں نے کثیر شواہد پیش کئے، مانع مدعی ہے کہ یہ جملہ متنافہ ہے ان کے بعض نے کہا حالیہ ہے یعنی نہ کھاؤ اور حال یہ ہے کہ وہ فسق ہے اور فسق سے مراد کی تمیین اس جملہ آیت نے کی: (أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) [الأنعام: ۱۴۵] تو غیر اللہ کے نام پر مذبح کے اکل سے نہی کی طرف زجر راجع ہوئی تو یہ آیت بغیر تکبیر کئے گئے ذبیحہ کے کھانے والے کے فسق میں صریح نہیں اھ، اور شاید یہی وہ قدر ہے جس سے آیت نے تحدید کی، ہم آیت کے مذکور محمول علیہ اور منع مادعاہ کی اس طرح سے بھی توزیع کر سکتے ہیں کہ ایک آیت کو جملہ اور دوسری کو مہینہ قرار دیں کیونکہ کچھ ایسی شروط ہیں جو یہاں موجود نہیں۔

بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِذِي الْحُلَيْفَةِ فَأَصَابَ النَّاسَ جُوعٌ فَأَصْبْنَا إِبِلًا وَغَنَمًا وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُخْرِيَّاتِ النَّاسِ فَعَجَلُوا فَتَصَبُّوا الْقُدُورَ فَدَفَعَ إِلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَأَمَرَ بِالْقُدُورِ فَأُكْفِئَتْ ثُمَّ قَسَمَ فَعَدَلَ عَشْرَةَ مِنَ الْغَنَمِ بِبَعِيرٍ فَتَدَكَّرَ مِنْهَا بَعِيرٌ وَكَانَ فِي الْقَوْمِ خَيْلٌ يَسِيرَةُ فَطَلَبُوهُ فَأَغْيَاهُمْ فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ اللَّهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا نَدَّ عَلَيْكُمْ فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا قَالَ وَقَالَ جَدِّي إِنَّا لَنَرْجُو أَوْ نَخَافُ أَنْ نَلْقَى الْعَدُوَّ غَدًا وَلَيْسَ مَعَنَا مُدَى أَفْتَذْبَحُ بِالْقَصَبِ فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنُّ وَالظُّفْرُ وَسَاخِرٌ كُمْ عَنْهُ أُمَّا السِّنُّ عَظُمُ وَأُمَّا الظُّفْرُ فُمُدَى الْحَبَشَةِ

(سابقہ)۔ اطرافہ 2488، 2507، 3075، 5503، 5506، 5509، 5543، 5544

سعید بن مسروق سفیان ثوری کے والد ہیں، صحیحین میں اس حدیث کا مدار انہی پر ہے۔ (عن جدہ رافع بن خدیج) اکثر اصحاب سعید نے ان سے یہی ذکر کیا جیسا کہ کتاب الصيد والذبائح کے اواخر میں ذکر ہوگا ابوالاحوص نے: (عن سعید عن عبایہ عن أبيه عن جدہ) ذکر کیا، قدما کی کتب رجال میں رفاعہ بن خدیج کا کوئی تذکرہ موجود نہیں صرف ان کے بیٹے عبایہ کا ہے ہاں البتہ ابن حبان نے ثقات تابعین میں انہیں شمار کیا ہے لکھتے ہیں ابو خدیج کثیف، ابوالاحوص کی اسناد میں اس زیادت پر حسان بن ابراہیم کرمانی نے سعید سے روایت کرتے ہوئے متابعت کی ہے اسے یہ بھی نے تخریج کیا اسی طرح لیث بن ابوسلمہ عن ابی سلیم نے بھی اسے عبایہ سے (عن أبيه عن جدہ) روایت کیا، اسے دارقطنی نے العلل میں ذکر کیا، لکھتے ہیں مبارک بن سعید ثوری نے بھی اپنے والد سے یہی نقل کیا، تعاقب کیا گیا ہے کہ طبرانی نے اسے مبارک کے طریق سے تخریج کیا ہے مگر سند میں (عن أبيه) ذکر نہیں کیا تو شاید اس ضمن میں مبارک پر اختلاف کیا گیا ہے، دارقطنی ایسے نہیں جو اس فن میں جزافا (یعنی ظن و تخمین سے) بات کریں، لیث بن ابی سلیم کی روایت طبرانی کے ہاں ہے دارقطنی حسان بن ابراہیم کے طریق سے غافل رہے جیانی کہتے ہیں بخاری نے حدیث رافع ابو الاحوص کے طریق سے نقل کرتے ہوئے: (عن سعید بن مسروق عن عبایہ بن رافع عن أبيه عن جدہ) ذکر کیا یہی اکثر رواۃ کے ہاں ہے ابن سکین کے نسخہ میں صرف فربری کے ہاں (عن أبيه عن جدہ) ساقط ہو گیا، میرا خیال ہے یہ ابن سکین نے اپنے تئیں اصلاح کی ہے کیونکہ ابن ابوشیبہ نے ابوالاحوص سے اس کی تخریج کی اور (عن أبيه) کا اثبات کیا پھر ابوبکر (یعنی ابن ابوشیبہ) نے کہا اس سند میں سوائے ابوالاحوص کے کسی نے (عن أبيه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا، باب (التسمیۃ علی الذبیحۃ) میں ابوالاحوص کے تابعین کا ذکر گزرا ہے پھر جیانی نے عبد الغنی بن سعید حافظ عصر کا یہ قول نقل کیا کہ بخاری نے مسد عن ابی احوص کے طریق سے یہ حدیث درست طور پر تخریج کی ہے یعنی (عن أبيه) کا اسقاط کر کے، کہتے ہیں بخاری کے بعد یہی معمول بہ اصول ہے کہ اگر حدیث میں (کوئی اس قسم کی) خطا واقع ہو جائے تو (لا یعول علیہ) (یعنی اسے ممتد نہ سمجھا جائے) بقول ان کے یہ صرف نقص میں ہے نہ کہ زیادت میں تو خطا حذف کر دی جائے گی جیانی لکھتے ہیں عبد الغنی نے ابن سکین کے نسخہ میں اس واقع پر یہ گمان کرتے ہوئے مذکورہ کلام کی کہ یہ

بخاری کا فعل ہے حالانکہ ایسا نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اکثر ناقلین صحیح بخاری نے (عن ابیہ) کا واسطہ ذکر کیا ہے۔

(کنامع النسبی الخ) سفیان ثوری نے اپنے والد سے (من تھامہ) کا اضافہ بھی ذکر کیا یہ الشرح میں گزری، یہ مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ نہیں (جو مدینہ سے چھ میل کی مسافت پر ہے) کیونکہ وہ تو مدینہ یا شام سے مکہ جانے کے راستے پر ہے اور یہ طائف اور مکہ کے درمیان ذات عرق سے قریب ایک مقام ہے ابو بکر حازی اور یاقوت کا اسی پر جزم ہے قالسی اور نووی نے لکھا کہ میقات مدینہ والا ذوالحلیفہ مراد ہے کہتے ہیں یہ تب کا واقعہ ہے جب آپ سن آٹھ میں طائف سے واپس مدینہ آرہے تھے، اور تھامہ بلا وجہ کے ہرثبہ شہر و مقام کو کہتے ہیں تھم یعنی شدت حرار و رکود الریح (یعنی ہوا کا ساکن ہونا) کے سبب یہ نام پڑا بعض نے تغیر ہوا کہا۔

(فأصاب الناس جوع) صحابی نے یہ بات غنیمت کے ان اونٹوں اور بکریوں کو ذبح کرنے میں عذر کے بطور ذکر کیا۔ (فی أخریات الخ) آخری کی جمع، ابواحوص کی روایت میں ہے: (فی آخر الناس) آپ ایسا لشکر کی صیانت و حفاظت کیلئے کیا کرتے تھے کہ اگر آگے آگے ہوتے تو خدشہ تھا کہ کچھ ضعیفاء لشکر سے کٹ جائیں، لوگ آپ کی مرافقت کے سخت حریص تھے تو ساتھ (یعنی لشکر کے پچھلے حصہ) میں آپ کی موجودی ان ضعیفاء (یعنی جوست سوار یوں پر ہیں) کی ہمدردی کی غرض سے تھا کہ پھر تیز رفتار سوار یوں والے بھی آپ کی خاطر ذرا راست رفتار سے چلیں گے۔

(فعجلوا فنصبوا القدور) یعنی بھوک کی وجہ سے غلٹ سے کام لیا اور اس مالی غنیمت کو جلدی سے ذبح کر کے ہانڈیاں چڑھا دیں، داؤد بن عیسیٰ عن سعید کی روایت میں (قبل أن یقسم) بھی ہے الشرح میں علی بن حکم عن ابوعوانہ سے: (فعجلوا و ذبحوا و نصبوا القدور) مروی ہے، ثوری کی روایت میں ہے: (فأغلقوا القدور)۔ (فأمر بالقدور فأکفئت) یہاں دو جگہ اختلاف اقوال ہے ایک یہ کہ ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دینے کا سبب کیا تھا اور دوم یہ کہ آیا گوشت تلف کر دیا گیا تھا یا نہیں؟ اول کی بابت عیاض لکھتے ہیں وہ دار الاسلام پہنچ چکے تھے اور یہ ایسا محل و مقام تھا کہ تقسیم سے قبل غنیمت میں سے کچھ استعمال کر لینا جائز نہ تھا تقسیم سے قبل کچھ مال غنیمت استعمال کر لینے کا جواز تب ہوتا ہے جب ابھی دار الحرب میں ہوں، کہتے ہیں یہ سبب ہونا بھی محتمل ہے کہ ان اونٹوں اور بکریوں کو نہب (یعنی لوٹا تھا) کیا تھا، اعتدال سے اور بقدر ضرورت اخذ نہ کیا تھا، کہتے ہیں ایک اور حدیث میں اس پر دال کچھ مذکور ہے، ان کا اشارہ ابو داؤد کی عاصم بن کلیب عن ابیہ کے حوالے سے مخرج روایت کی طرف ہے کلیب خود بھی صحابی ہیں اور اس روایت کو ایک انصاری صحابی سے بیان کیا ہے، کہتے ہیں لوگوں کو ایک مرتبہ سخت بھوک نے آگھیرا ایک ریوڑ ملا جسے زبردستی پکڑ لیا ابھی ہماری ہانڈیاں اہل ریں تھیں کہ نبی اکرم گھوڑے پر سوار وہاں پہنچ گئے اور اپنی کمان کے ساتھ ہانڈیاں الٹا دیں پھر گوشت کو خاک آلود کرنے لگے اور فرمایا لوٹ کا گوشت مردار سے زیادہ حلال نہیں، تو اس سے دلالت ملی کہ اس واقعہ میں بھی یہ معاملہ اس لئے کیا کہ استقبال سے کام لیا تھا جو ان کے قصد کا نفیض تھا، یہ ایسے ہی جیسے قاتل کو (مقتول کی) میراث لینے سے منع کیا گیا ہے، ثانی کی بابت نووی لکھتے ہیں ہانڈیاں الٹا دینے سے مقصد بطور سزا شور بہ کا اٹلاف تھا گوشت کو تلف نہ کیا گیا تھا کیونکہ اضاعت مال سے آپ نے منع فرمایا ہے اور یہ غانمین کا مال ہی تھا پھر یہ بھی کہ پکانے کے جرم کا ارتکاب تمام مستحقین غنیمت نے نہ کیا تھا بعض پکانے میں شریک بھی نہ تھے اور بعض ان میں سے نمس کے حقدار تھے، اگر کہا جائے کہیں منقول نہیں کہ گوشت اٹھا کر مغنم لایا گیا، ہم کہیں گے یہ بھی تو منقول نہیں کہ اسے تلف یا جلا

دیا گیا لہذا قواعد کے موافق تاویل کرنا پڑے گی، بقول ابن حجر اس کا رد ابو داؤد کی جید الاسناد حدیث کرتی ہے اگرچہ راوی صحابی کا نام مذکور نہیں مگر یہ ضار نہیں باقی سند کے رجال مسلم کی شرط پر ہیں، یہ نہ کہا جائے کہ گوشت خاک آلود کرنے کا مطلب اس کا اتلاف نہیں کیونکہ بعد ازاں اسے پانی سے دھو کر صاف کرنا ممکن تھا کیونکہ سیاق اس امر کا مشعر ہے کہ آپ کا مقصد ان کے اس فعل سے زجر میں مبالغہ تھا اگر آپ اس طرح کی کاروائی فرماتے کہ کچھ دیر بعد اس سے انتفاع کر لیا جائے تو یہ کبیر زجر نہ ہوتا تو اسے (وقتی طور پر) خراب کر دینا جبکہ انہیں سخت بھوک لگی ہوئی تھی ابلیغ فی الزجر تھا، مہلب نے بعید بات کہی کہ آپ کی طرف سے یہ کاروائی اس سزا کے طور پر تھی کہ انہوں نے آپ کو لشکر کے آخر میں چھوڑ دیا اور خطرہ تھا کہ دشمن کوئی نقصان نہ پہنچا دیں، اس کا رد و تعاقب کیا گیا ہے کہ نبی اکرم نے اپنی مرضی سے ایسا کیا تھا جیسا کہ اس کی تقریر گزری پھر ظن و تخمین کی کیا ضرورت ہے جبکہ حدیث میں سبب واضح طور پر مذکور ہے، اسماعیلی کہتے ہیں آنجناب کا ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم ممکن ہے اس وجہ سے ہو کہ بقیہ مستحقین کا خیال کئے بغیر ذاتی استعمال میں استعمال سے کام لیا، ایسے جانور کو ذبح کرنا جو ذاتی ملکیت میں نہیں اس کی نسبت تذکیہ کا باعث نہیں اور یہ باعث بھی ممکن ہے کہ انہوں نے اس سے قبل کہ اسے تقسیم کیا جائے اور نمس نکالا جائے پکالیا تو بطور زجر و توبخ اس طعام کے تناول سے روک دیا جس کی طرف سبقت لے گئے تھے تاکہ آئندہ کیلئے سبق ہو، انہوں نے ثانی احتمال کو ترجیح دی اور اول کو اس امر کے ساتھ مزیف کیا کہ اگر یہ ہوتا تو اس بدو کے اونٹ کا کھانا حلال نہ ہوتا جسے ایک صحابی نے تیر مار کر گرا دیا تھا کیونکہ سب نے تو انہیں تیر چلانے کی اجازت نہ دی تھی حالانکہ ان کا رمی اس کی نسبت ذکاۃ تھا جیسا کہ نفس حدیث میں اس بابت نص ہے بخاری معنائے اول کی طرف مائل ہیں اور اسی پر ترجمہ باندھا جیسا کہ ابواب الاضاحی کے اواخر میں آئے گا اسماعیلی نے جو قصہ بعیر کے ساتھ الزامی جواب دیا اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ تیر انداز نے نبی پاک اور صحابہ کرام کی موجودی میں تیر چلایا تو یہ ان کی طرف سے اس کاروائی کی اجازت و تقریر ہوئی ان کا سکوت ان کی رضا کی دلیل تھا بخلاف اس واقعہ کے کہ انہوں نے تو آنجناب اور باقی صحابہ کی آمد سے قبل ہی ذبح کر کے پکنے کیلئے چڑھا دیا لہذا دونوں میں فرق ہے۔

(ثم قسم الخ) یہ اس امر پر محمول ہے کہ اس زمانہ میں ایک اونٹ کی قیمت دس بکریوں کے مساوی تھی تو شاید اونٹ کم تعداد میں تھے یا نفیس تھے جبکہ ریوڑ کثیر و ہزہل تھا اس طور کہ دس بکریوں کی قیمت ایک اونٹ کے برابر تھی، یہ قربانی سے متعلق قاعدہ کے مخالف نہیں جو یہ ہے کہ ایک اونٹ سات بکریوں کے مساوی ہے کیونکہ غالباً دونوں کا قیمت کے لحاظ سے باہمی فرق یہی تھا، جہاں تک اس تقسیم کا تعلق ہے تو یہ واقعہ عین ہے تو محتمل ہے کہ مذکورہ تعدیل نفاسات اہل کی وجہ سے ہو، غنم میں ایسا نہیں، مسلم کے ہاں حضرت جابر کی حدیث صریح فی الحکم ہے جس میں کہا گیا ہمیں نبی اکرم نے حکم دیا کہ (قربانی کے ضمن میں) اونٹ اور گائے میں سات سات افراد شریک ہو جائیں، ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ ہم ایک سفر میں نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ قربانی کی عید آگئی: (فاشتر کنا فی البقرة تسعة و فی البدنة عشرة) (یعنی گائے میں نو اور اونٹ میں دس افراد شریک ہوئے) اسے ترمذی نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اسی حدیث رافع کے ساتھ اس کی تقویت کی اس ضمن میں متحریر یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ اونٹ سات کے مساوی ہے الا یہ کہ نظر سے حرج و مرج کے لحاظ سے کوئی عارضہ پیش آجائے تب اس کے لحاظ سے حکم متغیر ہو جائے گا، اس کے ساتھ اس بارے میں وارد تمام روایات باہم متطابق ہو جائیں گی پھر اس تقسیم کی نسبت ظاہر یہ ہے کہ یہ ان اونٹوں اور بکریوں کے ماسوا کی تھی جنہیں اولاً پکالیا گیا تھا

پھر نبی اکرم کے حکم سے انڈیل دیا، یہ بھی محتمل ہے اگر تعدد واقعہ ہے، کہ ابن عباس نے جس واقعہ کا ذکر کیا اس میں گوشت تلف کر دیا گیا ہو کیونکہ پکانے کی غرض سے ان کی بونیاں بنائی گئی تھیں اور اس حدیث رافع میں مثلاً یہ بکریاں صحاح تھیں (یعنی بغیر بونیاں بنائے سالم پکائی جا رہی تھیں) تو جب شور بہ بہا دیا گیا تو انہیں مغنم کی طرف ضم کر دیا گیا تاکہ اولاً تقسیم ہوں پھر ہر کوئی اپنے حصہ میں آیا گوشت پکائے تو شاید اسی وجہ سے ان بکریوں کی قیمت گر گئی تھی (لہذا اس بمقابلہ ایک اونٹ قرار دیا)۔

(خیل یسیرہ) اس اِتّاع کا سبب ذکر کیا کہ اگر گھڑ سوار زیادہ ہوتے تو اسے گھیر لیتے، ابواحوص کی روایت میں ہے: (ولم یکن معہم خیل) یعنی زیادہ نہ تھے یا ایسے جو اچھی طرح بھاگ سکیں تو یہ صفت فی الخیل کی نفی ہے نہ کہ اصل خیل کی، تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو۔ (فأھوی إلیہ رجل) نام معلوم نہ ہو سکا۔ (لھذہ البھائم) ثوری اور شعبہ کی مذکورہ روایتوں میں ہے: (لھذہ الإبل) بعض شراح مصابیح نے لکھا کہ یہ لام (من) کے معنی کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اسم (ان) کے نکرہ ہونے سے بعضیت مستفاد ہے۔ (أوبد) آبدۃ کی جمع ای (غریبۃ) کہا جاتا ہے: (جاء فلان بآبدۃ) یعنی کسی قابل نفرت فعل یا قول کا اصدار کیا، کہا جاتا ہے: (أبد یأبد أبوداً) باء پر پیش اور زیر دونوں درست ہیں اسی طرح (تأبدت) بمعنی (توحشت) یعنی ان کیلئے توشش ہے۔ (فما ند علیکم الخ) روایت ثوری میں ہے: (فما غلبکم منها) ابوالاحوص کے ہاں ہے: (فما فعل منها هذا فافعلوا مثل هذا) عمر بن سعید بن مسروق کی اپنے والد سے روایت میں ہے: (فاصنعوا به ذلك وکلوه) اسے طبرانی نے تخریج کیا، اس سے تیر کے ساتھ شکار کئے گئے جانور کے اکل کا جواز ملا چاہے جسم کے کسی بھی حصہ میں لگے بشرط کہ وہ بدکا ہوا ہو۔ (وحشیا أو متوحشاً) اس بارے آٹھ ابواب کے بعد بحث آئے گی۔ (وقال جدی) عبدالرزاق نے ثوری سے اپنی روایت میں (یا رسول اللہ) کا بھی اضافہ کیا، یہ صورتہ مرسل ہے کیونکہ عبایہ بن رفاعہ زمان قول کے مدرک نہیں، ظہر روایات یہ ہے کہ عبایہ نے یہ اپنے دادا سے نقل کیا ہے، شعبہ کی (عن جدہ) سے روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: (یا رسول اللہ) عبایہ نے یہ اپنے دادا سے نقل کیا ہے۔ (قال قلت یا رسول اللہ) یہی ابواحوص کے ہاں ہے۔

(أو نخاف) یہ راوی کا شک ہے تعبیر بالرجاء میں ان کی لقائے عدو پر حرص کی طرف اشارہ ہے کیونکہ فضیلت شہادت یا غنیمت کی امید ہوتی تھی، خوف کے ساتھ تعبیر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ انہیں پسند نہ تھا کہ اچانک دشمن حملہ آور ہو جائے، ابواحوص کی روایت میں جزم کے ساتھ یہ عبارت ہے: (إنا نلقى العدو غدا) شاید کسی باوثوق ذریعہ نے خبر دی ہو یا قرآن سے اندازہ لگایا ابونعیم کے ہاں یزید بن ہارون عن ثوری سے مستخرج علی مسلم روایت میں ہے: (إنا نلقى العدو غدا وإنا لنرجو) تو متعلق رجا کا حذف کیا شاید غنیمت مراد ہے۔

(ولیسست معنا مدی) مدیۃ دالہ ساکن کے ساتھ، کی جمع یہ نام اس لئے پڑا کہ مدی الحیوان یعنی اس کی عمر قطع کر ڈالتی ہے ان کے قول: (نلقى العدو و لیسست معنا مدی) کے مابین ربط یہ ہے کہ محتمل ان کی مراد ہو جب دشمن سے مڈھ بھڑ ہوگی تو (امید ہے کہ) غنائم حاصل کریں گے جنہیں ذبح کرنے کی ضرورت پڑے گی، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ چونکہ دشمن سے سامنا ہے لہذا تقویت لینے کیلئے برائے طعام ذبح کی ضرورت ہے، اس کی تائید ماسبق غنم وابل کی ان کے مابین تقسیم سے ہوئی تو ذبح کے جانور ان

کے پاس موجود تھے تو برا سمجھا کہ تلواروں کے ساتھ ذبح کریں تاکہ دھاریں خراب نہ ہو جائیں جبکہ ان کی ضرورت بھی سخت ہے تو ان کی طرف سے مجزی آلات کی بابت استفسار کیا، یہی مدیہ اور قصب و نحوہ میں حصر کرنے کی وجہ ہے جبکہ مدیہ کے معنی میں جو آلہ ہو سکتا ہے مثلاً تلوار وہ امکان میں تھا، ایک دیگر حدیث میں ہے: (إنکم لا قو العدوّ غدأ و الفطر أقوی لکم)۔

(أفندیخ بالقصب) اس بارے میں دو ابواب کے بعد بحث ہوگی۔ (ما أنهر الدم) یعنی جو آلہ بھی خون بہا دے اور کثرت سے اس کا جریان کر دے (اسکا استعمال جائز ہے) نہر میں پانی کے جریان کے ساتھ تشبیہ دی، عیاض کہتے ہیں روایات میں یہ راء کے ساتھ مشہور ہے ابو ذر حشی نے زاء کے ساتھ ذکر کیا اور کہا یہ بمعنی الرفع ہے اور یہ غریب ہے، ماموصلہ موضع رفع میں بالابتداء اور اس کی خبر (فکلوا) ہے تقدیر یہ ہے: (ما أنهر الدم فهو حلال فکلوا) اس کا شرط یہ ہونا بھی محتمل ہے ابواسحاق عن ثوری کی روایت میں ہے: (کل ما أنهر الدم ذکاة) اس میں ماموصلہ ہے۔

(و ذکر اسم اللہ) یہاں یہی واقع ہے مسلم میں بھی یہی ہے (علیہ) کے حذف کے ساتھ، بخاری کی الشکرہ والی روایت میں یہ لفظ ثابت ہے، شرح مسلم میں نووی کی کلام موہم ہے کہ یہ بخاری میں موجود نہیں چنانچہ لکھا تمام نسخوں میں یعنی مسلم کے، یہی ہے اور اس میں محذوف ہے ای (ذکر اسم اللہ علیہ أو معہ) ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ہے: (و ذکر اسم اللہ علیہ) گویا ایسے بخاری کی کتاب الذبائح میں نہیں جان پائے تو ابو داؤد کی طرف منسوب مذکور کیا اگر بخاری سے اس کا استحضار ہوتا تو اس کے ذکر کی تصریح سے عدول نہ کرتے، اس میں اشتراط تسمیہ ہے کیونکہ اذن کو دو امر کے مجموع پر معلق کیا ہے: انہار اور تسمیہ، اور دو اشیاء پر معلق کی نسبت اکتفاء نہیں کیا جائے گا مگر ان دونوں کے مجتمع ہونے کے ساتھ، ایک کے انتفاء سے وہ منقشی ہو جائے گا، اشتراط تسمیہ بارے بحث پہلے باب میں گزر چکی آگے بھی آرہی ہے۔

(لیس السن والظفر) لیس کے ساتھ استثناء منصوب ہے پیش بھی جائز ہے (أی لیس السن والظفر مباحاً أو مُجْزِئاً) ابواحوص کی روایت میں ہے: (ما لم یکن سن أو ظفر) عمر بن عبید کی روایت میں ہے: (غیر السن والظفر) داؤد بن عیسیٰ کی روایت میں ہے: (إلا سناً أو ظفراً)۔ (و سأحدثکم الخ) غیر ابو ذر کے ہاں ہے: (و سأخبرکم) اس بارے آگے باب: (إذا أصاب قوم غنیمۃ) میں کتاب الاضاحی سے تھوڑا قبل بحث آرہی ہے کہ کیا یہ بھی مرفوع ہے یا مدرج؟

(أما السن فعظم) بیضاوی لکھتے ہیں یہ قیاس ہے جس سے مقدمہ ثانیہ اس کے مشہور ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تقدیر یہ ہے: (أما السن فعظم و کل عظم لا یحل الذبیح بہ) نتیجہ کو اس پر استثناء کی دلالت کی وجہ سے طمی کیا! ابن صلاح مشکل الوسیط میں لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ آنجناب طے فرما چکے تھے کہ عظم کے ساتھ تذکیہ حاصل نہیں ہوتا لہذا یہاں بس یہی کہا: (فعظم) کہتے ہیں ذبح بالعظم سے منع کی نقل بارے بحث کے بعد اس ضمن میں کوئی معقول وجہ نہیں دیکھی، ابن عبد السلام کی کلام میں بھی یہی واقع ہے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ ہڈیوں کے ساتھ ذبح نہ کرو کہ یہ خون کے ساتھ نجس ہوتی ہیں اور میں تمہیں ان کی نجس سے منع کر چکا ہوں کہ یہ تمہارے جن بھائیوں کی خوراک ہے اھ، یہ محتمل ہے، یہ نہ کہا جائے کہ ان کے ساتھ ذبح کر کے ان کی تطہیر ممکن تھی کیونکہ یہی بات تو ان کے ساتھ استنجاء کی بابت بھی کہی جاسکتی ہے اور مقرر ہو چکا کہ یہ مجزی نہیں، مشکل میں

ابن جوزی لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ ذبح بالغظم ان کے ہاں معہود تھا کہ یہ مجزی نہیں شارع نے اس پر تقریر کی اور یہاں اس کی طرف اشارہ کر دیا، دو ابواب کے بعد ایک حدیث حذیفہ ذکر کروں گا جو اگر ثابت ہے تو اس کا مستند بن سکتی ہے۔

(فمدی الحبشہ) یعنی چونکہ اہل حبشہ کافر ہیں اور تمہیں کفار کی مشابہت کرنے سے منع کیا گیا ہے، یہ معنی ابن صلاح نے کہا نووی نے بھی انکی تبع کی بعض نے منع کی علت یہ بتلائی کہ ان کے ساتھ ذبح کرنا جانور کیلئے تعذیب کا باعث ہے اور ان کے ساتھ غالباً حق (یعنی گلا گھونٹ کر مارنا) کی سی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو صورت ذبح نہیں، کہا گیا ہے کہ اہل حبشہ (تدسی مذابح النشاة بالظفر) (یعنی ناخنوں سے بکریوں کے گلے کاٹتے تھے) حتیٰ کہ حقا ان کی جان نکل جاتی، اول تغلیل پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر یہ بات ہوتی تب تو چھری کے ساتھ ذبح کرنا بھی ممنوع ہوتا اور ہر وہ چیز جو کفار اس غرض کیلئے استعمال کرتے ہیں؟ جواب دیا گیا کہ چھری کے ساتھ ذبح ہی اصل ہے اور جو آلات اس کے ساتھ ملحق میں تو وہ وہی جن میں ان کے ضعف کے سبب تشبیہ کا اعتبار ہے اسی لئے بغیر چھری ذبح کے جواز کی بابت استفسار کرتے تھے، پھر میں نے بیہقی کی المعرفہ میں حرمہ عن شافعی سے منقول پایا کہ انہوں نے اس حدیث میں ظفر کو اس نوع پر محمول کیا ہے: (الذی یدخل فی البخور) (یعنی جسے دھونی دینے والے مواد میں داخل کیا جائے) تو کہا حدیث میں معقول ہے کہ سن کے ساتھ تذکیہ بھی ہوتا ہے جب وہ منترعہ (یعنی ہاتھ سے علیحدہ) ہو اگر وہ ثابت (یعنی ہاتھ کے ساتھ جڑا ہوا) ہو تو اگر اس کے ساتھ ذبح کیا جائے تو اختناق کی سی صورت ہوگی یعنی اس سے دلالت ملی کہ سن سے مراد سن منترعہ ہے، یہ حنفیہ سے منقول سن منفصلہ کے ساتھ جواز ذبح کے بخلاف ہے، کہتے ہیں جہاں تک ظفر کا تعلق ہے تو اگر اس سے مراد انسانی ناخن ہے تو اس بارے وہی کہا جائے گا جو سن کی بابت کہا گیا لیکن بظاہر اس سے مراد وہ جو بلا حبشہ سے درآمد کئے جانے والے حلال ناخن ہیں جو کاٹنے نہیں لہذا جانور ذبح کے معنی میں ہوگا، حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہیں، اموال مشترکہ میں بغیر اذن تصرف کی ممانعت ثابت ہوئی اگرچہ قلیل ہو اور اگرچہ ضرورت بھی واقع ہو، صحابہ کرام کا اطاعت نبوی سے سرشار ہونا بھی ظاہر ہوا کہ باوجود شدید بھوک کے حکم نبوی کی اتباع میں ہانڈیاں لٹا دیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ شرعی مصلحت کے تحت اطلاق منفعت کی صورت سزا دی جاسکتی ہے اور تقسیم غنیمت میں تعدیل و تقویم کرنے کا بھی جواز ملا، ہر چیز کی علیحدہ علیحدہ تقسیم لازم نہیں یہ بھی کہ متانس حیوانات میں سے جو متوحش ہو جائے (یعنی بدک جائے) وہ انہیں کے حکم میں ہوگا اسی طرح عکس بھی، کسی بھی آلہ کے ساتھ ماسوا ان مستثنیات کے ذبح کرنے کا جواز ملا اگر مقصود حاصل ہو جائے چاہے لوہے کا ہو یا کوئی اور، بدکے ہوئے جانور کے عقر (یعنی کہیں سے بھی کاٹ دینے) کا بھی جواز ملا جس کا ذبح کرنا مشکل ہو گیا ہے جیسے صید بری اور انسی حیوانات میں سے جو متوحش ہو گیا تو اب اس کے تمام اجزاء ہی مذبح ہیں جہاں سے بھی زد میں آیا اور اس کی وجہ سے مرا تو حلال ہے لیکن جو مقدور علیہ ہے وہ بالا جماع صرف ذبح یا نحر سے ہی مباح ہوگا، اس امر کی بھی تشبیہ ملی کہ مردار اس لئے حرام ہے کہ خون اس کے اندر ہی رہ جاتا ہے، دانت اور ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کی ممانعت بھی ثابت ہوئی چاہے ساتھ لگے ہوئے ہوں یا الگ ہوں پاک ہوں یا متنجس، حنفیہ نے متصل اور غیر متصل کا فرق کیا اور منع کو متصل کے ساتھ خاص کیا منفصل کے ساتھ جائز قرار دیا، کہتے ہیں کہ متصل کے ساتھ حق کے معنی میں ہوگا جبکہ منفصل کے ساتھ پھر کے معنی میں، ابن دقیق العید نے حدیث کے متصل پر محمول ہونے کا جزم کیا ہے پھر لکھا کہ بعض حضرات نے مطلقاً منع ہونے پر آپ کے اس فرمان سے استدلال کیا: (أما السن

فعظم) تو تعلیل منع اس کا عظم ہونا بیان کیا اور حکم عموم علت کے باعث عام ہوتا ہے، مالک سے اس مسئلہ میں چار اقوال منقول ہیں تیسرا یہ ہے کہ عظم کے ساتھ مطلقاً جائز ہے و انت کے ساتھ نہیں، چوتھا یہ کہ دونوں کے ساتھ مطلقاً جائز ہے اسے ابن منذر نے ذکر کیا، طحاوی نے بعض سے مطلقاً جواز کا قول نقل کیا ہے ان کا استدلال حدیث عدی کے اس جملہ سے ہے: (أَمَرَ الدَّمُ بِمَا شِئْتَ) (یعنی جس کے ساتھ چاہو خون بہادو) اسے ابو داؤد نے نقل کیا لیکن اس کا عموم حدیث رافع میں وارد صحیحاً نہیں کے ساتھ تخصص ہے تاکہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے طحاوی نے ایک اور طریق اختیار کیا تو اپنے مذہب کیلئے حدیث عدی کے عموم سے احتجاج کیا، کہتے ہیں حدیث رافع کا استثناء اس عموم کی تخصیص کو مقتضی ہے لیکن وہ من حیث النظر منزوعین میں غیر محقق اور غیر منزوعین میں محقق ہے، یہ بھی کہ متصل سن وظفر کے ساتھ ذبح حق سے مشابہ ہے اور منزوعین کے ساتھ کسی پتھری یا لکڑی کے مستقل آلہ سے۔

16 باب مَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ وَالْأَصْنَامِ

(بتوں کے نام پر اور ان کے استھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں کا حکم)

نصب نون کی پیش اور زبر کے ساتھ، انصاب کا واحد ہے یہ وہ پتھر جو بیت اللہ کے آس پاس منصوب تھے جہاں بتوں کے نام پر جانوروں کو ذبح کیا جاتا تھا بعض نے کہا نصب وہ جن کی من دون اللہ عبادت کی جائے، اس پر اصنام کا اس پر عطف تفسیری ہے، اول ہی مشہور اور حدیث باب کے ساتھ لائق ہے اس کے تحت زید بن نفیل کے قصہ بارے ابن عمر کی روایت نقل کی اس میں اس قسم کا اختلاف ہے جو اواخر المناقب کی اسی روایت میں تھا وہ یہ کہ اکثر کے ہاں یہ عبارت ہے: (فقدم إلیہ رسول اللہ ﷺ سفرة) جبکہ کشمینی کے نسخہ میں ہے: (فقدم إلی رسول اللہ ﷺ سفرة)، ابن منیر نے دونوں کے مابین یہ تطبیق دی کہ بعض لوگوں نے جو وہاں موجود تھے نبی اکرم کو سفرہ پیش کی تو آپ نے زید کو پیش کر دی تو زید نے یہ بات ان لوگوں سے مخاطب ہو کر کہی تھی (تمہی جمع کے صیغے استعمال کئے) شرح حدیث المناقب میں گزر چکی۔

5499 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي ابْنَ الْمُخْتَارِ أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ لَقِيَ زَيْدَ بْنَ عَمْرٍو بْنَ نُفَيْلٍ بِأَسْفَلِ بَلَدٍ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْوَحْيُ فَقَدَّمَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَفْرَةً فِيهَا لَحْمٌ فَأَنَّى أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا ثُمَّ قَالَ إِنِّي لَا أَكُلُ مِمَّا تَذْبَحُونَ عَلَى أَنْصَابِكُمْ وَلَا أَكُلُ إِلَّا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

(ترجمہ گیلے جلد ۵ ص ۵۳۹) طرفہ - 3826

علامہ انور (فقدم إلیہ رسول اللہ ﷺ سفرة فیہا لحم) کی بابت لکھتے ہیں یہ نسخہ اخف ہے اس عبارت سے جو ہاشم میں ہے یعنی (قدم إلی رسول اللہ الخ) یہ روایت پہلے گزری تو جو عبارت یہاں ہاشم میں ہے وہ وہاں متن میں تھی، آپ نے نصب پر مذبح گوشت اس لئے پیش کیا کیونکہ جاہلیت کا زمانہ تھا تو معلوم نہ تھا کہ وہ کھائے گا یا نہیں؟ اس نسخہ میں صرف اعانت علی

الاکل ہی ہے بخلاف ہامش والی عبارت کے جو اس امر کی موہم ہے کہ نبی اکرم نے بھی کھایا تھا۔

17 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ

(فرمان نبوی کہ اللہ ہی کے نام پہ ذبح کیا جائے)

5500 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ جُنْدَبِ بْنِ سُفْيَانَ الْبَجَلِيِّ قَالَ ضَحَيْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَضْحِيَّةَ ذَاتِ يَوْمٍ فَإِذَا أَنَا قَدْ ذَبَحُوا ضَحَايَاهُمْ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلَمَّا انْصَرَفَ رَأَاهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّهُمْ قَدْ ذَبَحُوا قَبْلَ الصَّلَاةِ فَقَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلْيَذْبَحْ مَكَانَهَا أُخْرَى وَمَنْ كَانَ لَمْ يَذْبَحْ حَتَّى صَلَّيْنَا فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ

اُطْرَافُه 985، 5562، 6674، - 7400

ترجمہ: جندب بن سفیان کہتے ہیں ایک دفعہ ہم نے نبی پاک کے ہمراہ قربانیاں ذبح کیں تو چند لوگ ایسے بھی تھے جنہوں نے نماز سے قبل ہی ذبح کر ڈالیں جب پھرے تو نبی پاک نے یہ دیکھا تو فرمایا جس نے نماز سے قبل ذبح کیا وہ اب اسکی جگہ اور قربانی دے اور جس نے ہمارے نماز ادا کرنے تک ذبح نہیں کیں وہ اللہ کا نام لے کر ذبح کرے۔

کتاب الاضاحی میں اس پر مفصل شرح آئے گی اس سے ابن منیر نے تسمیہ عامہ دون الناسی کے شرط ہونے پر استدلال کیا ہے، الاضاحی میں اس کی تقریر آئے گی۔

18 باب مَا أَنْهَرَ الدَّمَ مِنَ الْقَصَبِ وَالْمَرْوَةِ وَالْحَدِيدِ

(بائس، پتھر اور لوہے کے استعمال سے اگر خون بہہ پڑے تو حلال ہے)

مروہ سفید پتھر کو کہتے ہیں بعض نے کہا جس سے آگ جلائی جاتی ہے (یعنی چھماق) بخاری کا اس سے حدیث رافع کے بعض طرق کی طرف اشارہ ہے چنانچہ طبرانی کے ہاں حبیب بن حبیب عن سعید بن مسروق کی روایت میں ہے: (أَفْذَبِحْ بِالْقَصَبِ وَالْمَرْوَةِ؟) لیث بن ابی سلیم کی عباہ سے روایت میں ہے: (أَفْذَبِحْ بِالْمَرْوَةِ وَشِقَةِ الْعَصَا) مروہ کے ساتھ ذبح کا ذکر احمد، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ کی شعی عن محمد بن صفوان سے روایت میں بھی ہے محمد بن یحییٰ سے ایک روایت میں ہے کہتے ہیں میں نے ایک مرتبہ دو خرگوش مروہ کے ساتھ ذبح کئے تو نبی اکرم نے کھانے کی اجازت دی اسے ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، طبرانی نے اوسط میں حضرت حذیفہ سے مرفوعاً روایت کیا: (إِذْبَحُوا بِكُلِّ شَيْءٍ فَرَى الْأَوْدَاجِ مَا خَلَا السِّنَّ وَالظُّفْرَ) (کہ ہر وہ چیز جو رگوں کا کاٹ دے سے ذبح کر لو ماسوائے دانت اور ناخن کے) اسکی سند میں عبد اللہ بن خراش ہیں جو مختلف فیہ ہیں حدیث ابو امامہ سے اس کا ایک شاہد بھی ہے، دیگر رواۃ کی روایت میں اشہر یہ الفاظ ہیں: (أَفْذَبِحْ بِالْقَصَبِ) جہاں تک لوہا ہے تو یہ ان کے اس قول سے ماخوذ ہے: (وَلَيْسَتْ مَعْنَا مَدَى) اس میں اشارہ ہے کہ لوہے کے ساتھ ذبح کرنے کا جواز ان کے ہاں مقرر تھا، ذبح بالمروۃ کی بابت

استفسار جس اجارے متعلق تھا نہ کہ صرف مروہ کی بابت ہی، اسی لئے اس باب میں کعب بن مالک کی حدیث لائے ہیں جنہیں میں ذبح بالبحر پر تخصیص ہے۔

5501 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ سَمِعَ ابْنَ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ يُخْبِرُ ابْنَ عُمَرَ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ جَارِيَةَ لَهُمْ كَانَتْ تَرْغَى غَنَمًا بِسَلْعٍ فَأُبْصِرَتْ بِشَاةٍ مِنْ غَنَمِهَا مَوْتًا فَكَسَّرَتْ حَجَرًا فَذَبَحَتْهَا فَقَالَ لِأَهْلِهِ لَا تَأْكُلُوا حَتَّى آتِيَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَسْأَلُهُ أَوْ حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْهِ مَنْ يَسْأَلُهُ فَأَتَى النَّبِيُّ ﷺ أَوْ بَعَثَ إِلَيْهِ فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِأَكْلِهَا (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۰۱). اطرافہ 2304، 5502، 5504 -

معتمر سے ابن سلیمان اور عبید اللہ سے مراد ابن عمر عمری ہیں۔ (عن نافع سمع کعب الخ) اطراف میں مزی نے جزم کیا ہے کہ یہ عبد اللہ بن کعب ہیں نافع پر اس حدیث میں اختلاف کیا گیا ہے آمدہ باب میں اسکی تفصیل ذکر ہوگی۔ (جاریہ لہم) نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (بسلم) مدینہ کا ایک معروف پہاڑ۔ (فذبحتہا بہ) نسخہ کشی میں: (فذکتہا) ہے غیر ابو ذر میں (بہ) ساقط ہے۔ (أو حتی أرسل الخ) یہ راوی کا شک ہے۔

5502 - حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَّةٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي سَلَمَةَ أَخْبَرَ عَبْدَ اللَّهِ أَنَّ جَارِيَةَ لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ تَرْغَى غَنَمًا لَهُ بِالْجُبَيْلِ الَّذِي بِالسُّوقِ وَهُوَ بِسَلْعٍ فَأُصِيبَتْ شَاةٌ فَكَسَّرَتْ حَجَرًا فَذَبَحَتْهَا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَهُمْ بِأَكْلِهَا (سابقہ). اطرافہ 2304، 5501، 5504 -

5503 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رَافِعٍ عَنْ جَدِّهِ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لَنَا مُدَى فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ لَيْسَ الظُّفْرُ وَالسِّنُّ أَمَّا الظُّفْرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ وَأَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَنَذِيرٌ فَحَبَسَهُ فَقَالَ إِنَّ لِهَذِهِ الْإِبِلِ أَوَايِدَ كَأَوَايِدِ الْوَحْشِ فَمَا عَلَيْكُمْ مِنْهَا فَاصْنَعُوا هَكَذَا (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۸۰). اطرافہ 2488، 2507، 3075، 5498، 5506، 5509، 5543، 5544 -

(عن سعيد بن مسروق) عبدان نے (عن أبيه عن شعبة) کے حوالے سے اسی پر جزم کیا غندر عن شعبہ کی روایت میں ہے: (أكبر علمي أني سمعته من سعيد بن مسروق حدثني به سفيان يعني الثوري عنه) اسے نسائی نے تخریج کیا، احمد نے غندر سے اس کی روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ وہ قدر حدیث جس کے سعید سے سماع میں شعبہ کو شک تھا یہ جملہ تھا: (وجعل عشرة من الشاة بعيرا) بقول ابن حجر اسی نکتہ کے مد نظر بخاری نے روایت شعبہ میں قصہ تعدیل العشر الخ کے ما سوا پر اقتصار کیا کیونکہ اس کا سماع محقق ہے، باقی مباحث گزر چکے ہیں۔ (عن عباية بن رفاعه) غیر ابو ذر کی روایت میں (عباية بن رافع) ہے رافع عباية کے دادا جبکہ رفاعہ والد ہیں تو اس روایت میں وہ دادا کی طرف منسوب ہیں اگر اس کے ظاہر سے اخذ کریں تو حدیث

خدیج والدِ رافع سے ہے مگر ایسا نہیں۔

علامہ انور کہتے ہیں مروہ سے مراد وہ پتھر جس میں ٹوٹنے کے بعد دھاری بنی ہو۔

- 19 باب ذَبِيحَةِ الْمَرْأَةِ وَالْأَمَةِ (عورت اور لونڈی کا ذبیحہ)

گویا اس کے مانعین کا رد کر رہے ہیں، محمد بن عبدالحکم نے مالک سے اس کی کراہت نقل کی مدونہ میں جواز مذکور ہے (مدونہ امام مالک کی فقہ پر مشتمل ہے) شافعیہ سے بھی ایک قول یہ ہے کہ عورت کا قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے، سعید بن منصور نے بسند صحیح غنی سے عورت اور بچے کے ذبح اضحیٰ کی بابت نقل کیا کہ اگر ذبح میں طاق ہے اور تکبیر اچھی طرح حفظ ہے تو کوئی حرج نہیں، یہی جمہور کا قول ہے۔

5504 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا عَبْدُهُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ لَكْعَبٍ بَنِي مَالِكٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ امْرَأَةً ذَبَحَتْ شاةً بِحَجَرٍ فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَ بِأَكْلِهَا وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ يُخْبِرُ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبٍ بِهَذَا

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافہ 2304، 5501، 5502 -

(عبدہ) یہ ابن سلیمان کلابی کوئی ہیں انہوں نے معتمر بن سلیمان کی عبید اللہ بن عمر سے روایت پر موافقت کی دارقطنی نے ذکر کیا کہ ان کے غیر نے اسے عبید اللہ سے روایت کرتے ہوئے: (عن نافع أن رجلا من الأنصار) ذکر کیا، بقول ابن حجر سابقہ باب میں بھی جویریہ عن نافع سے یہی گزرا، یہاں بھی لیث عن نافع سے معلقا یہی ذکر کیا اسے اسماعیل نے احمد بن یونس عن لیث سے موصول کیا ہے بقول دارقطنی محمد بن اسحاق نے بھی نافع سے یہی نقل کیا اور یہی اشبہ ہے، بعض رواۃ سالک جادہ ہوئے ان میں یزید بن ہارون ہیں جنہوں نے یحییٰ بن سعید کے حوالے سے نافع عن ابن عمر ذکر کیا، مرحوم عطار نے بھی داؤد عطار عن نافع سے یہی کہا دارقطنی نے کئی دیگر کی بابت بھی یہی لکھا کہتے ہیں بعض نے نافع سے اس کا ارسال کیا، یہ اشبہ بالصواب ہے! باب کے آخر میں بخاری نے جو) مالک عن نافع عن رجل من الأنصار عن معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ أن جارية لكعب الخ) ذکر کیا اس سے وہ غافل رہے الموطآت میں مالک سے ایک جماعت کے حوالے سے بھی یہی ذکر کیا ان میں محمد بن حسن بھی ہیں جنہوں نے اپنی روایت میں: (عن رجل من الأنصار معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ) ذکر کیا، محمد کے اس کے ساتھ تفرود کی طرف اشارہ کیا، باقی رواۃ نے (عن رجل عن معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ) کہا ہے ان میں ابن وہب بھی ہیں انہوں نے اپنے طریق سے جماعت کی طرح نقل کیا، کہتے ہیں ابن وہب نے غیر موطا میں یہ نقل کیا: (أخبرني مالك وغيره من أهل العلم عن نافع عن رجل من الأنصار أن جارية الخ) کہتے ہیں صواب وہی جو موطا میں ہے یعنی مالک سے، جہاں تک ان کے غیر ہیں تو محتمل ہے کہ ابن وہب کی مراد لیث سے ہو اور مالک کی روایت کو ان کی روایت پر محمول کیا ہو، ابن تین نے غرابت سے کام لیا جب لکھا اس میں صحابی کی تابعی سے روایت ہے کیونکہ ابن کعب تابعی ہیں اور ابن عمر صحابی بقول ابن حجر کسی طریق میں نہیں کہ ابن عمر نے

ابن کعب سے روایت کیا صرف یہ ہے کہ ابن کعب نے یہ بات ابن عمر کو بتلائی (نافع بھی سن رہے تھے) تو نافع نے روایت کر دیا، جس طریق میں ابن عمر کا حوالہ ہے اس میں (عن النبی) ہے نہ کہ (عن ابن کعب) اور پہلے گزرا کہ یہ شاذ ہے، کرمانی کہتے ہیں راوی کا شک کہ یہ معاذ بن سعد ہیں یا سعد بن معاذ قادح نہیں کیونکہ سب صحابہ عدول ہیں، بقول ابن حجر بجا کہا لیکن وہ راوی جن کا نام ذکر نہیں کیا صحت خبر میں قادح ہیں مگر دوسرے طرق سے متین ہو گیا کہ اس کے لئے اصل ہے۔

(جاریہ) ایک جگہ (أمة) ہے یہ ایک دوسری میں مذکور (امراة) کے منافی نہیں کیونکہ یہ اعم ہے تو جس نے کوئی زائد صفت بیان کی اس کے قول کے ساتھ اخذ کیا جائے گا۔ (فمسئل النبی الخ) لیث کی روایت میں ہے کہ پھر توڑا اور اس کے ساتھ ذبح کیا پھر نبی اکرم کے پاس آئے اور اس بارے پوچھا، اس سے سائل کی تعین ہوئی حدیث سے امانت دار اجبر کی بات کی تصدیق کرنا ثابت ہوا ان امور میں جن پر وہ امانت دار بنایا گیا حتیٰ کہ کوئی دلیل خیانت ظاہر ہو، مالک کی اذن کے بغیر اجبر کا مصلحت کے مد نظر کوئی تصرف کر لینے کا جواز بھی ملا اس بارے کتاب الوکالہ میں ایک ترجمہ بھی قائم کیا تھا، ابن قاسم لکھتے ہیں اگر راعی مالک کی اجازت کے بغیر بکری ذبح کر لے اور کہے مجھے اس کے مرنے کا اندیشہ تھا تو اس حدیث کے ظاہر کے مطابق اس پر کوئی ضمان (یعنی تاوان) عائد نہیں، تعقب کیا گیا ہے کہ یہ جاریہ تو صاحب غنم کی لونڈی تھی لہذا اس کی تضمین تو متصور ہی نہیں بالفرض اگر ان کی ملک نہ تھی تو کہیں مذکور نہیں کہ ان کی تضمین طلب کی تھی، اسی طرح اگر مادہ پر بغیر اذن کے زچہ ہادیا جس سے وہ ہلاک ہوگئی (تو بھی تضمین نہ ہوگی) بقول ابن قاسم کیونکہ یہ صلاح مال سے ہے بخاری نے کتاب الوکالہ میں ان کی موافقت کی طرف ایما کیا تھا جب بقید الاصلاح پیش کیا، اس کا بیان گزر چکا، مالک کی اذن کے بغیر مذبح کے اکل کا جواز بھی ملا اگرچہ ذابح مضمّن کیا گیا ہو، طو اس اور عمرہ کی اس میں مخالفت ہے جیسا کہ اس کتاب کے آخر میں بیان آئے گا یہی اسحاق اور اہل ظاہر کا قول ہے بخاری بھی اسی طرف میلان رکھتے ہیں کیونکہ باب مذکور میں ہانڈیاں الٹا دینے کی بابت رافع بن خدیج کی حدیث نقل کی جس کا مضمون گزرا اور یہ حدیث باب کے ساتھ معارض ہے اور اس روایت کے ساتھ بھی جسے ابو داؤد اور احمد نے قوی سند کے ساتھ عام بن کلیب عن ابیہ سے نقل کیا جس میں اس بکری کا قصہ ہے جسے ایک خاتون نے مالک کی اذن کے بغیر ذبح کیا تھا تو نبی اکرم خود تو ان کے اکل سے تمتنع رہے مگر فرمایا یہ قیدیوں کو کھلا دو، اگر یہ ذکیہ نہ ہوتی تو قیدیوں کو بھی کھلانے کا حکم نہ دیتے، عورت کے ذبیحہ کے اکل کا جواز بھی ملا چاہے وہ آزاد ہو یا لونڈی کبیرہ ہو یا صغیرہ مسلم ہو یا کتابیہ ظاہر ہو یا غیر ظاہر، کیونکہ آپ نے بغیر تفصیل پوچھے اکل کی اجازت دی شافعی نے اسی پر منصوص کیا اور یہی جمہور کا قول ہے۔

5505 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ

سَعْدٍ أَوْ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرْغَى غَنَمًا بِسَلْعٍ

فَأَصِيبَتْ شَمَةٌ مِنْهَا فَأَذَرَ كَتَمَهَا فَذَبَحَتْهَا بِحَجَرٍ فَسَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ كُلُّوْهَا

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ کعب بن مالک کی لونڈی سلع پہاڑ پر ریوز چرا رہی تھی کہ ایک بکری مرنے لگی تو اس نے ایک پتھر کے ساتھ اسے ذبح کر دیا نبی پاک سے پوچھا گیا تو فرمایا کھا سکتے ہو۔

کرمانی لکھتے ہیں سن خاص عظم ہے اسی طرح ظفر بھی لیکن دونوں عرف میں عظم نہیں اسی طرح اطباء کے ہاں! اول پر ذکر

عظم عطف عام علی خاص پھر عطف خاص علی عام کی قبیل سے ہے۔

20 باب لَا يَذْكُرُ بِالسِّنِّ وَالْعَظْمِ وَالظُّفْرِ (دانت، ہڈی اور ناخن سے ذبح نہ کیا جائے)

5506 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبَّادَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلْ يَغْنَى مَا أَتَهَرَ الدَّمُ إِلَّا السِّنَّ وَالظُّفْرَ

اُطرافہ 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5509، 5543، 5544

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا ہر جس سے خون بہہ نکلے، کھا لو ماسوائے دانت اور ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں کرمانی کہتے ہیں مترجم بالعظم کیا مگر حدیث میں یہ مذکور نہیں، مگر اس کا حکم اس سے معلوم ہے ابن حجر کے بقول اس ضمن میں بخاری اپنی عادت پر چلے ہیں کہ اصل حدیث کے متضمن کی طرف اشارہ کر دیا جس میں ہے: (أما السن فعظم) اگرچہ یہ جملہ یہاں ذکر نہیں کیا لیکن نص حدیث میں یہ ثابت و مشہور ہے۔ (قال النبی ﷺ کل یعنی الخ) سب کے ہاں یہی ہے ثوری سے روایت کرنے والوں میں سے کسی کے ہاں یہ لفظ نہیں دیکھا، (کل) فعل امر ہے اور (یعنی) تفسیر، گویا راوی نے کوئی کلام کہی جس کا مفہوم یہ ہے، بیہقی نے باغندی عن قبصہ شیخ بخاری کے طریق سے یہ الفاظ تخریج کئے ہیں: (کنا مع النبی ﷺ یذی الحلیفة فأصاب الناس إبلًا و غنما) آخر میں ذکر کیا کہ عبادہ کہتے ہیں مدینہ میں ایک اونٹ کنویں میں گر پڑا جسے اس کے پہلو کی جانب سے ذبح کیا گیا (یعنی اسی طرف سے ممکن تھا) حضرت عمر نے دو درہم میں اس کا کچھ گوشت خریدا آگے مطولاً یہ حدیث یحییٰ تظان عن ثوری کے طریق سے آئے گی۔

علامہ انور (لا یدکی بالسن) کے تحت کہتے ہیں حنفیہ کے ہاں تفصیل ہے، اگر سن وظفر قائم ہیں (یعنی لگے ہوئے ہیں) تو ان کے ساتھ تذکیہ نہ ہوگا اور اگر علیحدہ ہیں اور خون کا انہار (یعنی بہاؤ) کر دیتے ہیں تب جائز ہے۔

21 باب ذَبِيحَةِ الْأَعْرَابِ وَنَحْوِهِمْ (دیہاتیوں اور ان جیسوں کا ذبیحہ)

کشمینی اور نسفی کے نسخوں میں (ونحوہم) ہے دونوں قابل توجیہ ہیں۔

5507 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ اللَّهُ حَدَّثَنَا أُسَامَةُ بْنُ حَفْصِ الْمَدَنِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ غُرُوةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ غَابِشَةَ أَنَّ قَوْمًا قَالُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّ قَوْمًا يَأْتُونَنَا بِاللَّحْمِ لَا نَذَرِي أَذْكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَمْ لَا فَقَالَ سَمُّوا عَلَيْهِ أَنْتُمْ وَكُلُّوهُ قَالَتْ وَكَانُوا حَدِيثِي عَهْدٍ بِالْكَفْرِ تَابَعَهُ عَلِيُّ بْنُ الدَّرَّازِ دِي وَتَابَعَهُ أَبُو خَالِدٍ وَالطُّفَاوِيُّ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص ۲۷۰) طرفاہ 2057، 7398

اسامہ بن حفص کے بارہ میں بخاری نے تاریخ میں بس وہی ذکر کیا جو اس سند میں ہے دیگر نے ذکر کیا کہ یحییٰ بن ابراہیم بن

ابو ثعلبہ نے بھی روایت لی ہے بخاری نے ان اسامہ کے ساتھ احتجاج نہیں کیا کیونکہ انہوں نے حدیث ہذا طفاوی وغیرہ کی روایت سے تخریج کی ہے آگے وضاحت ہوگی۔ (تابعہ علی الخ) یہ ابن مدینی شیخ بخاری ہیں دراوردی سے مراد عبدالعزیز بن محمد ہیں بخاری ان سے صرف متابعات میں ہی تخریج کرتے ہیں، ان کی مراد یہ ہے کہ دراوردی نے اسے ہشام بن عروہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے جیسے اسامہ بن حفص نے، اسماعیلی نے اسے یعقوب بن حمید عن دراوردی سے نقل کیا۔ (و تابعہ أبو خالد و الطفاوی) یعنی ہشام سے اسے مرفوعاً روایت کرنے میں ابو خالد سلیمان بن حبان احمر ہیں، ان کی روایت بخاری کی کتاب التوحید میں موصول ہے، اس کے عقب میں کہا: (و تابعہ محمد بن عبد الرحمن و الدراوردی و أسامة بن حفص) طفاوی کی روایت جو محمد بن عبد الرحمن ہیں بخاری نے کتاب البیوع میں موصول کی ہے مالک نے ان کی مخالفت کی اور اسے ہشام عن ابیہ سے حضرت عائشہ کے واسطے کے ذکر کے بغیر مرسل نقل کیا، دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں اسے عبد الرحیم بن سلیمان، محاضر بن مورع، نضر بن شمیم اور آخرون نے ہشام سے موصولاً جبکہ مالک نے ان سے مرسل نقل کیا، مالک کی حمادین، ابن عیینہ اور یحییٰ قطان نے متابعت کی ہے یہی ائبہ بالصواب ہے، یہ بھی ذکر کیا کہ یحییٰ بن ابوطالب نے اسے عبد الوہاب بن عطاء عن مالک سے موصولاً روایت کیا ہے بقول ابن حجر ان کی یہ روایت ابن ماجہ نے تخریج کی، نضر کی روایت نسائی اور محاضر کی ابوداؤد نے تخریج کی ہے اسے بیہقی نے جعفر بن عون عن ہشام سے مرسل تخریج کیا، بخاری کی صنیع سے مستفاد ہے کہ اس حدیث کے جب وصل و ارسال میں اختلاف کیا گیا تو داصل کیلئے دو شرط کے ساتھ حکم لگایا گیا، ایک یہ کہ واصلین کی تعداد ارسال کرنے والوں سے زیادہ ہو، دوم یہ کہ کوئی ایسا قریبہ ہو جس سے موصول روایت قوی ثابت ہو، تو عروہ حضرت عائشہ سے روایت میں مشہور ہیں اس میں إشعار ہے کہ موصول روایت کرنے والوں نے حضرت عائشہ کا واسطہ حفظ رکھا جو ارسال کرنے والے نہ رکھ سکے، ان کی صنیع سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ انہوں نے اگرچہ صحیح میں شرط رکھی ہے کہ اس کا راوی اہل ضبط و اتقان میں سے ہونا چاہئے لیکن اگر کسی راوی میں کچھ کمی ہے اور اس روایت پر کوئی اس کا مثل راوی اس کا موافق ہے تو یہ کی نظر انداز کی جائے گی اور حدیث ان کی شرط پر صحیح قرار پائے گی۔

(إن قوما الخ) نسائی کی نضر عن ہشام سے روایت میں ہے: (إن ناساً من الأعراب) مالک کی روایت میں: (من البادية) ہے۔ (أ ذکر) یہاں بصیغہ مجہول ہے، البیوع کی طفاوی کی روایت میں تھا: (أ ذکر) (ابو خالد کی روایت میں ہے: لا ندري یذکرون) ابوداؤد نے اضافہ کیا: (أ لم یذکروا أ فناء کل منها؟)۔ (سموا علیہ أنتم الخ) طفاوی کی روایت میں ہے: (سموا الله) نضر اور ابو خالد کی روایت میں ہے: (أ ذکر) (اسم الله)۔ (و کانوا حدیثی عہد الخ) ایک سیاق میں ہے: (حدیث عہد ہم) یہ جملہ اسمیہ ہے جس کی خبر مقدم ہے، (أقواماً) کی صفت ہے یہ بھی محتمل ہے کہ خبر اول کے بعد خبر ثانی ہو جو قولہ: (یأتوننا بلحم) ہے۔

(بالکفر) ایک جگہ (بکفر) ہے ابو خالد کی روایت میں (بشرك) اور ابوداؤد کی روایت میں (بجاهلیہ) ہے مالک نے آخر میں یہ اضافہ کیا: (و ذلك فی أول الإسلام) بعض حضرات نے اس زیادت کے پیش نظر قرار دیا کہ یہ جواب اس آیت کے نزول سے قبل تھا: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْثَالَهُمْ يَذْكُرُ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) [الأنعام: ۱۲۱] ابن عبد البر کہتے ہیں یہ کمزور قول ہے اسی

حدیث سے اس کا رد ہوتا ہے کیونکہ آپ نے انہیں کھاتے وقت تسمیہ کا حکم دیا جس سے دلالت ملی کہ آیت اکل (وشرّب) کے وقت امر بالتسمیہ کی بابت نازل ہوئی ہے، یہ بھی کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ سورہ انعام کی ہے اور یہ قصہ مدینہ کا ہے اور مشار الیہم اعراب مدینہ کے نواحی علاقوں کے رہنے والے تھے، ابن عیینہ نے اپنی روایت میں اضافہ کیا: (اجْتَهَدُوا أَيْمَانَهُمْ وَكُلُوا) یعنی ان سے حلف لے لو کہ ذبح کرتے وقت تکبیر کہی تھی، یہ زیادت اس حدیث میں غریب ہے ابن عیینہ ثقہ ہیں لیکن ان کی یہ روایت مرسل ہے ہاں طبرانی نے ابوسعید سے نحوہ نقل کیا لیکن انہوں نے یہ عبارت ذکر کی: (اجْتَهَدُوا أَيْمَانَهُمْ أَنْهَمُ ذَبَحُوهَا) (یعنی اس بات پر قسم لو کہ ذبح کیا ہے) اس کے رجال ثقات ہیں طحاوی کی مشکل میں ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ کچھ صحابہ نے نبی پاک سے سوال کیا کہ اعراب ہمارے پاس گوشت، پیڑ اور گھی لاتے ہیں ہم نہیں جانتے ان کے اسلام کی کیا حقیقت ہے؟ فرمایا: (انظروا ما حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ فَأَنْسِكُوا عَنْهُ وَ مَا سَكَّتْ عَنْهُ فَقَدْ عَفَا لَكُمْ عَنْهُ وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَبِيًّا، اذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ) (یعنی محرمات سے بچو اور جن سے قرآن ساکت ہے وہ استعمال کر سکتے ہو، رب بھولنے والا نہیں، تم اللہ کا نام ذکر کر لیا کرو) مہلب لکھتے ہیں یہ حدیث اس امر میں اصل ہے کہ ذبح کرتے وقت تسمیہ واجب نہیں کہ اگر وجوب ہوتا تو ہر حال میں مشروط ہوتا، اس امر پر اجماع ہے کہ کھاتے وقت تسمیہ فرض نہیں تو جب یہ ذبح کے تسمیہ کا قاع مقام ہوا تو دلالت ملی کہ یہ سنت ہے کیونکہ سنت فرض سے نیابت نہیں کرتی، یہ اس بات پر دال ہوا کہ حدیث عدی و ابو ثعلبہ میں مذکور امر تنزیہی ہے اس بناء پر کہ وہ جاہلیت کی طرز پر شکار کرتے تھے تو نبی اکرم نے انہیں شکار و ذبح کے فرض و مندوب کی تعلیم دی تاکہ کسی قسم کے شبہ میں واقع نہ ہوں اور تاکہ آئندہ کے معاملات میں اکمل الامور کا اخذ کریں جن حضرات نے ان ذبائح کی بابت استفسار کیا انہوں نے ایسے امر کے بارہ میں پوچھا جو ان کیلئے واقع ہوا اور غیر کیلئے واقع ہوگا اور اس میں اخذ بالا کمل کی قدرت نہ تھی تو آنجناب نے انہیں اصل جل کی تعلیم دی، ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہاں مراد عند الاکل تسمیہ ہو، نووی نے بھی اسی پر جزم کیا بقول ابن تین جہان تک غیر کے ذبائح پر تسمیہ کا تعلق ہے جو ان کے علم کے بغیر ہو تو یہ اس میں مکلف نہیں ہاں اگر اس کا خلاف ظاہر ہو جائے (کہ تکبیر نہیں کہی تھی) تب غیر صحت پر محمول ہوگا

یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ تمہارا اب تسمیہ ان ذبائح کو مباح کر رہا ہے جن کی بابت نہیں جانتے کہ ان پر اللہ کا نام لیا گیا تھا یا نہیں جب ذبح کرنے والا ایسا ہو کہ اگر تسمیہ کہے تو اس کا ذبح صحیح ہو، اس سے مستفاد ہوا کہ مسلمانوں کے بازار میں جو کچھ بھی موجود ہے محمول علی الصحت ہے (یعنی حسن ظن سے کام لیتے ہوئے صحیح شمار کیا جائے گا) اسی طرح وہ جسے اعراب المسلمین ذبح کریں کیونکہ ظن غالب یہ ہے کہ تکبیر سے واقف ہوں گے، اسی بات پر ابن عبدالبر نے جزم کیا اور لکھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان جو ذبح کرے کھالیا جائے اور سمجھا جائے کہ تکبیر کہی ہوگی کیونکہ مسلمان کے ساتھ تو ہر معاملہ میں حسن ظن سے کام لیا جائے حتیٰ کہ اس کا خلاف ثابت ہو جائے (مگر یہ احتیاط ضروری کی جائے کہ بکرے کا گوشت کہہ کر جو بیچ رہا ہے وہ بکرا ہی ہے کیونکہ آج کے مسلمان بس نام ہی کے مسلمان ہیں) خطابی نے اس کے برعکس یہ کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ ذبیحہ پر تسمیہ شرط نہیں کیونکہ اگر شرط ہوتی تو امر مشکوک کے ساتھ اسے مباح و حلال نہ گردانا جاتا جیسا کہ اگر نفس ذبح میں ہی شک ہو جائے اور پتہ نہ چلے کہ فی الواقع ذکاۃ معتبرہ کا وقوع ہوا ہے یا نہیں، سیاق حدیث سے یہی متبادر ہے کیونکہ جواب یہ واقع ہوا: (فَسَمُّوْا اَنْتُمْ وَكُلُّوْا) گویا انہیں کہا گیا اس بات کی طرف دھیان نہ دو بلکہ

تمہارے دھیان کی بات یہ ہے کہ تم اللہ کا نام ذکر کر کے ہی کھاؤ، یہ اسلوب الحکیم ہے جیسا کہ طبی نے قرار دیا، عدم اشتراط پر یہ آیت بھی دال ہے: (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَّكُمْ) [المائدة: ۵] تو جو دشمنک کے باوجود کہ تسمیہ کہا ہو گا یا نہیں ان کے ذبائح کو حلال قرار دیا

ابن حجر بعنوان مکملہ لکھتے ہیں غزالی نے احیاء میں مراتب شہادت بیان کرتے ہوئے تحریر کیا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ جس سے تورع کرنے میں استیجاب متاكد ہے، یہ وہ جس میں مخالف کی دلیل قوی ہے، متردک التسمیہ کے اکل سے پرہیز کرنا اس میں سے ہے پس آیت ظاہر فی الايجاب ہے (یعنی: و لا تأكلوا مما لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) اور اخبار امر بہا میں متواتر ہیں لیکن جب آپ کا یہ فرمان صحیح ہے کہ مومن (عقیدہ) اللہ کے نام کے ساتھ ہی ذبح کرتا ہے چاہے (لفظاً) تکبیر کہے یا نہ کہے تو محتمل ہے کہ یہ عام اور آیت و اخبار کو ان کے ظاہری معنی سے پھیر دینے کا موجب ہو، اور یہ احتمال بھی ہے کہ ناسی کے ساتھ خاص ہو باقیوں کیلئے ظاہری معنی پر برقرار ہو، یہ ثانی احتمال اولیٰ ہے بقول ابن حجر جس حدیث پر اعتماد کیا (اور یہ استدلال کیا) اور اس کی صحت کا حکم لگایا نو دی نے شذوذ سے اس کا انکار کیا اور کہا اس کے ضعف پر اجماع ہے، کہتے ہیں بیہقی نے اسے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا اور کہا: (منكرو لا يُجْتَنَّبُ به) ابو داؤد نے مراسیل میں صلت سے تخریج کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے تکبیر کہی ہو یا نہیں، ابن حجر لکھتے ہیں صلت کو سدوی کہا جاتا ہے ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا یہ جید مرسل ہے جبکہ ابو ہریرہ کی حدیث کی سند میں مروان بن سالم ہے جو متردک الحدیث ہے مگر یہ ابن عباس سے بھی ثابت ہے جیسا کہ باب (التسمیة علی الذبیحة) کے شروع میں گزرا، اس کے رفع و قف میں اختلاف ہے مرسل مذکور کے ساتھ مضمم کر کے قوی ہو گیا البتہ درجہ صحت تک نہیں پہنچتا۔

علامہ انور (ذبیحة الأعراب) کے تحت رقمطراز ہیں یعنی جہلاء جن سے تہادنا یا مسائل سے عدم واقفیت کی بنا پر تسمیہ کے ترک کا اندیشہ ہے، آپ کے فرمان: (سموا علیہ أنتم وکلوا) کا مطلب یہ نہیں کہ تکبیر واجب نہیں بلکہ مراد یہ کہ تم ان کے اعدل الاحوال حال پر محمول کرلو (یعنی ان کی بابت حسن ظن سے کام لو) اور کھانے سے قبل تم بسم اللہ پڑھ لو کہ تمہارے تسمیہ کا محل یہی ہے جہاں تک ان کے تسمیہ کا محل ہے تو وہ ذبح کے وقت ہے انکا ظاہر حال یہ ہے کہ اپنے اوپر واجب کی پاسداری ضروری ہوگی۔

22 باب ذَبَائِحِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَشُحُومِهَا مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ وَغَيْرِهِمْ

(حرابی وغیرہ حرابی اہل کتاب کے ذبیحے اور انکے جانوروں کی چربی بارے علم)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيْبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ﴾. وَقَالَ الزَّهْرِيُّ لَا بَأْسَ بِذَبِيحَةِ نَصَارَى الْعَرَبِ وَإِنْ سَمِعْتَهُ يُسَمِّي لَغَيْرِ اللَّهِ فَلَا تَأْكُلْ. وَإِنْ لَمْ تَسْمَعْهُ فَقَدْ أَحْلَهُ اللَّهُ وَعَلِمَ كُفْرَهُمْ وَيُذَكِّرُ عَنْ عَلِيٍّ نَحْوَهُ وَقَالَ الْحَسَنُ وَإِنْ زَاهَيْمَ لَا بَأْسَ بِذَبِيحَةِ الْأَقْلَفِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے آج تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اور اہل کتاب کا طعام تمہارے اور تمہارا ان کیلئے حلال ہے، بقول زہری عرب عیسائیوں کے ذبیحے میں حرج نہیں لیکن اگر غیر اللہ کا نام لیتے سنوتب نہیں اور اگر خود نہیں سنا (یعنی

فقط شک ہے تو) اللہ نے اسے حلال کہا ہے حالانکہ وہ ان کے کفر کو جانتا ہے، حضرت علی سے بھی اسکا نحو منقول ہے حسن اور ابراہیم کہتے ہیں غیر محتون کے ذبح کئے ہوئے میں حرج نہیں (یعنی اہل کتاب میں سے)

اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا یہی جمہور کا قول ہے مالک اور احمد سے منقول ہے کہ (تحریم ما حرم اللہ علی اہل الکتاب کالشیحوم) (یعنی اس شئی کی تحریم جسے اللہ نے اہل کتاب پر حرام کیا جیسے چربی) بقول ابن قاسم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے طعام کو مباح قرار دیا ہے اور شحوم ان کے طعام میں سے نہیں اور نہ وہ ذکاۃ کے وقت اس کا قصد کرتے ہیں، تعاقب کیا گیا کہ ابن عباس نے ان کے طعام کو ذبائح کے ساتھ مفسر کیا ہے جیسا کہ آخر باب میں آئے گا اور جب ان کے ذبائح مباح کئے گئے ہیں تو ان کے اجزائے مذبوح کے قصد کی حاجت نہیں تذکیہ مذبوح کے بعض اجزاء پر واقع نہیں ہوتا کہ بعض پر نہ ہو اور اگر تذکیہ تمام اجزاء میں ہے تو لا محالہ شحوم بھی اس میں داخل ہوئی یہ بھی کہ اللہ تعالیٰ نے منصوص کیا کہ اس نے ہر ذی ظفر کو ان پر حرام کیا ہے تو اس قائل کے قول پر لازم تھا کہ یہودی اگر ذی ظفر کو ذبح کرے تو مسلمان کیلئے اس کا اکل حلال نہ ہو، اہل کتاب بھی اونٹ کے اکل کو محرم گردانتے ہیں تو ان پر بھی یہی الزام آسکتا ہے (کہ ان کا ذبح کردہ اونٹ بھی مسلمان نہ کھائیں)۔

(و قوله تعالى: أَجِلُّ لَكُمْ الْخ) ابو ذر کے ہاں یہی ہے دیگر نے (جَلُّ لَهُمْ) تک ذکر کیا، اس زیادت کے ساتھ استدلال علی الحل کی مراد متین ہوتی ہے کیونکہ ذی اور حربی اور لحم کا شحوم سے تفرقہ نہیں کیا اہل کتاب پر شحوم کا محرم ہونا ضار نہیں کیونکہ ہمارے لئے تو یہ حلال ہیں، ان میں سے کچھ کی بابت ہماری شریعت ساکت ہے تو ہمارے لئے ان کی حیثیت اصل اباحت کی ہے (یعنی جو ہم پر حرام نہیں کی گئی وہ مباح ہے)۔

(و قال الزهري الخ) اسے عبدالرزاق نے معمر سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے زہری سے نصاری العرب کے ذبائح کی بابت سوال کیا تو یہ ذکر کیا آخر میں یہ زیادت ہے کہ ان کی تکبیر یہ ہے کہ کہیں: (باسم المسیح) شافعی نے بھی یہی کہا کہ اگر ان کا کوئی ایسا ذبح ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیتے ہوں جیسے مسیح کا نام تو وہ حلال نہ ہوگا اور اگر مسیح کا ذکر ایسے انداز میں کریں جیسے ان پر درود بھیجتے ہوں تو وہ حرام نہ ہوگا تبہتی نے حلیمی سے یہ بحث نقل کی ہے کہ اہل کتاب اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتے ہیں اور وہ اپنے اصل دین میں اپنی عبادت کے ساتھ نہیں قصد کرتے مگر اللہ کا تو جب فی الاصل ان کا قصد یہ ہے تو ان کا ذبیحہ قابل اعتبار ہوگا اور ان میں سے کسی کا (باسم المسیح) کہنا نقصان دہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ ان کا ارادہ اللہ ہی کا ہوتا ہے اگرچہ وہ اس اعتقاد کی وجہ سے کافر ہوئے۔

(و یدکر عن علی الخ) اسے موصول کرنے والے سے واقف نہ ہو سکا گویا بخاری کے ہاں اس کی صحت ثابت نہیں تھی صیغہ ترمیض کے ساتھ ذکر کیا بلکہ حضرت علی سے ایک دیگر صحیح سند کے ساتھ بعض نصاری العرب کے ذبائح سے ممانعت کا قول منقول ہے اسے شافعی اور عبدالرزاق نے صحیح اسانید کے ساتھ (عن محمد بن سیرین عن عبدة سلمانی عن علی) نقل کیا ہے کہ کہانی تغلب کے نصاری کے ذبیحہ مت کھاؤ کیونکہ انہوں نے ان کے دین کا تمسک نہیں کیا ہے مگر شرب خمر کے ساتھ، حضرت علی سے یہ دونوں روایتیں باہم متعارض نہیں کیونکہ یہ منع کرنا اس جواز منقول سے انحصار ہے (یعنی صرف بنی تغلب کے نصاری کے ذبائح سے منع کیا باقیوں کے ذبائح مباح قرار دئے)۔

(وقال الحسن الخ) اقلف وہ جس کا ختنہ نہیں ہوا، قلفہ سے، بجائے قاف کے غین کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے، اس غزلہ یعنی جھلی کو کہتے ہیں جو شف (یعنی سپاری) کے اوپر ہوتی ہے، حسن کا اثر عبدالرزاق نے معمر کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں حسن اس شخص کو ختنہ نہ کرانے کی رخصت دیتے تھے جو بڑی عمر کا ہو کر اسلام قبول کرے اور اب ختنہ کرانے سے جان کا خطرہ محسوس کرے اور اس کے ذبیحہ میں کوئی حرج محسوس نہ کرتے، ابراہیم کا قول ابو بکر خلال نے سعید بن ابی عروہ بن مغیرہ عن ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں اقلف کا ذبیحہ نہ کھایا جائے اور اس کی نماز و شہادت مقبول نہیں بقول ابن منذر جمہور اہل علم کا موقف ہے کہ اقلف کا ذبیحہ جائز ہے کیونکہ اللہ نے اہل کتاب کے ذبائح مباح کئے ہیں جبکہ ان کے بعض ختنہ نہیں کراتے۔

(وقال ابن عباس طعائمہم الخ) یہ تعلق یہاں صرف مستملی کے ہاں ہے سرخی اور حموی کے ہاں مرفوع حدیث کے بعد باب کے آخر میں مذکور ہے اسے بیہقی نے علی بن ابی طلحہ عنہ سے اس آیت کی تفسیر میں: (وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جُلًّا لَكُمْ) [المائدہ: ۵] موصول کیا اس کے قائل پر لازم ہے کہ اقلف کا ذبیحہ جائز قرار دے کیونکہ کثیر اہل کتاب مختون نہیں ہیں، نبی اکرم نے ہر قل اور اس کی قوم سے مخاطب ہو کر کہا تھا (یعنی خط میں) (یا اهل الكتاب تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ) اور ہر قل اور اس کی قوم مختون نہ تھے اور اہل کتاب بھی تھے (یہودی مختون جبکہ نصاریٰ غیر مختون تھے)۔

5508 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ قَالَ كُنَّا مُحَاصِرِينَ قَصْرَ خَيْبَرَ فَرَمَى إِنْسَانٌ بِجِرَابٍ فِيهِ شَحْمٌ فَنَزَوْتُ لَأَخُذَهُ فَالْتَفَتُ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ طَعَامُهُمْ ذَبَائِحُهُمْ (ترجمہ کچلے جلد ۳ ص: ۶۲۰)۔ طرفہ - 3153

فرض الخمس میں اس کے مباحث گزرے ہیں اس سے اہل کتاب کے ذبائح کے شحوم کے اکل کا جواز ثابت ہوا خواہ وہ اہل حرب ہوں۔

علامہ انور (و شحومہا) کے تحت کہتے ہیں اس لفظ کی زیادت اس لئے کی (یعنی اسے بطور خاص اس لئے ذکر کیا کہ شحوم ان پر حرام تھی تو کیا یہ حرمت ان کے ذبیحہ کی طرف بھی متسری ہوئی یا نہیں؟ تو بخاری کا جواب نفی میں ہے کیونکہ ذکاۃ صرف اہلیت فی الذبائح کو مسترعی ہے نہ یہ کہ ان کے حق میں اس کی حلت بھی ہو، اس میں اشعار ہے کہ شرع محمدی وجود کتابی کو متحمل ہے، (و طعائم الذین أوتوا الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں یعنی شریعت انصاف کا فیصلہ ہے کہ اہل کتاب بھی ہمارے ذبائح کی حلت کے قائل ہوں کیونکہ ہم ان کے ذبائح کی حلت کے قائل ہیں تو یہ انصاف کی بات ہے، یہ الگ بات کہ وہ عمل کریں یا نہ کریں، تب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ (و طعائمکم حل لکم) کا کیا فائدہ؟ کیونکہ وہ تو ہماری شریعت کو نہیں مانتے، یہ بات صرف خطہ عدل کے طریق پر کہی ہے جسے ہر زی مروت کو ماننا چاہئے جیسا کہ صلح حدیبیہ میں ہوا کہ دار الاسلام کی طرف ہجرت کر جانے والی خواتین کے حق مہر (اہل مکہ کو) واپس بھجوادئے تھے یا وہ خواتین جو اہل اسلام کی ان کے پاس چلی جائیں تو (معاہدہ کی یہ) شرط متفقہاً عدل و انصاف کے تحت تھی کہ جب ہم ان کی طرف وہ کچھ واپس کر رہے ہیں جو انہوں نے اپنی عورتوں پر خرچ کیا تو ہماری خرچ کردہ رقم وہ کیوں واپس نہیں کرتے

؟ تو یہ شرط فطر تسلیم کے موافق تھی اگرچہ انہوں (یعنی اہل مکہ) نے ایفانہ کی، (و قال الزہری الخ) یعنی عرب کے نصاریٰ اور بنی اسرائیل کے ذبائح کے مابین تفرقہ نہیں دونوں کے ہمارے لئے حلال ہیں، (لا بأس بذبیحة الأقف) کے تحت لکھتے ہیں اس تو ہم جو ہو سکتا تھا، کا ازالہ ہوا کہ ذکاۃ میں شرط ملت ہے جبکہ اقف اس کی ملت کے مخالف ہے تو چاہئے تھا کہ اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوتا۔

23 باب مَا نَدَّ مِنَ الْبَهَائِمِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْوَحْشِ

(بدکا ہوا یا لتو جانور جنگلی جانور کے حکم میں ہے)

وَأَجَازَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَا أَعْجَزَكَ مِنَ الْبَهَائِمِ مِمَّا فِي يَدَيْكَ فَهُوَ كَالصَّيْدِ وَفِي بَعْضِ تَرْدِي فِي بَيْتٍ مِنْ حَيْثُ قَدَرْتَ عَلَيْهِ فَذَكَرَهُ وَرَأَى ذَلِكَ عَلِيٌّ وَابْنُ عُمَرَ وَعَائِشَةُ

ترجمہ: ابن مسعود نے اسے جائز قرار دیا ابن عباس کا قول ہے کہ جو جانور تمہارے ہاتھ میں ہونے کے باوجود تمہیں عاجز کر دے (یعنی ذبح نہ کرنے دے) وہ بمنزلہ شکار ہے، کنویں میں گرے اونٹ کی بابت کہا جہاں سے ممکن ہو اسے ذبح کر دو حضرات علی، ابن عمر اور حضرت عائشہ کی بھی یہی رائے ہے۔

(فہو بمنزلة الوحش) یعنی جواز عقد میں یعنی جیسے ممکن ہو مار گرایا جائے، یہ حدیث کے اس جملہ سے ماخوذ ہے: (فإذا غلبكم منها شيء فافعلوه به هكذا) جہاں تک آپ کا یہ قول: (إن لهذه الإبل أو أبلد كالأبلد الوحش) تو بظاہر اس تشبیہ کا مقدم ذکر اس امر کیلئے بطور تمہید تھا کہ وہ وحشی جانوروں کے حکم میں مشارک ہیں، ابن منیر لکھتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ یہ بھی کبھی بدک جاتے ہیں جیسے وحش ہوتے ہیں یہ نہیں کہ ان کے حکم میں ہو گئے بقول ابن حجر آخر حدیث ان کا رد کرتی ہے۔

(و أجازہ ابن مسعود) باب (صيد القوس) کے تحت گزرے ابن مسعود کے قول کے طرف اشارہ ہے، بیہقی نے ابو عمیس عن غضبان بن یزید بنجلی عن ایبہ سے نقل کیا کہ قبیلہ کے ایک شخص کی شادی تھی اس نے کچھ اونٹ خریدے جو بدک کر بھاگ گئے۔ (فعرقبہا) اور تکبیر کہہ دی تو ابن مسعود نے انہیں کھانے کا حکم دیا ان کا جی مطمئن نہ ہوا حتیٰ کہ کچھ گوشت ان کے پاس لے کر آئے جو انہوں نے تناول کیا۔ (و قال ابن عباس الخ) کریمہ کے نسخہ میں ہے: (من حیث قدرت علیہ فذکبہ) اثر اول کو ابن ابی شیبہ نے عکرمہ عنہ کے طریق سے اور ثانی کو عبد الرزاق نے عکرمہ عنہ سے موصول کیا اس میں ہے اگر کنویں میں اونٹ گر جائے تو پہلو کی جانب سے آلہ مارو اور تکبیر کہو اور کھاؤ۔ (ورأى ذلك الخ) حضرت علی کا اثر ابن ابوشیبہ نے ابو راشد سلمانی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں کوفہ کے باہر اپنے گھر والوں کے جانور چرایا کرتا تھا ایک اونٹ بدک گیا مجھے ڈر ہوا کہ میرے پالنے سے قبل ہلاک نہ ہو جائے میں نے ایک حدیدہ (یعنی لوہے کی نوک والی لٹھی وغیرہ) لی اور اس کے پہلو یا کوبان میں پیوست کر دی پھر اس کے اعضاء کاٹ لئے اور گھر والوں پر تقسیم کر دئے انہوں نے کھانے سے انکار کیا چنانچہ میں حضرت علی کے پاس آیا اور ان کے باب قصر پر کھڑے ہو کر پکارا اے امیر المؤمنین اے امیر المؤمنین! انہوں نے جواب دیا: (یا لبیکاه یا لبیکاه) تو سارا قصہ سنایا انہوں نے کہا کھا سکتے ہیں اور مجھے بھی کھلاؤ، ابن عمر کا اثر عبد الرزاق نے حدیث رافع کے عقب میں موصول کیا، باب (لا یدکی بالسن والعظم) میں

بھی گزرا، ابن ابی شیبہ نے بھی عباہ سے نقل کیا کہتے ہیں ایک ویران کنویں میں اونٹ گر گیا ایک شخص اس میں اترا تا کہ اس کا خر کر دے بولا خر کا موقع و قدرت نہیں مل رہی اس پر ابن عمر نے کہا تکبیر کہہ کر اس کے پہلو کی جانب سے ذبح کر دو اس نے یہی کیا، حضرت عائشہ کا اثر ابھی تک موصول نہ مل سکا ابن منذر وغیرہ نے اسے جمہور سے نقل کیا ہے (یعنی ان کا یہی موقف ہے) مالک اور لیث کی رائے اس کے مخالف ہے، سعید بن مسیب اور ربیعہ سے منقول ہے کہ انہی حیوان اگر متوحش ہو جائے تو اسی صورت اس کا اکل مباح ہوگا کہ حلق میں یا لبہ (یعنی سینہ کا بالائی حصہ) اس کا تذکیہ ہو، جمہور کی حجت رافع کی مذکورہ حدیث ہے۔

5509 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ عَبَّادَةَ بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ عَنْ خَدِيجِ بْنِ رَافِعٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَأَقُو الْعَدُوَّ غَدًا وَلَيْسَتْ مَعَنَا مُدَى فَقَالَ اَعْجَلْ أَوْ أَرِنْ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنُّ وَالظُّفْرُ وَسَأَحَدْتُكَ أَمَّا السِّنُّ فَعُظْمٌ وَأَمَّا الظُّفْرُ فَمُدَى الْحَبْسَةِ وَأَصْبْنَا نَهَبَ إِبِلٍ وَغَنَمٍ فَنَدَّ مِنْهَا بَعِيرٌ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لِهَذِهِ الْإِبِلِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَإِذَا غَلَبَكُمْ مِنْهَا شَيْءٌ فَافْعَلُوا بِهِ هَكَذَا .

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5543، 5544

سند میں یحییٰ قطان سفیان ثوری سے راوی ہیں۔ (رفاعة بن خديج) دادا کی طرف منسوب ہیں کریمہ کے نسخہ میں (رفاعة بن رافع بن خديج) ہے۔ (اعجل أو أرِنْ) کریمہ کے نسخہ میں أرِنْ ہمزہ مفتوح، رائے کسور اور نون ساکن کے ساتھ ہے خطابي نے سنن ابوداؤد میں یہی ضبط کیا ابوذر کے نسخہ میں رائے ساکن اور کسر نون کے ساتھ ہے (یعنی أرِنْ) اسماعیلی کے ہاں اسی باب والی سند سے (و أرِنْ) ہے بقول خطابي اس لفظ کی بابت میں لمبا عرصہ رواۃ سے استنبات اور اہل لغت سے اس کی بابت سوال کرتا رہا مگر ان کے ہاں کوئی قاطع صحت شئی نہ پائی، میں نے اس کا خرچ تلاش کر لیا ہے یہ ابجد ذکر کریں کہ کسر راء والی روایت میں یہ (أَرِنْ الْقَوْمُ) سے ہے جب ان کے مویشی ہلاک ہو جائیں تو معنی ہوگا: (أَهْلِكُهَا ذَبْحًا) (ذبح کر کے مار ڈالو)، دوم سکون راء والی روایت میں بروزن (أَغِطْ) ہے یعنی (انظر، أنظر، اور انتظر) قرآن میں ہے: (أَنْظِرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ) [الحديد: ۱۳] اسی أَنْظِرُونَا (یعنی ہمیں مہلت یا موقع دو) یا یہ ضم ہمزہ کے ساتھ ہے (یعنی أرِنْ، رَنَا يَرُونُو سے فعل امر) بمعنی: (أَدِمِ الْحَزْ) (رَنُوتُ إِذَا أَدَمْتَ النَّظْرَ إِلَى الشَّيْءِ) سے (کسی چیز کو مسلسل ٹھنگی باندھے دیکھنا) تو مراد یہ کہ اسے اپنی نگاہوں کے سامنے رکھو اور نگرانی جاری رکھو، سوم یہ کہ ہمزہ ہو (أَرَانُ يَرِينُ، إِذَا نَشِطَ وَ خَفَ) سے، گویا اسراع کا حکم دیا تا کہ خفا اس کی موت واقع ہونے سے قبل اس کا ذبح عمل میں آجائے اگر بغیر حدید کے ذبح کیا جا رہا ہو تو ضرورت اس امر کی ہوتی ہے کہ خفت و سرعت سے کام لیا جائے اور تیزی کے ساتھ ہاتھ چلایا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ خنق اور تکلیف سے موت واقع ہو جائے، کہتے ہیں غریب الحدیث میں یہ معنی اور کئی اور وجوہ بھی ذکر کیں ہیں جن کی تاویل محتمل ہے ان میں یہ بھی ہے کہ ہو سکتا ہے اس لفظ میں تعقیف ہوگی ہو اور یہ اصل میں (أَرَزَا) ہو، عربوں کے مقول: (أَرَزَ الرَّجُلُ إَصْبَعَهُ) سے جب کسی چیز میں اسے ڈالے اور: (أَرَزَتْ الْجَرَادَةُ أَرَزَا) جب اپنی دم زمین میں

داخل کرے معنی یہ کہ (شَدَّ يَذْكُ عَلَى النَّحْرِ) کہ مضبوطی سے ہاتھ جما کر نحر کرو) ان کا دعویٰ ہے کہ یہ وجہ اقرب الجمع ہے ابن بطل کہتے ہیں میں نے خطاب کی یہ کلام بعض اہل نقد پر پیش کی تو کہنے لگے جہاں تک (أَرَانُ الْقَوْمَ) سے اس کا اخذ ہے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ أَرَانُ متعدی نہیں بلکہ بطور لازم استعمال ہوتا ہے، یہ نہیں کہا جاتا: (أَرَانُ الرَّجُلَ غَنَمَهُ) بلکہ (أَرَانُ هُوَ)، جس وجہ کو انہوں نے درست قرار دیا وہ محل نظر ہے گویا اس جہت سے کہ روایت اس کی مساعد نہیں اور جس وجہ کو اقرب الجمع کہا وہ تو ابعد الجمع ہے کیونکہ یہ تو مروی ہی نہیں، عیاض کہتے ہیں اصل میں اسے (أَرْنِي) یعنی رویت سے بطور فعل امر ضبط کیا ہے مسلم میں اس کا مثل ہے مگر راء ساکن ہے، کہتے ہیں بعض نے مجھے بتلایا کہ مسند علی بن عبد العزیز میں بھی یہ لفظ (أَرْنِي أَوْ عَجَل) کے بطور مضبوط ہے گویا راوی نے شک کیا اور دونوں لفظ ہم معنی ہیں مقصود اس طرح سے ذبح کرنا کہ جلدی سے قطع حلقوم ہو اور خون جاری ہو جائے، نووی نے (أَرْنُ بِمَعْنَى أَعْجَلُ) کو ترجیح دی، بعض نے مسلم کی روایت میں کہا کہ (أَرْنِي) سکون راء اور نون کے بعد یاء کے ساتھ ہے یعنی مجھے وہ آلہ دکھلا دو جس کے ساتھ تم ذبح کرنا چاہتے ہو پھر یہ ارادہ ترک کیا اور فرمایا (أَوْ أَعْجَلُ) اور (أَوْ) اضراب کیلئے بھی مستعمل ہے گویا کہا کبھی آلہ ذبح لا کر دکھلانا پھر اس سے اضراب کیا اور کہا: (أَوْ أَعْجَلُ) اور اضراب کیلئے مستعمل ہے تو گویا کہا آلہ کا احضار ممکن ہے نہ ہو سکے تو حکم بتلادیا کہ ہر ایسی چیز سے ذبح کر سکتے ہو جس سے خون کا جریان ہو جائے، کہتے ہیں یہ راوی کا شک قرار دینے سے اولیٰ ہے، منذری لکھتے ہیں اس لفظ کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ (أَعْطُ) کے وزن پر ہے یا (أَطْعُ) کے وزن پر؟ یا یہ رویت سے فعل امر ہے، اول پر معنی ہے: (أَدِمُ الْحَزَنَ) رنوت سے، ادامت نظر کرنا، ثانی پر معنی ہے ذبح کر کے ہلاک کرو (أَرَانُ الْقَوْمَ) سے جب ان کے مویشی ہلاک ہو جائیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ فعل تو متعدی نہیں ہوتا جواب دیا گیا کہ معنی ہے: (كُنْ ذَاسَاةً هَالِكَةً) جب کسی ذریعہ سے جریان خون کے سبب وہ ہلاک ہو، بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، رویت سے فعل امر قرار دینے پر معنی ہوگا مجھے اس کا سیلان خون دکھلادینا، جس نے راء پر سکون پڑھی اس نے حرکت پڑھنے میں جلدی کی اور یاء کا حذف بھی جائز ہے، (و اعجل) ہمزہ وصلی کے ساتھ ہے جیم پر زبر اور لام ساکن، غلٹ سے فعل امر بعض نے اسے فعل تفضیل کے بطور روایت کیا یعنی ذبح کرنے کے عمل میں خون بہنا نہایت غلٹ سے ہونا چاہئے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یہ اگرچہ ابو داؤد کی روایت پر جہاں (أَرْنِي) کا لفظ (أَعْجَلُ) پر مقدم ہے، مستقیم ہے مگر بخاری کی روایت پر جہاں یہ اس سے متاخر ہے، مستقیم نہیں بعض نے تجویز کیا کہ (أَرْنُ) کی روایت میں جہاں راء ساکن ہے کہ یہ (أَرْنَانِي حَسَنَ مَا رَأَيْتَهُ) سے ہوا (حَمَلْنِي عَلَى الدُّنُو إِلَيْهِ) معنی یہ کہ اچھی طرح سے ذبح کرنا حتیٰ کہ تمہیں اچھا لگے کہ ہم ملاحظہ کریں! اس کی تائید حدیث: (إِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا) سے ہوتی ہے جسے مسلم نے تخریج کیا، باقی مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

علامہ انور (أَرْنُ) کی بابت کہتے ہیں یہ اصل میں (أَرْنُ) ہے تعلیل کے ساتھ (ایرن) ہو گیا اگرچہ لکھا (أَرْنُ)۔

24 - باب النَّحْرِ وَالذَّبْحِ (نحر اور ذبح کا فرق)

وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ لَا ذَبْحَ وَلَا مَنْحَرَ إِلَّا فِي الْمَذْبَحِ وَالْمَنْحَرِ قُلْتُ أَيْحِزِي مَا يُذْبَحُ أَنْ أَنْعَرَهُ قَالَ نَعَمْ ذَكَرَ

اللَّهُ ذُبِحَ الْبَقَرَةُ فَإِنْ ذُبِحَتْ شَيْئًا يُنْحَرُ جَازَ وَالنَّحْرُ أَحَبُّ إِلَيَّ وَالذَّبْحُ قَطْعُ الْأَوْدَاجِ فَلْتُ فَيَحْلَفُ الْأَوْدَاجَ حَتَّى يَقْطَعَ النَّحَاعَ قَالَ لَا إِحْوَاحَ وَأَخْبَرَنِي نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ نَهَى عَنِ النَّحْعِ يَقُولُ يَقْطَعُ مَا دُونَ الْعَظْمِ ثُمَّ يَدْعُ حَتَّى تَمُوتَ وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ وَقَالَ ﴿فَذَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ وَقَالَ سَعِيدٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ الذَّكَاءُ فِي الْحَلْقِ وَاللَّبَّةُ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَأَنْسَ إِذَا قَطَعَ الرَّأْسَ فَلَا يَأْسَ

ترجمہ: ابن جریج عطاء سے ناقل ہیں کہ ذبح اور نحر صرف ذبح اور نحر کرنے کی جگہ ہی میں ہے (یعنی حلق اور سینہ کے اوپر) میں نے پوچھا کیا جسے ذبح کیا جانا مشروع ہے اگر میں اسے نحر کر دوں تو کیا جائز ہے؟ کہا ہاں اللہ نے (قرآن میں) گائے کی نسبت ذبح کا لفظ استعمال کیا ہے تو اگر مستحق نحر جانور کو ذبح کر لو تو یہ جائز ہے مگر نحر کرنا مجھے زیادہ پسند ہے، ذبح گردن کی رگوں کا کاٹنا ہے میں نے کہا کیا رگیں کاٹنے سے منع کیا، وہ کہتے تھے صرف ہڈی تک رگوں کو کاٹا جائے پھر چھوڑ دیا جائے حتیٰ کہ جان نکل جائے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور جب موتی نے اپنی قوم سے کہا بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو، اور کہا انہوں نے ذبح کیا اور ایسا کرنا نہیں چاہتے تھے، سعید بن جبیر ابن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ ذبح حلق میں بھی کیا جاسکتا ہے اور سینے کے اوپر لبہ میں بھی، ابن عمر، ابن عباس اور انس کا قول ہے کہ اگر سر الگ کر لیا تو کوئی حرج نہیں۔

ابو ذر کے نسخہ میں (الذبائح) ہے گویا اس اعتبار سے کہ نحر تو فقط اہل کے ساتھ خاص ہے اور ذبح کردہ جانور اکثر ہیں تو جمع کا صیغہ ذکر کیا بہر حال بعض احادیث میں اونٹ کا ذبح اور غیر اہل کا نحر بھی مذکور ہے ابن تین لکھتے ہیں اصل یہ ہے کہ اہل کا نحر ہو اور بکری ونوہا میں ذبح، جہاں تک گائے کا تعلق ہے تو قرآن میں اسکی نسبت سے ذبح کا لفظ مذکور ہے: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً کی طرف اشارہ ہے) اور سنت میں اس کے لئے نحر کا لفظ مذکور ہے، ذبح ما یُنْحَرُ اور نہر ما یُذْبَح (یعنی نحر والے جانور کو ذبح اور ذبح والے جانور کو نحر کرنے) کی بابت اختلاف ہے جمہور جواز جبکہ ابن قاسم منع کے قائل ہیں۔

(و قال ابن جریج الخ) اسے عبد الرزاق نے ابن جریج سے مقطعا موصول کیا، اوداج و دج کی جمع، وہ رگ جو اخذ (یعنی گردن) میں ہوتی ہے یہ دو آمنے سامنے واقع رگیں ہیں کہا گیا کہ ہر بہیمہ کی فقط دو ہی و دج ہوتی ہیں جو حلقوم کو محیط ہیں تو (اس لحاظ سے) صیغہ جمع کا استعمال محل نظر ہے! ممکن ہے ہر دو و دج کی تمام انواع کے لحاظ سے مضاف خیال کر کے ایسا کیا ہو، اسی پر بعض شراح نے اقتصار کیا، ایک وجہ اور بھی یہ باقی ہے کہ معمول کے مطابق جو رگ قطع کی جاتی ہے اسے تغلیبا و دج کہا، اکثر حنفیہ نے اپنی کتب میں لکھا ہے کہ اگر چار اوداج میں سے تین کٹ جائیں تو تذکیہ حاصل ہو جائے گا، یہ چار ہیں: حلقوم، مریٰ اور ہر جانب سے دو رگیں، ابن منذر نے محمد بن حسن سے نقل کیا جب حلقوم، مریٰ اور آدھی سے زیادہ اوداج کٹ جائے تو کافی ہے اس سے کم میں خیر نہیں، شافعی کا قول ہے اگر دو دجین سے کچھ بھی نہ کٹے تب بھی کافی ہے کیونکہ کئی دفعہ انسان وغیرہ سے خون بہہ نکلتا ہے تب بھی زندہ رہتا ہے، ثوری سے منقول ہے کہ اگر دو و دج کٹ گئیں تو کافی ہے خواہ حلقوم اور مریٰ نہ بھی کاٹے، مالک اور لیث فقط و دجین اور حلقوم کے قطع کی شرط لگاتے ہیں اس کے لئے حدیث رافع کے جملہ (ما أنهر الدم) سے حجت لی اور یہ قطع اوداج ہی سے ہوتا ہے کیونکہ وہی مجری الدم ہیں، مریٰ تو مجری الطعام ہے وہاں اتنا خون نہیں ہوتا جس کے ساتھ انہار واقع ہو۔

(فأخبرني نافع) اس کے قائل ابن جریج ہیں۔ (النخع) فتح نون اور سکون خاء کے ساتھ، حدیث میں اس کی یہ تفسیر ذکر کی کہ (ما دون العظم فاقطع) نخاع فقار ظہر (یعنی کمر کے مہروں) سے دل تک ایک سفید رگ ہے جسے خط الرقبة بھی کہا جاتا ہے شافعی کہتے ہیں نخع یہ ہے کہ بکری ذبح کی جائے پھر مذبح کی جگہ سے اس کی گدی توڑ (یعنی الگ) دی جائے یا اس پر ضرب لگائی جائے تاکہ مذبوح کی حرکت جلد ختم ہو، ابو عبید نے غریب میں حضرت عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے ذبیحہ میں (الفرس) سے منع کیا، کہتے ہیں کہ فرس نخع کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے: (فرست الشاة و نخعتھا) جب ذبح (کا اثر) نخاع تک پہنچ جائے جو گردن میں ایک ہڈی ہے، کہتے ہیں فقار صلب میں بھی کہا گیا ہے جو بخ سے مشابہ اور گدی سے متصل ہوتی ہے، منع کیا کہ ذبح یہاں تک متہی ہو، بقول ابو عبید نخع تو وہی جو کہا، فرس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ بمعنی کسر ہے یعنی مذبوح کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے اس کی گردن توڑنے سے منع کیا، ان کے اس اثر میں یہ عبارت بھی ہے: (و لا تعجلوا الأنفس قبل أن تزھق) (یعنی جان نکلنے سے قبل جلدی نہ کرو) شافعی نے بھی حضرت عمر سے اسے نقل کیا ہے۔

(و إذ قال موسى لقومه الخ) کریمہ کے نسخہ میں (و قول الله تعالى) بھی ہے اور یہ تمام ترجمہ سے ہے ابن جریج کے اثر مذکور میں قول کہ اللہ نے ذبح بقرہ کا ذکر کیا، کی تفسیر بیان کرنا مراد ہے اس میں بقر کے اختصاص بالذبح کی طرف اشارہ ہے، شیخ بخاری اسماعیل بن ابوالیس نے مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا: (من نحر البقر فبئس ما صنع) (یعنی جس نے گائے کا نحر کیا اس نے برا کیا) پھر یہی آیت تلاوت کی، اشہب کا قول ہے کہ اگر اونٹ بغیر ضرورت کے ذبح کر لیا (یعنی کرنا تو نحر چاہئے مگر بغیر کسی وجہ کے ذبح کر لیا) تو اسے نہ کھایا جائے۔ (وقال سعید الخ) اسے سعید بن منصور نے اور بیہقی نے ایوب عنہ سے موصول کیا، اس کی سند صحیح ہے ثوری نے بھی اپنی جامع میں حضرت عمر سے اس کی مثل نقل کیا، ایک کمزور سند کے ساتھ مرفوعاً بھی مروی ہے، لبہ (موضع القلادة من الصدر) (یعنی سینے میں جہاں سے ہار باندھا جاتا ہے) ہے، یہی منخر ہے گویا بخاری اس حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں جسے اصحاب سنن نے حماد بن سلمہ عن ابو معشر داری عن ابیہ سے تخریج کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ کیا ذکاة صرف حلق اور لبہ میں ہی ہے؟ فرمایا اگر تم اس کی ران میں طعن کرو تو یہ بھی مجزی ہے، اسے قوی قرار دینے والوں نے اسے وحش و متوحش پر محمول کیا ہے۔

(و قال ابن عمر الخ) ابن عمر کا اثر ابو موسی الزمن نے ابو جہل سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے ایسے ذبیحہ کی بابت دریافت کیا جس کا سر قطع کر دیا گیا ہو تو انہوں نے کھالینے کا حکم دیا، ابن عباس کا اثر ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح موصول کیا اس میں ہے کہ ان سے اس شخص کے بارہ میں پوچھا گیا جو مرغی ذبح کرتے ہوئے اس کا سر اڑا دے تو کہا: (ذکاة و حیة) ای سریعہ، وحاء سے بمعنی اسراع و غلظت، حضرت انس کا اثر ابن ابوشیبہ نے عبید اللہ بن ابوبکر بن انس کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت انس کے ایک قصاب نے مرغی کو ذبح کیا جب وہ پھڑپھڑانے لگی تو اسے ذبح کر دیا اور سر اڑا دیا انہوں نے اسے پھینک دینا چاہا مگر حضرت انس نے کہا کھا سکتے ہو۔

علامہ انور باب (النحر الخ) کے تحت کہتے ہیں نحر صرف اہل اور ابط میں ہے باقی میں ذبح ہے اگر اس کے عکس کر دیا تو کوئی حرج نہیں، نحر لبہ میں اور ذبح (عند اللحیین) ہے (یعنی رخساروں کے پاس)، (قلت فتخلف الأوداج حتی یقطع الخ) کے تحت کہتے ہیں یعنی اگر اوداج کاٹ دیں تو نخاع بھی کاٹ دیا تو کیا قطع نخاع کیلئے کوئی (علیحدہ سے) حکم ہے؟ کہا نہیں، ضروری

لفظ قطع اور اوج ہے۔

5510 حَدَّثَنَا خَلَادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرْتَنِي فَاطِمَةُ بِنْتُ الْمُنْذِرِ امْرَأَتِي عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ نَحَرْنَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَرَسًا فَأَكَلْنَاهُ

أطرافه 5511، 5512، 5519 -

ترجمہ: اسماء بن ابی بکرؓ کہتی ہیں کہ ہم نے رسول اللہ کے دور میں ایک گھوڑا خر کیا اور اس کو کھایا اور ہم اس وقت مدینہ میں تھے۔ سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

5511 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ سَمِعَ عَبْدَةَ عَنْ هِشَامِ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ ذَبَحْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا وَنَحْنُ بِالْمَدِينَةِ فَأَكَلْنَاهُ.

(سابقہ) أطرافه 5510، 5512، 5519 -

5512 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ هِشَامِ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ نَحَرْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا فَأَكَلْنَاهُ تَابِعُهُ وَكَيْعٌ وَابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ هِشَامٍ فِي النَّحْرِ

(ایضاً) أطرافه 5510، 5511، 5519 -

اسے ثوری اور جریر کا ہما عن ہشام کے طریق سے نقل کیا (نحرنا) کے لفظ کے ساتھ آخر میں وکیع اور ابن عیینہ کی ہشام سے نحر کے لفظ میں متابعت کا ذکر کیا، اسے عبدہ بن سلیمان عن ہشام سے بھی تخریج کیا ہے انہوں نے (ذبحنا) کا لفظ ذکر کیا ابن عیینہ کی روایت دو باب کے بعد موصولاً آ رہی ہے اور وکیع کی روایت احمد نے نقل کی، اسے مسلم نے محمد بن عبد اللہ بن نمیر (حدثنا ابی و حفص بن غیاث و وکیع ثلاثہم عن ہشام) سے (نحرنا) کے ساتھ تخریج کیا ہے، عبد الرزاق نے معمر اور ثوری جمیعاً عن ہشام سے بھی (نحرنا) نقل کیا اسماعیلی کہتے ہیں ہمام، عیسیٰ بن یونس اور علی بن مسہر نے ہشام سے (نحرنا) نقل کیا ہے حماد بن زید اور ابن عیینہ پر اختلاف ہے ان کے اکثر اصحاب نے (نحرنا) جب کہ بعض نے (ذبحنا) نقل کیا اسے دارقطنی نے مولیٰ بن اسماعیل کے طریق سے ثوری، اور وہیب بن خالد سے، عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان اور یحییٰ قطان کی روایت سے، یہ سب ہشام سے (ذبحنا) نقل کرتے ہیں ابو معاویہ نے ہشام سے (انتحرنا) ذکر کیا مسلم نے بھی ابو معاویہ اور ابو اسامہ سے تخریج کیا مگر ان کا سیاق ذکر نہیں کیا، ابو عوانہ نے ان دونوں سے (نحرنا) نقل کیا، یہ سارا اختلاف ہشام سے ہے اس میں امر کا اشعار ہے کہ وہ کبھی (ذبحنا) اور کبھی (نحرنا) کا لفظ ذکر کرتے تھے گویا ان کے ہاں دونوں لفظ ہم معنی ہیں اور نحر پر ذبح اور بالعکس اطلاق ہو جاتا ہے اس اختلاف کے ساتھ یہ متعین نہ ہو سکے گا کہ اس ضمن کے حقیقی معنی میں کون سا لفظ ہے اور مجازی معنی میں کون سا؟ الایہ کہ کسی ایک طریق کو رائج قرار دیا جائے لیکن اس اختلاف سے یہ مستفاد کرنا کہ مذبح کا نحر اور مخور کا ذبح جائز ہے، بعید ہے جیسا کہ بعض شراح نے لکھا کیونکہ یہ اس امر کو مستلزم

ہوگا کہ اس بارے میں دوسری واقعہ ہوا اور اصل عدم تعدد ہے پھر مخرج بھی متحد ہے، نووی نے حسب عادت تعدد پر محمول کیا، نخرنا اور ذبحنا کے بارے میں اختلاف رواۃ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا دونوں قسم کی روایتوں کے مابین اس طرح سے تطبیق ہوگی کہ یہ دو قضیے تھے ایک میں نخر اور ایک میں ذبح کیا ساتھ ہی لکھا ایک قصہ قرار دینا جائز ہے لہذا ایک لفظ حقیقی اور دوسرا مجازی معنی میں مستعمل ہوا اور اول اصح ہے۔

25 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْمُثْلَةِ وَالْمَصْبُورَةِ وَالْمُجْتَمَةِ

(زندہ جانوروں کے مثلہ کرنے، انہیں باندھ کر مارنے اور نشانہ بازی کرنے کی کراہت کا بیان)
مثلہ سے مراد زندہ حیوان کے کچھ اعضاء قطع کر لینا، مصبورة اور مجتمہ جو جانور نشانہ بازی کی مشق کے لئے باندھا جائے اگر اس دوران اس کی موت ہوئی تو اسکا کھانا حلال نہ ہوگا، جثوم کے لفظ کا پرندوں کیلئے ویسا ہی استعمال ہے جیسے اونٹوں کے لئے بروک کا لفظ ہے (دونوں لفظوں کا اصل معنی: بیٹھنا) اگر بیٹھی حالت میں اس کا شکار کیا گیا اور ذبح کر لیا گیا تب حلال الاکل ہے لیکن اگر (بغیر ذبح) موت واقع ہوگئی تب کھانا جائز نہیں کیونکہ اب (موقدة) ہوا، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

5513 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَنَسٍ عَلَى الْحَكَمِ بْنِ أَيُّوبَ فَرَأَى غِلْمَانًا أَوْ فِتْيَانًا نَصَبُوا دَجَاجَةً يَرْمُونَهَا فَقَالَ أَنَسُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُصَبَّرَ الْبَهَائِمُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں حضرت انسؓ کے ساتھ حکم بن ایوب کے ہاں گیا تو وہاں لڑکوں کو دیکھا کہ ایک مرغی کو باندھ کر نشانہ بنا رہے ہیں تو انسؓ نے کہا نبی پاکؐ نے جانوروں کو باندھ کر مارنے سے منع کیا ہے۔

ہشام بن زید حضرت انسؓ کے پوتے تھے۔ (علی الحکم بن ایوب) یعنی ابن ابوعقیل ثقیفی حجاج بن یوسف کے عزاد اور بصرہ میں اس کے نائب تھے اس کی بہن زینب بنت یوسف کے شوہر بھی تھے انہی کی بابت (مشہور اموی شاعر) جریر نے یہ مدحیہ شعر کہا: (حتی أنخنأها علی باب الحکم خلیفة الحجاج غیر المتهم) متعدد احادیث میں اس کا ذکر موجود ہے ظلم میں اپنے عزاد سے ہی مشابہ تھا، اسماعیلی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ میں انسؓ کے ساتھ حکم بن ایوب امیر بصرہ کے محل سے نکلا (تویہ منظر دیکھا)۔ (غلمانا أو فتيانا) راوی کا شک ہے (کہ کون سا لفظ کہا تھا) ان کے اسماء معلوم نہ ہو سکے بظاہر حکم کے اتباع میں سے تھے۔ (أن تصبر) صغیر مجہول یعنی باندھنا تاکہ پھر رمی کر کے مارا جائے! اسماعیلی کے ہاں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں: (سمعت أنس بن مالک يقول نهی رسول الله ﷺ عن صبر الروح) صبر کا اصل معنی جس (یعنی رو کے رکھنا) ہے عقلمی نے الضعفاء میں حسن بن سمرہ کے طریق سے روایت کیا کہ: (نهی النبی ﷺ أن تُصَبَّرَ البهيمة و أن يؤكل لحمها إذا صُبرَتْ) (یعنی جانور کو باندھ کر نشانہ بنانے اور ایسے کا گوشت کھانے سے منع کیا) عقلمی کہتے ہیں صبر بہیمہ سے نبی بارے متعدد احادیث مروی ہیں مگر ان کے کھانے سے نبی صرف اسی حدیث میں مذکور ہے بقول ابن حجر اگر یہ ثابت ہے تو اس امر پر محمول ہے کہ اگر بغیر تذکیہ اس کی موت واقع ہو جیسے بندہ کے ساتھ شکار کرنے کی بابت گزارش۔

اسے مسلم نے (الذبائح) اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأضاحی) میں نقل کیا۔

5514 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَهُ يُحَدِّثُ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَغُلَامٌ مِنْ بَنِي يَحْيَى رَابِطٌ دَجَاجَةٌ يَرْبِيهَا فَمَشَى إِلَيْهَا ابْنُ عُمَرَ حَتَّى حَلَّهَا ثُمَّ أَقْبَلَ بِهَا وَبِالْغُلَامِ مَعَهُ فَقَالَ أَزْجُرُوا غُلَامَكُمْ عَنْ أَنْ يَصْبِرَ هَذَا الطَّيْرَ لِلْقَتْلِ فَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ تُصْبَرَ بِهِيمَةً أَوْ غَيْرَهَا لِلْقَتْلِ

(سابقہ مفہوم ابن عمر کے حوالے سے منقول ہے انکی روایت میں جانوروں کے علاوہ دیگر کا بھی ذکر ہے)

(علی یحیی بن سعید) یعنی ابن عباس، یہ عمرو اشدق بن سعید کے بھائی تھے جو ابن عمر سے اس کے راوی سعید کے والد ہیں: (و غلام من بنی یحیی) ان کا نام معلوم نہیں، یحیی کے درج ذیل بیٹے تھے: عثمان، عنبہ، ابان، اسماعیل، سعید، محمد، ہشام اور عمرو، یحیی اور ان کے بھائی مدینہ کے گورنر بھی رہے۔ (حتی حلها) نرخی اور مستملی کے نسخوں میں (حتی حملها) ہے اسماعیلی کے ہاں اور متخرج ابو نعیم میں ہے: (فحل الدجاجة)۔ (أن یصبر) کھمبہنی کے ہاں (أن یصبروا) ہے ما قبل کے نقش پر، ابو نعیم نے آخر حدیث میں یہ زیادت ذکر کی: (و إن أردتم ذبحها فاذبحوها)۔ (هذا الطیر) کرمانی کہتے ہیں یہ لغت قلیلہ پر ہے مشہور لغت یہ ہے کہ واحد کیلئے طائر اور جمع میں طیر کا لفظ استعمال کیا جائے، بقول ابن حجر یہاں جمع مراد لینا بھی محتمل ہے بلکہ اولی یہ کہ جنس مراد ہے۔

(أن یصبر البهيمه الخ) أو برائے تنویج ہے نہ کہ برائے شک، یہ حدیث انس کے مقابلہ میں زائد ہے اس میں بہائم اور طیور وغیرہا بھی شامل ہوئے حدیث ابویوب بھی اس کے نحو ہے جس میں ہے: (سمعت رسول اللہ ﷺ ینہی عن قتل الصبر) اسے ابوداؤد نے قوی سند سے تخریج کیا مسلم کی حدیث شداد بن اوس مرفوع اس ضمن کی جامع حدیث ہے جس کے الفاظ ہیں: (إذا قتلتم فأحسنوا القتلة و إذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة و لیجد أحدکم شفرته و لیبرخ ذبیحته) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں اللہ کی مخلوقات پر رحم کھانا ہے حتی کہ انہیں قتل کرتے وقت بھی، چنانچہ قتل کا حکم دیا اور اس میں رفق کی ہدایت دی، اسی سے اللہ کا سب عباد کے لئے قبر بھی ماخوذ ہوگا کیونکہ کسی کیلئے کسی شئی میں تصرف نہیں چھوڑا مگر ہر چیز کی بابت رہنمائی کی۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

5515 حَدَّثَنَا أَبُو الثُّعْمَانُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بَشِيرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عُمَرَ فَمَرُّوا بِفَتْيَةٍ أَوْ بَنَفَرٍ نَصَبُوا دَجَاجَةً يَرْمُونَهَا فَلَمَّا رَأَوْا ابْنَ عُمَرَ تَفَرَّقُوا عَنْهَا وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ مَنْ فَعَلَ هَذَا إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَعَنَ مَنْ فَعَلَ هَذَا

ترجمہ: ابن عمر سے روایت ہے کہ ان کا گزر چند ایسے نوجوانوں سے ہوا جو ایک مرغی کو باندھ کر نشانہ لگا رہے تھے، جب انھوں نے ابن عمر کو دیکھا تو سب بھاگ گئے، ابن عمر نے کہا اسے کس نے باندھا ہے؟ بے شک نبی پاک نے ایسا کرنے والے پر

لعنت فرمائی ہے۔

5515 - تَابَعَهُ سُلَيْمَانُ عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا الْمُنْهَالُ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ

مَنْ مَثَلَ بِالْحَيَوَانِ وَقَالَ عَدِيٌّ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابن عمرؓ بھی دوسری ایک روایت میں کہتے ہیں کہ رسول اکرمؐ نے جانور کے مشابہ کرنے والے شخص پر لعنت فرمائی ہے۔

ابو بشر سے مراد جعفر بن ابوشعیہ ہیں۔ (بفتیہ أو بنصر) راوی کا شک ہے اسماعیلی کی روایت میں ہے: (فإذا فتيه نصبوا دحاجة الخ) اس میں ہے کہ جس کا تیر لگتا وہ دوسروں کے نہ لگنے والے تیر لے لیتا۔ (لعن من فعل هذا) مسلم کی روایت میں ہے نبی اکرمؐ نے لعنت فرمائی اس شخص پر جو کسی ذی روح کو نشانہ مشق بنائے، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (لعن رسول الله ﷺ مَنْ مَثَلَ بِالْحَيَوَانِ) ایک روایت میں (بالبهائم) ہے ایک میں (مَنْ تَجَشَّمَ) ہے، لعنت دلائل تحریم سے ہے احمد کی ابوصالح حنفی عن رجل من الصحابة سے روایت میں ہے: (أراه عن ابن عمر رفعه): (من مثل بذی روح ثم لم يتب مثل الله به يوم القيامة) اس کے رجال ثقات ہیں۔ (تابعه سليمان) یعنی ابن حرب، اس متابعت کو تباہی نے موصول کیا، مغلطی اور ان کی تبع میں ہمارے شیخ ابن ملقن کو وہم لگا چنانچہ گمان کیا کہ سلیمان سے مراد ابوداؤد طلیسی ہیں ان کا مستند ابو نعیم ہیں جنہوں نے اپنی مستخرج میں ابو خلیفہ عن طلیسی سے روایت کیا، ابن حجر کہتے ہیں یہ واضح غلطی ہے جن طلیسی سے ابو خلیفہ راوی ہیں وہ ابو ولید ہیں جن کا نام ہشام بن عبد الملک ہے ابو خلیفہ نے ابوداؤد طلیسی کو نہیں پایا وہ ان کی وفات کے دو برس بعد پیدا ہوئے ابوداؤد کی وفات صحیح قول کے مطابق ۲۰۴ھ کو ہوئی، سند میں منہال سے مراد ابن عمرو ہیں یعنی انہوں نے ابو بشر کی سعید بن جبیر سے اس کی روایت میں متابعت کی ہے، عدی بن ثابت نے دونوں کی مخالفت کی چنانچہ انہوں نے اسے سعید بن جبیر عن ابن عباس نقل کیا جیسا کہ اگلے طریق میں بیان کیا۔

(و قال عدی الخ) یعنی ابن ثابت (عن سعید) یعنی ابن جبیر (عن ابن عباس) یہ اس سند کے ساتھ متصل ہے جو عدی بن ثابت عن عبد الله بن یزید تک نقل کی اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں حجاج بن منہال سے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تتخذو شینا فیہ الروح غرضاً) (یعنی کسی ذی روح کو نشانہ لگانے کی مشق نہ بناؤ)۔ (سمعت عبد الله بن یزید) یعنی حطمی، الاستقاء میں ان کا ذکر گزرا ہے۔ (عن النہمی) یعنی کسی مسلمان کا مال بزور و قہر غصب کر لینا (ڈاکہ ڈالنا) تقسیم سے قبل غنیمت سے کچھ لینا بھی اس میں شامل ہے۔ (و المثلثة) اس کا ضبط و تفسیر المغازی کے باب (قصة عکک وعرینة) میں گزرا، اس حدیث کیلئے ایک اور طریق بھی ہے اسماعیلی نے اس میں شعبہ پر اختلاف کا ذکر کیا اور بیان کیا کہ یعقوب حضری نے اسے شعبہ سے حجاج بنی کی طرح بیان کیا البتہ عبد الله بن یزید اور نبی اکرمؐ کے مابین ابویوب کا واسطہ داخل کر دیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا ہے، ان احادیث میں حیوان (یعنی جس میں حیات ہے) کی تعذیب کی تحریم ثابت ہے خواہ وہ آدمی ہو یا اسکا غیر، پہلی حدیث میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر حضرت انسؓ کی قوت آشکارا ہے حالانکہ ایک جابر امیر کا معاملہ تھا مگر خلیفہ عبد الملک نے حجاج کو تنبیہ کر رکھی تھی کہ وہ (اور اس کے حواری) حضرت انسؓ سے کچھ تعرض نہ کریں، ابتداءً اس کا رویہ انکے معاملہ میں سخت تھا تو انہوں نے عبد الملک کو شکایت کی جس نے سختی سے حجاج کو منع کیا اور ان کا اکرام کرنے کو کہا۔

5516 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ
عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يَزِيدَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنِ النُّهْبَةِ وَالْمُثْلَةِ
(سابقہ) طرفہ - 2474

علامہ انور (ما یکرہ من المثلۃ) کے تحت کہتے ہیں یعنی ذبح کے وقت (ذبح سے پہلے) مذبوح کی ٹانگیں اور پائے قطع کر لینا۔

26 باب لَحْمُ الدَّجَاجِ (مرغی کا گوشت)

دجاج اسم جنس ہے، دال پر تینوں حرکات جائز ہیں اسے منذری نے حاشیہ میں اور ابن مالک وغیرہما نے ذکر کیا، نووی نے
ضمہ نقل نہیں کیا، اسکی واحد دجاجة ہے اس کی دال بھی مثلث ہے، کہا گیا کہ پیش ضعیف ہے جوہری کے بقول اس میں ہاء للوحده ہے جیسے
حمامہ میں، ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں لکھا کہ دجاج دال مکسور کے ساتھ صرف ذکران (یعنی ز) کا اسم ہے اناث اس میں
شامل نہیں، تب اس کا واحد دیک ہے اگر زبر کے ساتھ کہیں تو اناث مراد ہوں گی تب اس کی واحد دجاجة ہوگی، اس کی دال بھی مفتوح ہے
کہتے ہیں آنے جانے میں پھرتی کے سبب یہ نام پڑا: (دج یدج إذا أسرع) سے، بقول ابن حجر عسکری کا نام دجاجة (اگر ہو تو) فقط
دال مفتوح کے ساتھ ہے (الکبة من الغزل) (یعنی سوت کا گولہ) بھی اسی کے ساتھ مسکئی ہے

5517 حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ زُهْدَمِ
الْجَرُمِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى - يَعْنِي الْأَشْعَرِيَّ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَأْكُلُ دَجَاجًا
أطرافہ 3133، 4385، 4415، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719،

6721، 7555

ترجمہ: ابو موسیٰ اشعریؒ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک کو مرغی کھاتے ہوئے دیکھا۔

شیخ بخاری یحییٰ، ابن موسیٰ یحییٰ ہیں ابن سکین کے ہاں نسبت مذکور ہے کلاباذی اور ابو نعیم نے جزم کے ساتھ ابن جعفر قردیا،
ایوب جن کی اگلی روایت میں نسبت بھی مذکور ہے سختیانی ہیں۔ (عن أبي قلابَةَ) سفیان ثوری نے ایوب سے یہی ذکر کیا، سفیان بن
عیینہ نے بھی ایوب سے مسلم کے ہاں ان کی موافقت کی اسی طرح عبدالسلام بن حرب نے بھی انکی روایت المغازی میں گزری ہے، عبد
الوارث نے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے بجائے ابو قلابہ کے (أَيُّوبُ عَنِ الْقَاسِمِ) ذکر کیا ابن علیہ نے بھی ایوب سے یہی ذکر کیا
جیسا کہ الایمان والندور میں ان کی روایت آئے گی، حماد بن زید نے ابو قلابہ اور قاسم دونوں کو ذکر کیا اور کہا میں حدیث قاسم کا حفظ ہوں
، یہ بخاری کی فرض الخمس میں ہے، مسلم کے ہاں وہب عن ایوب کے حوالے سے بھی دونوں مذکور ہیں۔ (عن زهدم) زائے مفتوح
کے ساتھ ابن مغرب، بصری ثقہ ہیں بخاری میں ان سے دو احادیث مروی ہیں دوسری عمران بن حصین سے المناقب میں گزری دونوں کو
متعدد مقامات میں نقل کیا ہے۔

(یأکل دجاجا) بالاخصار نقل کیا احمد نے بھی وکیع سے اسی طرح نقل کیا ان کی ابو احمد زبیری عن سفیان سے روایت اتم

سیاق کے ساتھ ہے ترمذی نے شامل میں ایک اور سند کے ساتھ مطولاً تخریج کیا بخاری نے بھی عبدالوارث عن ایوب عن قاسم بن عاصم تمیمی کے طریق سے مطولاً تخریج کیا، بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے اسے بھی کئی جگہ نقل کیا کبھی مقروناً اور کبھی مفرداً اسی طرح بھی مطولاً اور کبھی مختصراً، اس میں ایک شخص کا قصہ ہے جس نے مرغی نہ کھانے پر قسم کھالی تھی حضرت ابوموسیٰ نے اسے فتویٰ دیا کہ وہ قسم کا کفارہ دیدے اور ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہو لے پھر نبی اکرم کے حوالے سے اپنا قصہ ذکر کیا جب آپ سے سواریاں مانگیں تو آپ نے قسم کھا کر فرمایا میرے پاس تمہارے لئے کوئی سواریاں نہیں تھوڑی دیر کے بعد سواریاں عطا کیں اور پوچھنے پر فرمایا میں قسم کا کفارہ دے لوں گا، المغازی میں سواریاں طلب کرنے کا اور کفارۃ الایمان میں کفارہ قسم کا حصہ نقل کیا ہے فرض الحس اور المغازی میں لکھا تھا کہ مفصل شرح الایمان والنذر میں کروں گا لہذا یہاں صرف دجاج کی بابت کچھ ذکر کرتا ہوں۔

(هذا الحی) کسر کے ساتھ (بینہ) کی ضمیر سے بطور بدل، ابن تین نے یہی قرار دیا مگر یہ جید نہیں کیونکہ تب تقدیر کلام یہ ہو جائے گی کہ زہد جری نے کہا کہ ہمارے اور اس قبیلہ کے مابین مواخات تھی حالانکہ یہ مراد نہیں، مراد یہ ہے کہ ابوموسیٰ اور ان کی قوم اشعری کے زہد کی قوم جو بنی جرم ہیں، کے ساتھ برادرانہ تعلقات تھے، کشمینی کے ہاں یہاں یہ عبارت ہے: (وکان بیننا و بین هذا الحی)، اسماعیل عن ایوب عن قاسم وابی قلابہ کی روایت میں یہی ہے جیسا کہ الایمان والنذر میں آئے گا اس سے ابن تین کے قول کی تائید ملتی ہے مگر معنی صحیح نہیں ٹھہرتا، کتاب التوحید کے آخر میں اسے عبدالوہاب ثقفی عن ایوب عن ابی قلابہ وقاسم کلاہما عن زہد سے یہ عبارت ذکر ہوگی: (کان بین هذا الحی من جرم و بین الأشعریین ودا و إخاء) یہی معتمد ہے (إخاء) ہمزہ مکسورہ اور مد کے ساتھ، بقول ابن تین بعض نے قصر کے ساتھ ضبط کیا مگر یہ خطا ہے۔

(و فی القوم رجل الخ) یعنی سرخ رنگ والا، حماد بن زید کی روایت میں ہے بنی تیم اللہ سے، گویا موالیٰ یعنی عجم میں سے ہو، یہ دراصل زہد راوی حدیث تھے اپنے آپ کو مبہم رکھا ترمذی نے قتادہ عن زہد کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابوموسیٰ کے پاس آیا جو مرغ کھا رہے تھے مجھے کہنے لگے قریب ہو جاؤ بے شک میں نے نبی اکرم کو یہ کھاتے دیکھا ہے، یہ اس لحاظ سے باعث اشکال ہے کہ اس شخص کی نسبت ذکر آیا کہ بنی تیم اللہ سے تھا جبکہ زہد تو بنی جرم سے ہیں تو بعض الناس نے کہا بظاہر یہ دونوں حضرات کھانے سے ممتنع ہوئے ہوں گے، اسے دعوائے تعدد پر محمول کرنے کا باعث یہ امر بنا کہ ایک ہی شخص کا تیم اللہ اور بنی جرم کی طرف منسوب ذکر کیا جانا مستبعد خیال کیا مگر اس میں کوئی بعد والی بات نہیں بلکہ احمد نے یہ حدیث مذکور عبد اللہ بن ولید عدنی عن ثوری سے نقل کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (عن رجل من بنی تیم اللہ یقال له زہد قال کنا عند أبی موسیٰ الخ) اس پر ممکن ہے زہد کبھی بنی تیم اللہ اور کبھی بنی جرم کی طرف منسوب کئے جاتے ہوں، جرم قضاہ کا ایک قبیلہ تھا جو جرم بن زبان بن عمران بن الحاف بن قضاہ کی طرف منسوب تھا جبکہ تیم اللہ بنی کلب کی ایک شاخ تھی جو بھی قضاہ کا ایک قبیلہ ہے، تیم اللہ بن زفیدہ بن ثور بن کلب بن وبرہ بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاہ کی طرف منسوب ہیں تو حلوان جرم کا چچا تھا، رشاطی الانساب میں لکھتے ہیں کثیر اوقات کسی کو اس کے اعمام کی طرف منسوب ذکر کر دیا جاتا ہے بقول ابن حجر کئی دفعہ آدمی اپنے آپ کو مبہم رکھتا ہے کئی مقامات میں ایسا گزرا تو بعید نہیں کہ زہد صاحب قصہ ہوں اور اصل عدم تعدد ہے، پہنچتی نے فریابی عن ثوری کے حوالے سے زہد تک اسی سند مذکور کے ساتھ یہ

عبارت نقل کی: (رأيت أبا موسى يأكل الدجاج فدعاني فقلت إني رأيته يأكل نتنا قال ادنه فكل) تو حدیث مرفوع بھی ذکر کی، صقع بن حزن عن مطر وراق عن زہد م سے ہے کہ میں ابو موسیٰ کے پاس گیا وہ مرغ کھا رہے تھے کہنے لگے قریب ہو جاؤ اور کھانے میں شریک ہو جاؤ! میں نے کہا میں نے قسم کھائی تھی کہ اسے نہ کھاؤں گا، اسے موسیٰ عن شیبان بن فروخ عن صقع سے بھی نقل کیا لیکن سیاق کے ذکر کے بغیر، ابو عوانہ نے بھی اپنی صحیح میں ایک اور سند کے ساتھ زہد م سے یہی نقل کیا اس میں ہے: (فقال لی ادن فكل فقلت إني لا أريد) تو یہ متعدد طرق اس امر میں صریح ہیں کہ زہد م ہی صاحب قصہ ہیں اور یہی معتمد ہے، اس کے لئے معکر نہیں مگر حصین کی روایت کا ظاہر جس سے زہد م اور اس ممتنع کے مابین مغایرت عیاں ہوتی ہے چنانچہ زہد م سے ایک روایت میں ہے ہم ابو موسیٰ کے پاس تھے کہ بنی تیم اللہ کا ایک سرخ رنگ والا شخص داخل ہوا جو موالیٰ سے مشابہ تھا ابو موسیٰ نے کھانے میں شریک ہونے کو کہا وہ ہچکچایا تو بظاہر داخل ہونے والا غیر، زہد م ہے لیکن جائز ہے کہ ان کے قول (کنا عند الخ) سے مراد ان کی قوم کے افراد ہوں جو ان سے قبل ابو موسیٰ کے پاس موجود ہوں، یہ مجاز ہے کئی اور جگہ بھی اس جیسا اسلوب مستعمل ہے مثلاً ثابت بنانی نے روایت کیا: (خطبنا عمران بن حصین) اور مراد یہ تھا کہ اہل بصرہ کو تقریر کی، ثابت تو اس تقریر کے موقع پر موجود ہی نہ تھے! اصل یہ ہے کہ زہد م نے اپنا آپ مبہم رکھا اور اس میں تعجب والی کوئی بات نہیں۔

(فقد رته) ذال مسکور کے ساتھ، ابو عوانہ کی روایت میں ہے: (إني رأيته يأكل قدراً) گویا خیال کیا کہ اس کے اکثر کے سبب (صارت جلاله) (یعنی پلیدی پر پلا ہوا جانور) تو ابو موسیٰ نے بیان کیا کہ ایسا نہیں یا مراد یہ کہ لازم نہیں کہ ہر مرغ ہی اُس مرغ کی طرح کرتا ہو جو تم نے دیکھا۔ (فقال ادن) اکثر کے ہاں یہی دُتو سے فعل امر ہے مستملیٰ اور سرخی کے ہاں (إذا) ہے، اول پر (فأخبرك) مجزوم ہوگا اور ثانی پر منصوب۔ (أو أحدثك) راوی کا شک ہے۔ (أني أتيت الخ) اس کی شرح الایمان والند ویرس ہوگی۔ (غر الخ) أغر کی جمع جو بمعنی ایض ہے، ذری ذرۃ کی جمع ہے جو ہر شئی کے اعلیٰ (یعنی چوٹی) کو کہتے ہیں یہاں مراد اونٹوں کی کوہا میں ہیں شائد وہ حقیقت میں سفید تھیں یا یہ وصف مراد ہے کہ ان میں کوئی علت یا دبر (یعنی زخم) نہ تھی، غر میں نصب و جر دونوں جائز ہیں (خمس ذود) ترکیب اضافی کے بطور ہے ابو بقاء نے اپنی غریب میں اسے مستنکر قرار دیا اور لکھا کہ درست خمس کا منون ہونا ہے جبکہ ذود اس سے بدل ہے اگر بغیر تنوین کے پڑھیں تو معنی بدل جاتا ہے کیونکہ عدد مضاف غیر مضاف الیہ ہے تو لازم ہے کہ خمس ذود پندرہ اونٹ ہوں کیونکہ اہل ذود تین ہوتے ہیں اہ بقول ابن حجر میں نہیں جانتا کیونکر فساد معنی کا کہا اگر عدد ایسا ہو؟ چاہے عدد پندرہ اونٹ ہوں تو اس میں کیا نقصان ہے؟ اس کے بعض طرق میں ہے: (خذ هذين القرينين و القرينين) حتیٰ کہ چھ مرتبہ گنا، جو بات انہوں نے کہی وہ تب پوری ٹھہرے گی اگر اس صراحت کے ساتھ مذکور ہوتی کہ انہیں سوائے پانچ البعرہ (بعر کی جمع) کے عطا نہیں کیا تھا، اس تقدیر پر مجاز ایک اونٹ کیلئے ذود کا لفظ استعمال کیا اہل کی مانند، یہ روایت صحیح ہے امکان تصویر کو مانع نہیں،

حدیث سے دوست کے پاس کھانے کے وقت جاسکنے کا جواز ملا، آنے والے کو کھانے میں شریک کی دعوت اور اس غرض سے قریب آنے کو کہنے کا بھی ثبوت ملا اگرچہ طعام قلیل ہی ہو کیونکہ جیسا کہ پہلے گزرا اجتماع کھانے میں برکت ہوتی ہے، مرغ خواہ انسی ہو یا وحشی (یعنی جنگلی) کا جواز اکل بھی ثابت ہوا یہ بالاتفاق ہے سوائے بعض معتمقین کے جنہوں نے علی سبیل الورع اس سے پرہیز کیا البتہ

بعض نے جلالہ کا استثناء کیا جو (صرف) اقدار (یعنی گندگی) کھاتا ہے حضرت ابو موسیٰ کا ظاہر صنّیع یہ ہے کہ وہ (اس ضمن میں) عدم مبالغات پر قائم تھے، جلالہ اس دابہ سے عبارت ہے جو جِلَّةٌ یعنی بعر (لید) کھاتا ہے ابن حزم اس کے ذوات الاربع کے ساتھ اختصاص کے مدعی ہیں مگر معروف تقیم ہے ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ جلالہ دجلہ کو تین دن باندھے رکھتے (تا کہ ساری گندگی صاف ہو اور یہ تین ایام صرف پاک صاف خوراک ہی کھلائی جاتی) مالک اور لیث کا قول ہے دجاج وغیرہ کے جلالہ کھانے میں کوئی حرج نہیں، ان سے نبی صرف تقدُّراً وارد ہے، متعدد طرق کے ساتھ جلالہ کے اکل سے نبی وارد ہے صحیح وہ جسے ترمذی نے - ابو داؤد اور نسائی نے صحت کا حکم لگایا، قتادہ عن عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا کہ نبی اکرم نے بجمہ سے، جلالہ کے دودھ سے اور مشک سے منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا یہ بخاری کی شرط پر ہے البتہ ایوب نے اسے عکرمہ سے روایت کرتے ہوئے (عن أبي هريرة) کہا اسے بیہقی اور ہزار نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا اس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول الله ﷺ عن الجلالة و عن شُرْبِ ألبانها و أكلها و ركوبها) ابن ابی شیبہ نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے جلالہ کے اکل سے اور اس کا دودھ پینے سے منع کیا، ابو داؤد اور نسائی کی عبد اللہ بن عمرو بن عاص سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے خیبر کے دن حر اہلیہ اور جلالہ سے منع کیا ان پر سواری سے اور ان کا گوشت کھانے سے، اس کی سند حسن ہے! شافعیہ نے جلالہ کا اکل اس صورت میں مکروہ قرار دیا ہے کہ نجاست کھاتے رہنے سے اس کا گوشت متغیر ہو چکا ہو، ایک قول کے مطابق اگر اس کا اکتار ہو (یعنی اس کی روزانہ کی غالب خوراک گندگی ہو)

ان کے اکثر نے اس کی کراہت کا تنزیہی ہونا رائج قرار دیا، یہی ابو موسیٰ کے صنّیع کا قضیہ ہے، ان کی حجت یہ ہے کہ پاک غذا بھی معدہ میں جا کر نجس ہو جاتی ہے اس کے باوجود گوشت اور دودھ پر نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا تو اسی طرح یہ ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ اگر پاک چارہ مجاورت کے سبب نجس ہو جائے تو جانور کو کھلانا جائز ہے کیونکہ جب اس کا آکل اسے کھائے گا تو وہ متغذی بنجاست نہیں بلکہ متغذی بالعلف (یعنی چارہ کے ساتھ غذا حاصل کرنے والا) ہے بخلاف جلالہ جانور کے، شافعیہ کی ایک جمعیت نے یہ رائے اختیار کی اور یہی حنابلہ کا قول ہے، کہ یہ نہی تحریمی ہے فقہاء میں سے ابن دقیق کی بھی یہی رائے ہے، ابو اسحاق مروزی، قتال، امام الحرمین، بغوی اور غزالی نے بھی اسے صحیح قرار دیا اور اسکے گوشت اور دودھ کے ساتھ اس کے انڈے کو بھی ملحق کیا، اسی جلالہ کے حکم میں وہ جو نجاست کے ساتھ متغذی ہوئی مثلاً ایسی بکری جس کی نشو و نما کتیا کے دودھ سے ہوئی، اکل جلالہ کے جواز کیلئے صحیح قول کے مطابق پاک چارہ دیا جائے اگر اس کے بعد نجاست کی بدبو ختم ہو جائے تو جواز اکل ہوگا، سلف سے اس ضمن میں توفیق بھی منقول ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ نے ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ جلالہ مرغی کو تین دن تک محبوس رکھتے جیسا کہ گزرا، بیہقی نے ایک محل نظر سند کے ساتھ عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعاً روایت کیا کہ اسے نہ کھایا جائے حتیٰ کہ چالیس روز تک اسے پاک چارہ کھلایا جائے۔

5518 - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ أَبِي تَمِيمَةَ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ زَهْدِمٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَكَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جَرَمِ إِخَاءٍ فَأَتَيْتَ بِطَعَامٍ فِيهِ لَحْمٌ دَجَاجٍ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ جَالِسٌ أَحْمَرُ فَلَمْ يَذَنْ مِنْ طَعَامِهِ قَالَ أَذَنْ

فَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْكُلُ مِنْهُ قَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ أَكَلَ شَيْئًا فَقَذَرْتُهُ فَحَلَفْتُ أَنْ لَا أَكُلَهُ فَقَالَ اذْنُ أَخْبَرَكَ أَوْ أَحَدَثَكَ إِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ فَوَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضَبَانُ وَهُوَ يَقْسِمُ نَعْمًا مِنْ نَعَمِ الصَّدَقَةِ فَاسْتَحْمَلْنَاهُ فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا قَالَ مَا عِنْدِي مَا أُحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ ثُمَّ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِنَهَبٍ مِنْ إِبِلٍ فَقَالَ أَتَيْنَ الْأَشْعَرِيُّونَ أُنَيْنَ الْأَشْعَرِيُّونَ قَالَ فَأَعْطَانَا خُمْسَ دَوْدَ غُرِّ الدَّرَى فَلَبِثْنَا غَيْرَ بَعِيدٍ فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي نَسِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ فَوَاللَّهِ لَئِنْ تَعَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا فَارْجِعْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا اسْتَحْمَلْنَاكَ فَحَلَفْتَ أَنْ لَا تَحْمِلَنَا فَظَنْنَا أَنَّكَ نَسِيتَ يَمِينَكَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ حَمَلَكُمْ إِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۶۱۷) اطرافہ 3133، 4385، 4415، 5517، 6623، 6649، 6678، 6680،

6718، 6721، 7555

27 باب لَحُومِ الْخَيْلِ (گھوڑوں کا گوشت)

ابن منیر کہتے ہیں تعارضِ ادلہ کی وجہ سے کوئی حکم ذکر نہیں کیا، جواز کی دلیل ظاہر القوت ہے آگے تفصیل آئے گی۔

5519 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ نَحَرْنَا

فَرَسًا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَكَلْنَاهُ

اطرافہ 5510، 5511، 5512

ترجمہ: حضرت اسماءؓ کہتی ہیں نبی پاک کے عہد میں ہم نے گھوڑا ذبح کر کے کھایا۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ جبکہ ہشام، ابن عروہ ہیں فاطمہ ان کی بیوی اور چچا زاد تھیں، یہ باب (النحر والذبح) میں صریحا گزرا، اس کی سند میں ہشام پر اختلاف کیا گیا ہے ایوب نے عبد الوہاب ثقفی عنہ کی روایت سے (عن أبيه عن أسماء) کہا یہی ابن ثوبان نے عتبہ بن حماد عنہ عن ہشام سے کہا، مغیرہ بن مسلم نے ہشام عن ابيه سے: (عن الزبير بن العوام) ذکر کیا اسے بزار نے تحریر کیا ہے، دارقطنی نے اس اختلاف کا ذکر کر کے ابن عیینہ اور ان کے موافقین کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

(نحرونا فرسا الخ) عبدہ بن سلیمان نے ہشام سے (ونحن بالمدينة) کا اضافہ بھی کیا دارقطنی کی روایت میں ہے ہم نے اور آنجناب کے اہل بیت نے اسے کھایا اس زیادت سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ یہ فرضیتِ جہاد کے بعد کا واقعہ ہے لہذا ان حضرات کے موقف کا رد ہوا جو اس علت سے اس کے منع اکل کے قائل ہیں کہ یہ آلاتِ جہاد میں سے ہے اسی طرح اہل بیت کے ذکر سے اس بات کا رد ہوا کہ شائد نبی اکرم اس امر پر مطلع نہ ہوئے ہوں حالانکہ یہ اگر وارد نہ بھی ہوتا تو آلِ ابی بکر کی بابت یہ گمان نہ ہو سکتا تھا کہ وہ نبی اکرم

کے عہد میں کسی ایسے فعل کا ارتکاب کریں جس کے جواز کا انہیں علم نہ ہو کہ ہمیشہ آپ کے ساتھ رہتے تھے پھر صحابہ کرام کا مسائل کی بابت آپ سے سوال کرنے کا داعیہ بھی متوفر تھا اسی لئے راجح یہی ہے کہ اگر صحابی کہے ہم عہد نبوی میں یہ کیا کرتے تھے تو یہ بات مرفوع کے حکم میں متصور ہوگی اگر یہ عام کسی صحابی کی بابت مقرر ہے تو آل ابوبکر کی نسبت تو بالا دلی یہی ہے۔

5520 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ

جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ وَرَخَصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ

طرفہ 4219، - 5524

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے خیبر کے روز گھریلو گدھوں کے گوشت سے منع کیا اور گھوڑوں کے گوشت کی رخصت دی۔ (حماد) یہ ابن زید جبکہ عمرو سے مراد ابن دینار اور محمد بن علی، امام حسین کے پوتے المعروف ابوجعفر الباقر ہیں حماد نے حضرت جابر اور عمرو کے درمیان اس حدیث میں محمد کا واسطہ داخل کیا، نسائی اس بارے میں لکھتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس میں حماد کی موافقت کی ہو، انہوں نے اسے حسین بن واقد کے طریق سے تخریج کیا انہوں نے اور ترمذی نے سفیان بن عیینہ کے واسطہ سے بھی نقل کیا دونوں عمرو بن دینار عن جابر سے راوی ہیں درمیان میں محمد بن علی کا حوالہ ذکر نہیں کیا ترمذی ابن عیینہ کی روایت کی تریج کی طرف مائل ہیں کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی امام بخاری) سے سنا کہتے تھے ابن عیینہ حماد بن زید سے حفظ ہیں! ابن حجر کہتے ہیں لیکن بخاری اور مسلم نے حماد بن زید کے طریق کے تخریج پر اکتفاء کیا، ابن جریج نے عمرو سے روایت کرتے ہوئے ان کے اور حضرت جابر کے مابین واسطہ داخل کرنے پر موافقت کی ہے لیکن نام ذکر نہیں کیا اسے ابوداؤد نے نقل کیا اس کا حضرت جابر سے ایک اور طریق بھی ہے مسلم نے اسے ابن جریج، ابوداؤد نے حماد اور نسائی نے حسین بن واقد کے طریق سے اس کی تخریج کی، سب ابوزبیر عن جابر سے اس کے رواۃ ہیں نسائی نے صحیحاً اسے عطاء عن جابر سے بھی تخریج کیا بیہقی نے استغراب سے کام لیتے ہوئے جزم کے ساتھ قرار دیا کہ عمرو نے حضرت جابر سے اس کا سماع نہیں کیا بعض فقہاء نے ترمذی کے دعویٰ کہ ابن عیینہ کی روایت اصح ہے، کو بنظر استغراب دیکھا حالانکہ بیہقی اشارہ دیتے ہیں کہ یہ منقطع ہے، یہ ذہول ہے کلام ترمذی اس امر پر محمول ہے کہ یہ طریق ان کی رائے میں متصل ہے بیہقی کے دعوائے انقطاع سے لازم نہیں آتا کہ ترمذی بھی اس کے قائل ہوں، حق یہ ہے کہ اگر کسی طریق میں عمرو کے حضرت جابر سے سماع کی تصریح ہو تو روایت حماد مزید فی متصل الاسناد ہے وگرنہ حماد بن زید کی روایت متصل ہے بقرض تقدیر اگر ہر جہت سے تعارض موجود ہے تو حدیث ہذا کا اس کے سوا بھی طریق ہے لہذا یہ حدیث ہر حال میں صحیح ہے۔

(لحوم الحمر) مسلم کے ہاں (الأهلیة) بھی ہے۔ (ورخص فی لحوم الخیل) مسلم کی روایت میں (أذن) ہے ان کی ابن جریج سے روایت میں ہے کہ ہم نے زمانہ خیبر میں گھوڑے اور زبیرے کھائے نبی اکرم نے گھریلو گدھوں سے منع کیا دارقطنی کی حدیث ابن عباس میں (أمر) ہے طحاوی کہتے ہیں ابو حنیفہ اکل خیل کی کراہت کے قائل ہیں جبکہ ان کے صاحبین وغیرہ اس بارہ میں ان کے مخالف ہیں انہوں نے اس کی حلت بارے اخبار متواترہ سے حجت پکڑی ہے اور یہ یہ من طریق النظر ماخوذ ہوتا تو خیل اور حمر اہلیہ کے درمیان فرق نہ تھا لیکن جب کوئی امر صحیح طور پر نبی اکرم سے ثابت ہو تو وہی اولیٰ بالقبول ہے اور بالخصوص جب حضرت جابر کہہ

رہے ہیں کہ آپ نے گھوڑوں کا گوشت ان کیلئے مباح کیا ایسے وقت میں جب لحوم الحمر سے منع فرما رہے تھے تو یہ ان کے اختلاف حکم پر وال ہے بقول ابن حجر بعض تابعین نے بغیر کسی کا استثناء کے تمام صحابہ سے حلت کا حکم نقل کیا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح جو شیخین کی شرط پر ہے، کے ساتھ عطاء سے نقل کیا کہتے ہیں سلف ہمیشہ سے اسے کھاتے آئے ہیں، ابن جریج کہتے ہیں میں نے کہا آپ کی مراد صحابہ سے ہے؟ کہا ہاں، ابن عباس سے جو اس کی کراہت منقول ہے تو یہ ابن ابوشیبہ اور عبد الرزاق نے کمزور سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے اس کے ضعف پر دال یہ امر بھی ہے کہ اگلے باب میں آئے گا کہ انہوں نے حمر اہلیہ کی اباحت پر اس آیت سے استدلال کیا تھا: (قُلْ لَا اَجِدُ فِيمَا اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا) [الأنعام: ۱۴۵] یہ اگر حمر کی حلت میں بطور متمسک صالح ہے تو خیل کی حلت میں بھی ہے، ان کے اس قول کی بابت ذکر آئے گا کہ اکل حمر کو ممنوع قرار دینے میں ان کے توقف کا سبب یہ تھا کہ آیانی اکرم نے انہیں ابدی طور پر حرام قرار دیا تھا یا اس وجہ سے کہ (حمولة للناس) تھے (یعنی عارضی طور پر کہ بار برداری کیلئے استعمال ہوتے تھے) اور یہ بات بھی خیل کی بابت بھی کہی جاسکتی ہے تو بعید ہے کہ ان سے حرمت خیل کا قول ثابت ہو جبکہ حمر کی بابت وہ متوقف تھے بلکہ دارقطنی نے قوی سند کے ساتھ ان سے مرفوعاً حدیث جابر کی مثل نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (نہی رسول اللہ ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية و أَسْر بلحوم الخيل) حکم بن عیینہ، مالک اور بعض حنفیہ سے کراہت کا قول صحیحاً ثابت ہے، بعض مالکیہ اور بعض حنفیہ سے تحریم کا قول منقول ہے فاکہی کے مطابق مالکیہ کا مشہور قول کراہت کا ہے ان کے محققین کے نزدیک تحریم صحیح ہے، ابو حنیفہ الجا مع الصغیر میں کہتے ہیں میں لحم خیل مکروہ گردانتا ہوں، ابوبکر رازی نے اسے تنزیہ پر محمول کیا اور لکھا ابو حنیفہ نے مطلقاً تحریم کا نہیں کہا یہ انکی رائے میں حرام اہلی کی مانند نہیں الحیظ، ہدایہ اور الذخیرہ کے مصنفین نے ان سے تحریم کا قول صحیح قرار دیا یہی ان کے اکثر کا قول ہے جبکہ بعض کے مطابق اس کا آکل آثم تو ہے مگر حرام نہ کہا جائے! ابن قاسم اور ابن وہب نے مالک سے منع نقل کیا ان کا احتجاج ایک آیت سے تھا جس کا ذکر آگے آرہا ہے،

محمد بن حسن نے الآثار میں ابو حنیفہ سے ان کی سند کے ساتھ ابن عباس سے اسی کے مانند نقل کیا قرطبی شرح مسلم میں کہتے ہیں مالک کا مذہب کراہت کا ہے ابن بطلان نے ان کیلئے آیت سے استدلال کیا، ابن منیر لکھتے ہیں گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کے مابین خلطی مشابہت قول بالمتع کیلئے مؤکد ہے تو اس سے گوشت کی جانب سے ان کی ہیئت ان انعام کے ساتھ مشابہت بعید ہے جن کے اکل پر اتفاق ہے، ابن ابوجرمہ کہتے ہیں مطلقاً جواز میں دلیل واضح ہے لیکن مالک کی اس کے اکل کی کراہت کا سبب یہ ہے کہ اغلباً ان کا استعمال جہاد میں ہوتا ہے اگر کراہت مٹنی کر دی جائے تو اس کا استعمال کثیر ہو جائے جس سے ان کی قلت ہو سکتی ہے جو جہاد کے مقاصد اور ارباب عدو کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے: (وَ اَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) [الأنفال: ۶۰] بقول ابن حجر اس پر یہ کراہت خارجی سبب کے تحت ہے اور یہ تو محل بحث نہیں، اگر متفق علی الاکل حیوان کی بابت بھی کوئی ایسا امر حادث ہو جائے جو مقتضی ہو کہ اگر اسے ذبح کر لیا گیا تو کسی محذور کا ارتکاب ہو سکتا ہے تب ایسا کرنا منع ہوگا اس سے اس کی تحریم کا قول لازم نہیں، اسی پر محمول ہے ان کا قول کہ عہد نبوی میں اس کا وقوع اکل نادر ہے اگر مکروہ کہیں تو اس کا استعمال کم ہو جائے گا تو یہ ماقبل واقع کے موافق ہوگا اور یہ کراہت کی دلیل کے بطور ناہض نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ خلاف اولی ثابت ہو رہا ہے، کسی حیوان کے حلال الاکل ہونے سے اس وجہ سے اس کا ناپید ہو جانا لازم نہیں

جہاں تک بعض مانعین کا یہ کہنا کہ اگر حلال ہوتا تو اسکی قربانی بھی جائز ہوتی تو یہ حیوان البر کے ساتھ منقض ہے، وہ بھی حلال الاکل ہے مگر اس کی قربانی دینا مشروع نہیں شائد اسکی قربانی کی عدم مشروعیت کا سبب اس کے باقی (وکثیر) رکھنے کا ہدف ہے کیونکہ اگر اس کی بابت وہ تمام کچھ مشروع کر دیا جاتا جو دوسرے (حلال) جانوروں میں ہے تو جہاد جیسے اہم میدان میں اس کی منفعت فوت ہو جاتی، طحاوی، ابوبکر رازی اور ابو محمد بن حزم نے عکرمہ بن عمار عن یحییٰ بن ابی کثیر عن ابی سلمہ عن جابر سے روایت کیا کہ نبی کریم نے گدھوں، گھوڑوں اور خچروں کے گوشت سے منع کیا طحاوی لکھتے ہیں اہل الحدیث عکرمہ بن عمار کو ضعیف قرار دیتے ہیں بقول ابن حجر بالخصوص یحییٰ بن ابی کثیر (کی روایات کے نقل) میں، عکرمہ کی توثیق اگرچہ مختلف فیہ امر ہے مگر مسلم نے ان کی روایت تخریج کی مگر وہ غیر یحییٰ سے ہے یحییٰ قطان کہتے ہیں یحییٰ بن ابی کثیر سے ان کی روایات ضعیف ہیں بخاری یحییٰ سے ان کی احادیث کو مضطرب قرار دیتے ہیں نسائی کا قول ہے کہ ان کے ساتھ کوئی باس نہیں مگر یحییٰ کی بابت احمد کہتے ہیں کہ غیر ایاس بن سلمہ سے ان کی حدیث مضطرب ہے، یہ ماقبل سے اشد ہے اور اس کے عموم میں یحییٰ بن ابی کثیر بھی ہیں بفرض تقدیر کہ یہ طریق صحیح ہے اس میں عکرمہ پر اختلاف بھی کیا گیا ہے احمد اور ترمذی کے ہاں ان کی اس حدیث میں ذکر خیل موجود نہیں بالفرض یہ زیادہ حافظ کے ہے تو حضرت جابر سے متنوع روایات میں خیل و حر کے حکم میں فرق مذکور ہے اور وہ اس سے اتصال میں اظہر اور رجال کے لحاظ سے اتقن و اکثر ہیں، بعض حنفیہ نے حدیث جابر کو اس بناء پر معطل قرار دیا کہ ابن اسحاق ذکر کرتے ہیں کہ وہ خیبر میں موجود نہ تھے، یہ کوئی علت نہیں زیادہ سے زیادہ اس سے اس کا مرسل صحابی ہونا ثابت ہو رہا ہے، اکل خیل کے منع میں ایک حجت حضرت خالد بن ولید کی حدیث ہے جسے اصحاب سنن نے تخریج کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے خیبر کے روزلحوم خیل سے منع فرمایا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ شاذ و منکر ہے کیونکہ اس کے سیاق میں ہے کہ وہ خیبر میں موجود تھے اور یہ خطا ہے کیونکہ وہ تو اس کے بعد اسلام لائے ہیں، اکثر کے جزم کے مطابق فتح مکہ کے برس اسلام قبول کیا تھا اس میں قابل اعتماد ذریعہ مصعب زبیری ہیں جو اعلم الناس بقریش ہیں، لکھتے ہیں ولید بن ولید نے خالد کو خط لکھا جب وہ عمرہ القضاء کے موقع پر مکہ سے باہر چلے گئے تھے کہ تاکہ نبی اکرم کو نہ دیکھیں بعد ازاں ان کے اسلام لانے کا قصہ بیان کیا اور بالیقین عمرہ قضاء غزوہ خیبر کے بعد تھا، یہ علت بھی بیان کی کہ سند میں ایک مجہول راوی ہے لیکن طبری نے اسے یحییٰ بن ابی کثیر عن رجل من اہل حص نقل کیا کہتے ہیں ہم حضرت خالد کے ساتھ تھے تو ذکر کیا کہ نبی اکرم نے حراہلیہ کا گوشت اسی طرح خیل و بغال کا بھی حرام کر دیا، اسے یحییٰ کی تدلیس اور راوی کے ابہام کے ساتھ معطل کیا، ابوداؤد مدعی ہیں کہ خالد کی یہ حدیث منسوخ ہے مگر اس کے ناخ کی نشاندہی نہیں کی نسائی لکھتے ہیں اباحت کی احادیث اصح ہیں اور یہ (یعنی حضرت خالد کی حدیث) اگر صحیح ہے تو منسوخ ہے گویا ان کے ہاں جب یہ دو حدیثیں متعارض ہیں ایک میں نبی اور دوسری میں اذن دیکھا تو اذن کو نسخ تحریم پر محمول کیا مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ نبی کے سابق علی الاذن ہونے سے لازم نہیں کہ حضرت خالد کا اسلام فتح خیبر سے قبل ہو مگر اکثر کا قول اس کے برخلاف ہے اور نسخ احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، حازی نے حدیث خالد ذکر کر کے اس کے نسخ کی تقریر کی اور کہا یہ شامی الحرج ہے ایک دیگر طریق کے ساتھ اس میں وہی کچھ وارد ہے جو حدیث جابر میں (رخص) اور (أذن) ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ منع سابق اور اذن متاخر ہے لہذا اسی کی طرف مصیر متعین ہے کہتے ہیں اگر یہ لفظ وارد نہ ہوا ہوتا تو تاریخ کی عدم معرفت کی وجہ سے دعوائے نسخ مردود ہے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ (رخص) اور (اذن) میں ایسا نہیں جس کے سبب مصر الی نسخ متعین ہو بلکہ ظاہر امر یہ ہے کہ خیل، بغال اور حمیر بارے یہ حکم براءتِ اصلیہ پر ہے تو جب شارع نے خیبر کے دن حمر و بغال سے منع کیا تو اندیشہ ہوا کہ گھوڑوں کی بابت بھی یہی گمان کیا جائے گا کہ ان کے ساتھ خلقتی مشابہت ہے تو ان کے اکل میں اذن عطا فرمایا، رائج یہ ہے کہ حل و حرمت کی بابت بیان حکم سے قبل اشیاء موصوف باحلت یا حرمت نہیں کی جاتیں تو اس میں نسخ ثابت نہیں ہوتا، حازی نے نسخ کی تقریر ایک اور طریق سے بھی نقل کی کہتے ہیں خیل و حمیر کے اکل سے نبی عام تھی اس وجہ سے کہ تقسیم غنیمت اور غنم نکالنے سے قبل ان کا اخذ کیا تھا تھی آپ نے ہانڈیاں لٹا دینے کا حکم دیا پھر اپنی ندا کے ساتھ وضاحت فرمائی کہ گدھوں کا گوشت تو رخص ہے لہذا وہ تو لذاتہا ہی حرام ہیں جبکہ گھوڑے کھانے سے ممانعت اس وجہ سے کہ تقسیم سے قبل ذبح کر دئے گئے تھے، اس کے لئے معک یہ امر ہے کہ ہانڈیاں لٹا دینے کا حکم اس لئے صادر ہوا تھا کہ ان میں گدھوں کا گوشت پکایا گیا تھا جیسا کہ صحیح کی روایت میں اس کی صراحت ہے اور گھوڑوں کا گوشت تو پکایا ہی نہ گیا تھا لہذا امر اتمام نہیں ہوتی، حق یہ ہے کہ حدیث خالد اگر صحیح بھی ثابت ہو حدیث جابر جو دال علی جواز ہے، کے معارض ناہض نہیں ہوتی پھر حدیث اسماء بھی اس کے موافق ہے احمد، بخاری، موسیٰ بن ہارون، دارقطنی، خطابی، ابن عبد البر، عبد الحق اور آخرون نے حضرت خالد کی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے بعض نے دونوں کے مابین یہ تطبیق دی کہ حدیث جابر بالجملہ دال علی جواز ہے جبکہ حدیث خالد مخصوص حالات میں ان سے مانع ہے خیبر میں گھوڑے بہت کم تھے اور جہاد کے لئے ان کی ضرورت تھی تو یہی نہیں مذکور کے معارض نہیں، اکل خیل کا مطلقاً وصف کراہت تحریم کو لازم نہیں، دارقطنی کی حدیث اسماء میں ہے کہ عہد نبوی میں ہمارے پاس ایک گھوڑا تھا اس کی موت واقع ہونے لگی تو ہم نے اسے ذبح کر کے کھالیا، حدیث اسماء کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ واقعہ عین ہے شاید یہ گھوڑا عمر رسیدہ تھا کہ اب جہاد میں اس سے انتفاع ممکن نہ تھا تو اکل خیل سے نبی اس کی تحریم ذات کے سبب نہیں بلکہ ایک خارجی سبب سے ہے، یہ اچھی تطبیق ہے بعض نے دعویٰ کیا کہ باب کی حدیث جابر دال علی تحریم ہے کیونکہ اس میں ہے: (رخص) اور رخصت تو قیام مانع کے ساتھ محظور کی استباحہ کی ہی ہوئی ہے تو دلالت ملی کہ خیبر کے ایام میں انہیں لگی بھوک کے سبب اسکی رخصت دی تھی یہ انکی مطلقاً حلت پر دلیل نہیں بنتی، جواب دیا گیا کہ اکثر روایات (اذن) کے لفظ کے ساتھ وارد ہیں، بعض میں (امر) کا لفظ بھی ہے لہذا (رخص) سے مراد اذن ہے نہ کہ عہد صحابہ کے بعد رخصت کی متفرع اصطلاح کے حسب امر، اس امر کے ساتھ بھی یہ مقبوض ہے کہ اگر اکل خیل کی اجازت بطور رخصت کے ہوتی کہ سخت بھوک کا شکار تھے تو حرمِ اہلیہ کھانے کی رخصت اولیٰ تھی کہ تعداد میں زیادہ تھے ان کے مقابلہ میں گھوڑے از حد قلیل تھے پھر گھوڑوں سے بھی وہی خدمات لی جاسکتی ہیں جو گدھوں سے لی جاتی ہیں مثلاً بوجھ اٹھوانا وغیرہ مگر گدھوں کا لڑائی میں استعمال نہیں کیا جاسکتا تھا

امر واقع جیسا کہ صریحاً اگلے باب میں مذکور ہے یہ ہے کہ آپ نے وہ ہانڈیاں لٹا دینے کا حکم دیا جس میں گدھوں کا گوشت پکایا گیا تھا حالانکہ سخت بھوک کا شکار تھے تو یہ امر پر دال ہے کہ اکل خیل کی اذن اباحت عامہ کیلئے تھی نہ کہ ضرورت کے تحت، ابن عباس اور مالک وغیرہما سے جو منقول ہے کہ منع پر اس آیت سے حجت پکڑی: (وَ الْخَيْلَ وَ الْبُغَالَ وَ الْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَ زِينَةً) [النحل: ۸] اکثر قائلین نے اس سے تحریم پر تمسک کیا اور کئی وجہ سے اس کی تقریر کی، ایک یہ کہ لام برائے تعلیل ہے جو اس امر پر دال ہے کہ ان کی تخلیق اس کے سوا کسی اور غرض کیلئے نہیں کیونکہ علت منصوصہ حصر کا فائدہ دیتی ہے تو ان کے اکل کی اباحت ظاہر آیت

کے خلاف کو مقتضی ہے دوم یہ کہ بغال اور حمیر کا خیل پر عطف تحریم میں اشتراک حکم پر دال ہے تو خیل کیلئے علیحدہ سے کوئی حکم دلیل کا محتاج ہے، سوم یہ کہ آیت مساقی امتنان میں مسوق ہے لہذا اگر اکل میں بھی انتفاع ہوتا تو ضرور اس کا یہاں ذکر ہوتا کہ یہ بات امتنان جتانے میں اعظم ہے کیونکہ اس کا تعلق بغیر واسطہ کے بقائے بیت (یعنی نسل انسانی کی بقاء) سے ہے، حکیم ادنی نعمتوں کے ذکر کے ساتھ احسان نہیں جتلاتا کہ اعلیٰ کا ذکر ترک کرے پھر خصوصاً یہ کہ اس آیت سے قبل امتنان بالاکل کا ذکر ہوا ہے، چہاں یہ کہ اگر اس کا اکل مباح ہوتا تو ان کے ساتھ منفعت فوت ہو جاتی جو یہاں رکوب وزینت بارے امتنان کے ذکر کا مقصد ہے، یہ ہے اس آیت سے ان کے تمسک کا ملخص!

علی سبیل الاجمال جواب یہ ہے کہ بالاتفاق آیت مکی ہے اور اکل خیل کی اذن ہجرت کے بعد صادر ہوئی، اگر نبی اکرم اس آیت سے منع کی فہم اخذ کرتے ہوتے تو کھانے کی اذن نہ دیتے، یہ بھی کہ آیت منع اکل میں نص نہیں جب کہ حدیث اس کے جواز میں صریح ہے پھر علی سبیل التنزل یہ مذکور ترک اکل پر دال ہے اور ترک اس امر سے اعم ہے کہ برائے تحریم ہو یا برائے تنزیہ یا خلاف اولیٰ کے طور پر! اگر ان میں کسی ایک کا تعین نہ ہو سکے تو جواز بارے صریح اولہ سے تمسک قائم رہے گا، علی سبیل التفصیل جواب عرض ہے کہ اولاً اگر تسلیم کر بھی لیں کہ لام برائے تعلیل ہے مگر رکوب وزینت میں افادہ حصر کی بات قابل تسلیم نہیں کیونکہ گھوڑوں سے ان دو مذکور کے سوا میں بھی اور غیر اکل میں بالاتفاق انتفاع ہے، رکوب وزینت کا ذکر مخرج غالب کے طور پر ہے کہ عموماً گھوڑے اسی غرض کے لئے پالے جاتے ہیں اس کی نظر صحیحین میں مذکور حدیث بقرہ ہے جس نے اپنے سوار سے مخاطب ہو کر کہا تھا ہم اس کے لئے تخلیق نہیں کی گئیں ہم تو کھیتی باڑی کے لئے تخلیق کی گئی ہیں یہ اصرح فی الحصر ہونے کے باوجود اغلب کا یہاں قصد نہیں کیا گیا ورنہ تو وہ کھائی بھی جاتی ہیں، اور بالاتفاق غیر حرث میں بھی ان کا استعمال ہوتا ہے، یہ بھی کہ اگر استدلال تسلیم کر لیا جائے تو ان تینوں قسم کے جانوروں پر بوجھ ڈھونا بھی منع ہوتا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، دوسرے نقطہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالت عطف صرف دلالت اقتران ہے اور یہ بھی کمزور! تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ امتنان یہاں اس فعل کے ذکر سے صادر ہوا جو ان کا اس زمانہ میں غالب استعمال تھا تو یہی یہاں مذکور ہوا، گھوڑوں کے قلیل و نادر ہونے کے سبب وہ ان کے اکل کے عادی نہ تھے بخلاف انعام کے کہ ان کا اکثر استعمال حمل اشغال اور اکل کے لئے ہوتا تھا تو ہر صنف کے ذیل میں اسی کے ساتھ امتنان پر اقتصار کیا جو اس کا غالب استعمال تھا، اگر اس سے اس شق میں حصر لازم ٹھہرتا تو دوسری شق میں بھی اس کا لزوم ہوتا، آخری نقطہ کا جواب یہ ہے کہ اگر ان کے اکل کی اذن سے ان کا آخر کار ناپید ہو جانا لازم ہوتا تو یہی بات گائے اور بکریوں وغیرہ کی بابت بھی کہی جاسکتی ہے پھر ان کی بابت کسی دیگر منفعت کے ذکر کے ساتھ امتنان کا وقوع ہوتا۔

علامہ انور باب (لحوم الخیل) کے تحت کہتے ہیں یہ ضب (یعنی گوہ) کی طرح یا تو تنزیہاً مکروہ الاکل ہیں یا تحریماً، مولانا شیخ المند نے گھوڑوں کے باب میں کراہت تنزیہی اور گوہ کی بابت تحریمی کو اختیار کیا۔

28 - باب لُحُومِ الْخُمْرِ الْإِنْسِيَّةِ (گھریلو گدھوں کا گوشت)

یہاں بھی کسی حکم کے ذکر پر جزم نہیں کیا جیسا کہ سابقہ میں، وہی علت یہاں بھی مد نظر تھی لیکن رائج یہ ہے کہ ان کا اکل حرام و ممنوع ہے، انسیہ ہمزہ مکسور کے ساتھ انس کے ساتھ منسوب ہے، ہمزہ اور نون پر زبر بھی پڑھی جاسکتی ہے، ابن اثیر مدعی ہیں کہ ابو موسیٰ مدینی کی بعض کلام مقتضی ہے کہ ہمزہ پر پیش اور نون پر سکون ہو۔ (ہی التي تألف البيوت) انس ضد وحشت ہے بقول ابن حجر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ انہوں نے ہمزہ و نون کی زبر کے ساتھ کہا ہے جو ہری نے تصریح کی ہے کہ انس ضد وحشت ہے، حدیث کے کسی طریق پر پیش پھر سکون مروی نہیں البتہ اس کے جواز کا احتمال ہے ہاں ابو موسیٰ نے ہمزہ مکسور پھر سکون والی روایت کو مزیف کیا (یعنی ضعیف) جس پر ابن اثیر نے کہا اگر جہت روایت سے مراد ہے تو ہو سکتا ہے وگرنہ لغت میں یہ ثابت ہے، اس کی نسبت انس کی طرف ہے ابو ثعلبہ وغیرہ کی حدیث میں (الأهلية) ہے، اس تقیید سے محروشیہ (جنہیں زیر کہا جاتا ہے) کے اکل کا جواز ماخوذ ہوا، الحج کی حدیث ابو قتادہ میں صریحاً ان کا جواز مذکور ہے۔ (فیہ سلمۃ) یہ سلمہ بن اکوع ہیں، یہ المغازی میں مطولا گزر چکی۔

5521 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا عَبْدُهُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَالِمٍ وَنَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ (سابقہ) اطرافہ 853، 4215، 4217، 4218، - 5522

5522 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ، تَابَعَهُ ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَالِمٍ (سابقہ) اطرافہ 853، 4215، 4217، 4218، - 5521

یحییٰ سے قطان، عبدہ سے ابن سلیمان اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (عن سالم و نافع) مسلم کے ہاں عبد اللہ بن نمیر نے بھی عبید اللہ اور المغازی میں محمد بن عبید نے بھی ان سے یہی نقل کیا بخاری نے اسے یحییٰ قطان عن عبید اللہ عن نافع وحدہ سے بھی تخریج کیا۔ (تابعہ ابن المبارک) یہ المغازی میں موصول ہے۔ (وقال أبو أسامة الخ) اسے المغازی میں موصول کیا اور انہوں نے اپنی روایت میں اکل ثوم اور اکل حر کے مابین فصل کیا تو بیان کیا کہ اکل ثوم سے نبی کا ذکر صرف نافع کی روایت میں اور اکل حر سے نبی کا ذکر صرف سالم کی روایت میں ہے یہ تفصیل بالغ ہے لیکن یحییٰ قطان حافظ ہیں تو شاید عبید اللہ نے یہ فصل مذکور صرف ابو اسامہ کو تہذیب کرتے ہوئے کیا ہو، وہ سالم اور نافع سے (معاً مدمجاً) (یعنی اکٹھے) اسے بیان کرتے تھے تو بعض رواۃ نے ان سے ظاہر اطلاق سے تمسک پر اقتصار کیا۔

5523 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَالْحَسَنِ ابْنَيْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ عَلِيٍّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمَتْعَةِ غَامٍ خَيْرٍ وَلُحُومِ حُمْرِ الْإِنْسِيَّةِ

(ایضاً، اس میں مزید متعہ سے ممانعت کا بھی ذکر ہے) اطرافہ 4216، 5115، - 6961

5524 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَمْرِو عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ وَرَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ (سابقہ) طر فاه 4219 ، - 5520

5525 و - 5526 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَدِيُّ عَنِ الْبَرَاءِ
وَأَبْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ .

انہی دونوں صحابہ سے اتم سیاق کے ساتھ المغازی میں گزری، فرض الخمس میں اکیلا ابن ابی اوفی سے بھی اسے نقل کیا۔

شیخ بخاری ابن راہویہ جبکہ ابراہیم، ابن سعد اور صالح، ابن کسان ہیں۔ (حرم رسول اللہ الخ) زبیدی اور عقیل زہری سے ان کے متابع ہیں زبیدی کی روایت نسائی اور عقیل کی احمد نے انہی الفاظ کی ساتھ موصول کی ہے مزید یہ بھی: (و لحم کَلِّ ذی نابٍ مِنْ اُسْبَاعٍ) اس بارے بحث آگے آتی ہے نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابوالغلبہ سے روایت میں ہے کہ ہم نبی اکرم کے ساتھ غزوہ خیبر کے لئے گئے لوگ بھوک کا شکار ہوئے انہیں گھر یلو گدھے ملے جنہیں ذبح کر کے پکالیا نبی اکرم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو حکم دیا کہ منادی کریں: (ألا إن لحوم الحمر الإنسیة لا تحل)۔ (وقال مالک الخ) یعنی یہ حضرات انس میں ذکر حمر سے متعرض نہیں ہوئے مالک کی حدیث اگلے باب میں آ رہی ہے معمر اور یونس کی روایتیں حسن بن سفیان نے عبداللہ بن مبارک عنہما کے طریق سے کیں، ماشون جو کہ یوسف بن یعقوب بن ابی سلمہ ہیں، کی روایت مسلم نے موصول کی ہے جب کہ ابن اسحاق کی روایت کو ابن راہویہ نے تخریج کیا۔

5528 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَهُ جَاءَ فَقَالَ أَكَلْتِ الْحُمُرُ ثُمَّ جَاءَهُ جَاءَ فَقَالَ أَكَلْتِ الْحُمُرُ ثُمَّ جَاءَهُ جَاءَ فَقَالَ أَفْنَيْتِ الْحُمُرَ فَأَمَرَ مُنَادِيًا فَنَادَى فِي النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ

وَرَسُولُهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ فَإِنَّهَا رِجْسٌ فَأَكْفَفْتِ الْقُدُورَ وَإِنَّهَا لَتَفُورُ
بِاللَّحْمِ

(سابقہ) اطرافہ 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945،
2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200،
4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5968، 6185،
6363، 6369 - 7333

لحومِ حمر کی نہی کے ساتھ نداء کے بارہ میں حدیث ہے، مسلم کے ہاں مذکور ہے کہ منادی کرنے والے ابو طلحہ تھے نووی نے اسے ابو یعلیٰ کی روایت کی طرف منسوب کیا اور اسے تفصیر قرار دیا مسلم کی ایک روایت میں اس ضمن میں حضرت بلال کا بھی مذکور ہے نسائی کے ہاں بھی مذکور یہ ہے یہ وہ ابن عوف تھے شائد ابن عوف نے اولاً مطلقاً نہی کی منادی کی پھر ابو طلحہ اور بلال نے اس زیادت کے ساتھ کہ یہ رجس ہیں اس پر ہانڈیاں جو گوشت سے اہل ربی تھیں الثادی گئیں رافعی کی شرح کبیر میں مذکور ہے کہ منادی خالد بن ولید تھے، یہ غلط ہے وہ تو اس وقت تک مسلمان ہی نہ ہوئے تھے۔ (جاء ہ جاء الخ) ان کا نام معلوم نہ ہو سکا اور نہ ان کا جو اس کے بعد آئے، محتمل ہے کہ ایک ہی شخص ہوں کیونکہ (اکلت) کہا تو یا تو اس کی بات نبی اکرم ص نے سنے یا دوسری مرتبہ بھی کوئی حکم صادر نہ کیا جب تیسری مرتبہ کہا تو فرمایا: (أفنییت الحمر) کثرت سے انہیں ذبح کرنے کے ساتھ، پھر اس وقت ان کی تحریم کے ساتھ وحی کا نزول بھی ہو گیا شائد یہی ان حضرات کا مسند ہے جو کہتے ہیں کہ ان سے (حمولة للناس) ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا تھا، آگے یہ بحث آئے گی۔

5529 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرُو قُلْتُ لِحَبَابِ بْنِ زَيْدٍ يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ حُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ فَقَالَ قَدْ كَانَ يَقُولُ ذَلِكَ الْحَكَمُ بْنُ عَمْرٍو الْغِفَارِيُّ عِنْدَنَا بِالْبَصْرَةِ وَلَكِنْ أَنَبَى ذَلِكَ الْحَبَابُ بْنُ عَبَّاسٍ وَقَرَأَ (قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوجِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا) ترجمہ: عمرو کہتے ہیں میں نے جابر بن زید سے کہا لوگوں کا خیال ہے کہ نبی پاک نے گھر بیگدھوں سے منع کیا؟ کہا یہ بصرہ میں ہمیں حکم بن عمرو غفاری بیان کرتے تھے لیکن ابن عباس نے اسکا انکار کیا اور یہ آیت پڑھی (قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا) یعنی میں اپنی طرف کی گئی وحی میں حرام نہیں پاتا (تو اس میں گدھوں کا ذکر موجود نہیں)۔

شیخ بخاری ابن مدینی جب کہ سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (لجابر الخ) ابو شعثاء، بصری ہیں۔ (یزعمون) ان حضرات میں سے کسی کی تعین نہیں کر سکا سابقہ باب میں گزرا کہ عمرو بن دینار نے یہ روایت محمد بن علی عن جابر بن عبد اللہ سے بھی نقل کی اور بعض رواۃ نے حضرت جابر اور ان کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کیا۔ (قد کان یقول الخ) حمیدی نے اپنی مسند میں سفیان سے اسی سند کے ساتھ: (الحکم بن عمرو عن رسول اللہ) ذکر کیا اسے ابو داؤد نے ابن جریج عن عمرو بن دینار سے حضرت جابر بن عبد اللہ کی لحومِ حمر سے نہی والی حدیث کے ساتھ ضم کر کے تخریج کی اور حدیثِ حکم کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی۔ (ولکن أبی الخ) إباء سے (أبی امتنع) حمر ابن عباس کی صفت ہے ان کی وسعتِ علم کی بناء پر یہ کہا، موصوف کی تعظیم میں مبالغہ کرتے ہوئے صفت کو مقدم کیا گویا یہ ان کا علم بن چکا ہو ابن جریج کی روایت میں ہے: (و أبی ذلک الحمر یرید ابن عباس)

یہ اس امر کا اِشعار ہے کہ ابن عباس کی روایت میں اوراج ہے۔

(و قرأ: قُلْ لَا أَجِدُ الْخَ ابْنِ مَرْدِيٍّ كِي، جَسَ حَاكِمَ نَ صَحْحَ قَرَارِ دِيَا۔ مُحَمَّدُ بَنُ شَرِيكٍ عَنِ عَمْرِو عَنِ ابْنِ شُعْثَانَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ سَ رَوَايَتِ مِیْ سَ كَ اَهْلِ جَابِلِيَّتِ كُتِّ اَشْيَاءَ كَھَاتَ اَوْر كُتِّ كَا تَقْدُّ رَا تَرَ كَ كَر دِيَتَ تَوَالِدُ نَ اِپْنِ نَبِی كُ مَوْعُوثَ فَرَمَا یَا كِتَابَ نَازِلِ كِ، كَچھ حَلَالِ اَوْر كَچھ كُ حَرَامِ قَرَارِ دِيَا پَسِ جَوَاسِ مِیْ حَلَالِ هَ وَ هِ حَلَالِ اَوْر جَوَ حَرَامِ هَ وَ هِ حَرَامِ هَ اَوْر جَسَ سَ سَكُوتِ كِيَا: (فَهُوَ غَفُوقٌ) (یعنی اس كَا كَھَا نَا مَبَاحِ هَ) اَوْر (بَطُورِ اسْتِشْهَادِ) یَ آیتِ پڑھی، اس آیت كَ سَا تَھِ حَلَّتِ كِیلَے اسْتِدْلَالِ تَب تَامِ هُو كَا جَب كِی شَی كِی حَرَمَتِ كِی بَابَتِ نَبِی اَكْرَمِ سَ كُوتِی نَصِ مَنْقُولِ نَ هُو مَكْرُكُھِ یَلُوكُ دَھُوكُھُ كَ بَارَہِ مِیْ تَوَا خَبَارِ مَتَوَارِدِ هِیْ اَوْر تَحْرِیْمِ پَر تَنْصِیصِ عُمُومِ تَحْلِيلِ اَوْر قِيَاسِ پَر مُقَدَّمِ هَ، اَلْمَغَازِی مِیْ ابْنِ عَبَّاسِ كِی بَابَتِ كُزْرَا كَ وَ هِ نَبِی عَنِ اَلْحَرَمِ كِی بَابَتِ مَتَوَقَّفِ تَھِ كَ آيَا یَ وَ قَتِی ضَرُورَتِ تَھِ یَا اَبْدِی حَرَمَتِ تَھِ؟ شَعْبِی اَن سَ نَاقِلِ هِیْ كَ مِیْ نَہِیْسَ جَانَتَا آيَا نَبِی پَاكِ نَ اَنہِیْسَ حَمُولَۃُ لِنَاسِ هُو نَے كِی وَجَہِ سَ حَرَامِ قَرَارِ دِيَا كَ بَرَا سَبْجَا كَ اَن كِی حَمُولَہِ خَتَمِ هُو جَانِیْنِ یَا خَبَرِ كَ دَنِ اَنہِیْسَ ہِمِشَہِ كِیلَے حَرَامِ كَر دِيَا؟ یَ تَرَدُّدِ اس خَبَرِ سَ صَحِّحِ هَ جَوَانِ سَ جَزَمِ كَ سَا تَھِ عَلَتِ مَذْكُورَہِ كَ بَطُورِ مَنْقُولِ هَ اِسی طَرَحِ جَو طَرَانِی اَوْر ابْنِ بَلْبَہِ نَ شَقِیْقِ بَنِ سَلْمَہِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسِ سَ نَقْلِ كِيَا كَ نَبِی اَكْرَمِ نَ سَوَارِیُوكِ كِی قَلَتِ كَ مَدَنْظَرِ حَمْرِ اِہْلِیَہِ كُ حَرَامِ كِيَا، اس كِی سَنْدِ ضَعِیْفِ هَ اَلْمَغَازِی مِیْ ابْنِ اَبُو اَوْنِی كِی حَدِیثِ مِیْ كُزْرَا كَہْتِے هِیْ ہَم بَاہِمُ كَہْتِے تَھِ كَ (شَاہِدُ) اس وَجَہِ سَ مَنَعِ كِيَا Kَ اَن كَا خُمْسِ اَبْھِی نَہِیْسَ نَكَا لَاتَھَا بَعْضُ نَ كَہَا اس وَجَہِ سَ Kَ یَ عِذْرَہِ (یعنی لَیْدِ و پَاخَانِہِ) كَھَاتِے هِیْ، ابْنِ جَرَّ كَہْتِے هِیْ اَن سَارَے اَحْوَاطَاتِ كَا اَزَالِہِ سَابِقِ الذِّكْرِ حَدِیثِ اَنسِ كَر دِیْتِی هَ جَسِ مِیْ هَ: (فَانْهَارَ رَجَسِ) اِسی طَرَحِ حَدِیثِ اَم سَلْمَہِ جَسِ مِیْ اَن كَ بَرْتَنِ دَھُو ڈَا لَے كَ عَھْمُ كَا ذَكْرَ ہَ قَرِیْبِی كَہْتِے هِیْ اُپ كَا فَرَمَانِ (فَانْهَارَ رَجَسِ) اس اَمْرِ مِیْ ظَاہِرِ هَ Kَ ضَمِیرِ حَرَمِ كِی طَرَفِ رَاجِعِ ہَ كِیونكہ اُنْھِی كِی بَابَتِ بَاتِ هُو رَہِی هَ Kَ ہَا نْذِیَا لِنَا دِی جَانِیْنِ اَوْر اَنہِیْسَ دَھُو دِيَا جَاے اَوْر یَہِی مَتَجَسَّسِ كَ بَارَہِ مِیْ عَھْمِ ہَ لَہْذَا اس سَ اَن كَ اَكْلِ كِی تَحْرِیْمِ مُسْتَفَادِ ہَ اَوْر یَہِ بَعِیْنِہَا اَن كِی تَحْرِیْمِ پَر دَالِ ہَ نَہِ Kَ كِی خَارِجِی مَعْنِی كِیلَے (یعنی سَوَارِیَا كَم پُڑ نَے كَ خَدَشَہِ كَ پِشِ نَظَرِ)، ابْنِ دِقِیقِ اَلْعِیْدِ كَہْتِے هِیْ اِكْفَاے قَدُورِ كَ عَھْمِ سَ ظَاہِرِ ہَ Kَ اَن كَا اَكْلِ حَرَامِ ہَ كُتِّ اَوْر عِلَلِ بَھِی وَارِدِ هِیْ اَكْرَانِ مِیْ سَ كُوتِی صَحْحِ اَلرَّفْعِ ہَ تَوَا سِی طَرَفِ مُصِیرِ وَاجِبِ ہَ لَیكِنِ كُوتِی مَانَعِ نَہِیْسَ Kَ اِیكِ عَھْمُ كِی اِیكِ سَ زَانْدِ عِلَلِ هُوكُ اَوْر اَبُو ثَعْلَبَہِ كِی حَدِیثِ تَحْرِیْمِ مِیْ صَرَحِ ہَ لَہْذَا اس سَ رَوَدُ رَدَانِی كَر نَا دَرَسْتِ نَہِیْسَ۔

جہاں تِك سَوَارِیَا كَم پُڑ نَے كِی عِلَتِ ہَ تَوَا طَحَاوِی نَے اس كَا جَوَابِ مَعَارَضَہِ بِالْخِیْلِ سَ دِيَا (Kَ اَن كِی كَمِی كَا بَھِی تَوَا خَدَشَہِ تَھَا بَلَكَہِ گَدُھُوكُ سَ بُڑھ كَر تَھَا) اَوْر حَدِیثِ جَابِرِ مِیْ گَدُھُوكُ سَ نَبِی اَوْر اَن كِی اِذْنِ كَا اَكْطَے ذَكْرَ ہَ اَكْرَہِ عِلَتِ مَدَنْظَرِ هُوتِی تَوَا نَ سَ نَبِی (گَدُھُوكُ كِی نَبِی سَ) اَوْلِی تَھِ Kَ وَ هِ اَن سَ بَھِی قَلِيلِ تَھِ اَوْر اَن كِی ضَرُورَتِ بَھِی زَیَادَہِ تَھِ، سُورَہِ اَنْعَامِ كِی مَذْكُورَہِ آيَتِ كِی بَابَتِ یَ جَوَابِ دِيَا Kَ وَ هِ كِی جَبَكِ تَحْرِیْمِ كِی حَدِیثِ اس كَ بَہْتِ اَبَدِی ہَ پَھرِ یَہِی بَھِی Kَ نَصِ آيَتِ زَوَلِ كَ وَ قَتِ كِی كِی مَوْجُودِ كِی خَبَرِ ہَ تَب تَحْرِیْمِ مَاكُولِ كِی بَابَتِ وَ ہِی كَچھ ہِی نَازِلِ تَھَا جَسِ كَا ذَكْرُ هُوَا (یعنی اَبْھِی اَكْثَرِ اَحْكَامِ حَلَّتِ وَ حَرَمَتِ نَازِلِ نَہِ هُوكُے تَھِ) اَوْر اس مِیْ اِیسی كُوتِی مَمَانَعَتِ نَہِیْسَ Kَ اَبَدِ اَزَا ل مَمَانَعَتِ كَ اَوْر اَحْكَامِ نَازِلِ نَہِ هُوكُے گَے، اس كَ بَعْدِ مَدِیْنَہِ مِیْ كِشَرِ اَشْيَاءِ كِی حَرَمَتِ نَازِلِ هُوتِی مَثَلًا شَرَابِ آيَتِ اَلْمُنَادَہِ مِیْ اَوْر غَیْرِ اللّٰہِ كَ نَامِ پَر ذَبْحِ كَر نَے اَوْر مَوْقُودَہِ وَ غَیْرَہِ كِی تَحْرِیْمِ، اِسی طَرَحِ سَبَاعِ اَوْر حَشَرَاتِ كِی تَحْرِیْمِ، نَوَدِی لَكْھَتِے هِیْ صَحَابَہِ اَوْر بَعْدِ وَالُوكُ مِیْ سَ اَكْثَرِ عُلَمَاءِ حَمْرِ اِہْلِیَہِ كِی تَحْرِیْمِ كَ قَائِلِ هِیْ مَاسَوَاے ابْنِ عَبَّاسِ كَ صَحَابَہِ مِیْ سَ كِی سَ اس كَا خِلَافِ مَنْقُولِ نَہِیْسَ (اَوْر وَ ہِی مَتَرَدِّدِ تَھِ)

مالکیہ سے تین اقوال منقول ہیں تیسرا یہ کہ مکروہ الاکل ہیں،

جہاں تک وہ حدیث جسے ابو داؤد نے غالب بن حر سے روایت کیا کہتے ہیں ہم قحط سالی کا شکار ہوئے میرے ہاں کھانے کیلئے سوائے گدھوں کے کچھ اور نہ تھا میں نبی اکرم کے پاس آیا اور عرض کی کہ آپ نے گھریلو گدھوں کا گوشت حرام قرار دیا ہے اب ہم قحط سالی کا شکار ہیں، فرمایا اپنے اہل کو (مِنْ سَمِينِ حُمْرٍ) کھلاؤ، میں نے تو انہیں (مِنْ أَجْلِ حَوَالِي الْقَرْيَةِ) حرام قرار دیا تھا، یعنی ان کے جلالہ ہونے کی وجہ سے، تو اس کی اسناد ضعیف ہے اور اس کا متن صحیح احادیث کا مخالف اور شاذ ہے لہذا قابلِ اعتماد نہیں اسی طرح وہ حدیث جسے طبرانی نے ام نصر محاربہ سے نقل کیا جس میں ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے حمر اہلیہ کے بارہ میں پوچھا تو فرمایا: (أَلَيْسَ تَرَعَى الْكَلَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَةَ؟) (یعنی کیا وہ گھاس نہیں چرتے اور درختوں کے پتے نہیں کھاتے؟) کہا جی ہاں فرمایا تو ان کا گوشت کھا سکتے ہو، اسے ابن ابی شیبہ نے (رجل من بنی مرة) کے طریق سے تخریج کیا جو کہتے ہیں کہ میں نے یہ سوال کیا تھا، تو دونوں سندوں میں مقال ہے اگر ثابت ہیں تو بھی احتمال ہے کہ یہ ان کی تحریم سے قبل کا واقعہ ہو، طحاوی کہتے ہیں اگر نبی اکرم سے حمر اہلیہ کی تحریم کے بارے حدیث متواتر ہے تو نظر اس کی حلت کو مقتضی تھی کیونکہ ہر اہلی (جانوروں میں) سے جو حرام کیا گیا ہے اس کی تحریم پر اجماع ہے اگر وہ وحشی ہو جیسے خنزیر اور علماء کا ہمارا وحشی کی حلت پر اجماع ہے تو نظر مقتضی تھی کہ ہمارا اہلی بھی حلال ہوتا بقول ابن حجر اجماع کا یہ دعویٰ مردود ہے کیونکہ کثیر ایسے اہلی جانور ہیں جن کی نظیر وحشی جانوروں کی بابت اختلاف ہے جیسے بلی،

حدیث سے ثابت ہوا کہ غیر حلال الاکل حیوان کو ذکاۃ پاک نہ کرے گا اور ہر چیز نجاست سے آلودہ ہونے پر نجس ہو جائے گی، (پاک کرنے کیلئے) اس کا ایک دفعہ دھو لینا کافی ہوگا کیونکہ (ان ہانڈیوں کے ضمن میں) مطلقاً دھونے کا حکم دیا (یعنی تعداد ذکر نہیں کی) اور ایک مرتبہ کے اتشال کے ساتھ اس پر عمل ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ زیادت نہ ہو اور اشیاء میں اصل اباحت ہے (یعنی ہر چیز مباح ہے مگر وہ جو حرام کر دی گئیں) کیونکہ صحابہ کرام نے ان گدھوں کے ذبح پھر پکانے کا اقدام کیا حالانکہ شارع علیہ السلام سے رجوع کر لینے کے مواقع میسر تھے (یعنی انہیں حلال سمجھا کیونکہ قبل ازیں ان کی حرمت منصوص نہ تھی اس سے: الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ إِبَاحَةٌ) اصول ثابت ہوا، امیر کیلئے اپنی رعایا کا تفقہ احوال (یعنی خبر گیری) کرنا بھی ثابت ہوا اور جو کسی ممنوع فعل کا ارتکاب دیکھے اسے چاہئے کہ اس کے منع ہونے کی وسیع پیمانہ پر اشاعت کرائے یا تو خود یا کسی غیر کے ذریعہ منادی کر دے کہ اس کے جواز کا گمان نہ ہو۔

29 - باب أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ (ہر پھاڑنے والے درندے کے گوشت کا حکم)

اس بارے بھی اس میں موجود اختلاف کے پیش نظر بہت حکم نہیں کیا یا اس ضمن میں کچھ تفصیل ہے جس کے مد نظر قطعیت سے حکم ذکر کیا، آگے اس کی تبیین آتی ہے۔ (من السباع) کتاب الطب میں (من السبع) ذکر ہوگا یہ بطور اسم جنس کے ہے الطب کی ابن عیینہ عن زہری سے روایت میں ہے: (وَلَمْ أَسْمَعْهُ حَتَّى أَتَيْتُ الشَّامَ) مسلم کی یونس عن زہری سے روایت میں ہے میں نے ہمارے علمائے حجاز سے یہ نہیں سنا تھا کہ فقہائے شام میں سے ابو ادیس نے اس کی مجھے تحدیث کی گویا زہری کو عبیدہ بن سلمان جو کہ مدنی ہیں، سے ابو ہریرہ کی روایت نہیں پہنچ پائی، وہ صحیح ہے مسلم نے اس کی ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی: (كُلْ ذِي نَابٍ مِنْ

السباع فأكله حرام) مسلم کی مہمون بن مہران عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (نہی رسول اللہ ﷺ عن کل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر) مخلب یعنی نوکیلے اور سخت ناخن جیسے درندوں کی ناب (یعنی کچلیاں) ہوتی ہیں، ترمذی نے حضرت جابر سے لاباس بہ سند کے ساتھ روایت کیا کہ نبی اکرم نے گھریلو گدھوں اور خچروں کا گوشت اور ہر ذی ناب درندہ اور ہر ذی مخلب پرندہ حرام قرار دیا عرابض بن ساریہ سے بھی اس کا مثل منقول ہے اس زیادت کے ساتھ: (یوم خیبر)۔

5530 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ

الْحَوْلَانِيِّ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ

تَابَعَهُ يُونُسُ وَمَعْمَرٌ وَابْنُ عُيَيْنَةَ وَالْمَاجِشُونُ عَنِ الزُّهْرِيِّ

ترجمہ: ابو ثعلبہ کہتے ہیں نبی پاک نے درندوں میں سے ہر کچلی والے کے کھانے سے منع کیا۔

(تابعہ یونس الخ) ان سب کی روایات کے موصول کرنے والوں کا ذکر گزر چکا ہے ترمذی لکھتے ہیں اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے بعض کے نزدیک یہ حرام نہیں ابن وہب اور ابن عبد الحکیم نے مالک سے بھی جمہور کی مانند نقل کیا ابن عربی کہتے ہیں ان سے مشہور (تحريم نہیں بلکہ) کراہت ہے ابن عبد البر لکھتے ہیں اس ضمن میں ضعیف سند کے ساتھ حضرات عائشہ، ابن عباس، جابر اور ابن عمر سے اختلاف منقول ہے (فتح میں جابر عن ابن عمر ہے شاید یہ کتابت کی غلطی ہو) شعبی اور سعید بن جبیر کا بھی یہی قول ہے انہوں نے آیت (قُلْ لَا أَجِدُ الْخ) کے عموم سے احتجاج کیا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ کی آیت ہے جبکہ تحریم کی حدیث ہجرت کے بعد کہی گئی پھر یہ بھی کہ آیت میں لہجہ موجود تک کی صل و حرمت کا ذکر ہے مابعد سے تعرض نہیں، بعض نے یہ جواب دیا کہ یہ آیت صرف انعام کے ساتھ خاص ہے کیونکہ قبل ازیں ذکر ہوا کہ اہل جاہلیت اپنی آراء کے ساتھ ازدواج ثنائیہ میں سے کچھ کو محرم ٹھہرا لیتے تھے تو یہ آیت نازل ہوئی: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا) [الأنعام: ۱۴۵] یعنی ان مذکورات میں سے مگر مردار اور دم مسفوح، اس پر یہ وارد نہیں کہ خنزیر کی تحریم کا بھی ذکر اس کے ساتھ مقرر کیا گیا ہے کیونکہ ساتھ ہی اس کی علت تحریم بیان کر دی کہ وہ رجس ہے! امام الحرمین نے شافعی سے نقل کیا کہ وہ خصوص السبب کے قائل تھے جب اس قسم کے قصہ میں وارد ہو کیونکہ اس آیت کو تمام محرم ماکولات کے ذکر کا حصر کرنے والی نہیں بنایا حالانکہ اس میں صیغہ عموم ہی وارد ہے، یہ اس لئے کہ ان کفار کے بارہ میں نازل ہوئی جو مردار، غیر مسفوح، غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ اور خنزیر کے گوشت کو حلال اور شرح کی کثیر مباح کردہ اشیاء کو حرام گردانتے تھے گویا اس آیت کی پہلی غرض ان کے حال کی ابانت تھی اور یہ کہ وہ حق کے مضاد (یعنی اللہ) ہیں گویا ان کے رد میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا گیا حرام وہی جسے تم نے حلال کہا، قرطبی نے بعض سے نقل کیا کہ سورہ انعام کی یہ آیت حجتہ الوداع کے موقع پر نازل ہوئی لہذا یہ ناخن ہے، اس کا رد کیا گیا ہے کہ یہ کی ہے جیسا کہ کثیر علماء نے تصریح کی ہے اس کی تائید اس سے ما قبل آیات میں مذکور مشرکین عرب کے رد سے ہوتی ہے اس سبب کہ بعض انعام کو حرام قرار دے لیا اور بعض کی اپنے آلہ کے ساتھ تخصیص کر لی اور یہ سب ہجرت سے قبل تھا،

ذی ناب سے مراد میں قائلین تحریم کا باہم اختلاف ہے پس کہا گیا کہ جو اس کا ہتھیار ہے اسی کے ساتھ دوسروں پر حملہ آور ہوتا (اور شکار کرتا) ہے جیسے شیر، چیتا، باز اور شکار اور جو (ذی ناب تو ہے مگر) حملہ نہیں کرتا (اور نہ شکار کرتا ہے) جیسے ضبع (بجو) اور لومڑ

وہ دائرہ تحریم میں داخل نہیں، یہی شافعی، لیث اور ان کے اتباع کا موقف ہے، حلیٰ صبح کے بارہ میں کئی احادیث ہیں (جن کی سند) لا باس بہا ہے، جہاں تک لومڑی کا تعلق ہے تو اس کی تحریم میں ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں خزیمہ بن جزء کی حدیث ہے لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔

علامہ انور (باب اکل کل ذی ناب الخ) کے تحت لکھتے ہیں دانت: انسان، ثنایا (یعنی سامنے کے دو اوپر اور دو نچلے دانت)، رباعیات (سامنے کے چار چار) انیاب (کچلیاں) اور اضراس (دائیں) ہیں، انیاب سے مراد (اردو میں لکھا) دندان نیش ہیں، شرح وقایہ میں یہی ہے اور ذی ناب سے مراد: (من یجرح منها) (ما یجرح ہونا چاہئے یعنی جن دانتوں سے وہ کاٹتے ہیں) وگرنہ تو ہر حیوان کے ہی انیاب ہیں، کہتے ہیں جانو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دو مقامات میں محرمات کا حصر کیا ہے چنانچہ فرمایا: (قُلْ لَا أَجِدُ فِیْمَا أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلَی طَاعِمٍ یَطْعَمُهُ الخ) اس کے لئے شاہ عبدالقادر کی الفوائد کا مطالعہ کرو، المغازی میں مرفوعاً گزرا کہ گدھوں کی حرمت ان کے رجب ہونے کے سبب ہے اگر چہ ان سے قبل روات اس کی تعلیل میں باہم مختلف تھے چنانچہ کہا گیا اس لئے کہ یہ جلالہ تھے، یہ بھی کہا گیا اس لئے کہ اس غنیمت سے تھے جو ابھی تقسیم نہ کی گئی تھی۔

- 30 باب جُلُودِ الْمِیْتَةِ (مردار کی کھال)

البیوع میں (قبل أن تدبغ) بھی مراد تھا وہاں اسے دباغ کے ساتھ مقید کیا اور یہاں مطلقاً ذکر کیا تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہوگا۔

5531 حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبَّاسَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِشِمَاةٍ مِیْتَةٍ فَقَالَ هَلَّا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا بَیْهَا بَیْهَا قَالُوا إِنَّهَا مِیْتَةٌ قَالَ إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلُهَا (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۴۱۱) اطرافہ 1492، 2221، 5532

صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (عبد اللہ بن عباس آخرہ) اکثر نے زہری سے یہی ذکر کیا بعض روات نے زہری سے عبد اللہ کے بعد (عن میمونہ) بھی مراد کیا اسے مسلم وغیرہ نے ابن عیینہ سے تخریج کیا، حافظ کے نزدیک حدیث زہری میں رائج یہ ہے کہ اس کی سند میں حضرت میمونہ کا واسطہ مذکور نہیں البتہ مسلم اور نسائی نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن عطاء عن ابن عباس سے ذکر کیا کہ: (أن میمونہ أخبرته)۔ (بہا بھا) دباغت سے قبل کی کھال کو کہتے ہیں، اس کی جمع اُھب الف اور ہاء کی زبر کے ساتھ، دونوں پر پیش بھی جائز ہے مسلم نے ابن عیینہ کے طریق سے اضافہ کیا: (هَلَّا أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فِدْبَغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ) مسلم نے ہی ابن عیینہ عن عمرو عن عطاء عن ابن عباس سے نحوه نقل کیا، کہا: (أَلَا أَخَذُوا إِهَابَهَا فِدْبَغُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ) دارقطنی کے ہاں ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے انہوں نے اسے حسن کہا۔

(وَقَالُوا إِنَّهَا الْخ) تعین قائل نہ کر سکا۔ (قال إنما حرم أكلها) آپ نے وجہ تحریم کی تبیین فرمائی، اس سے قرآن کی

سنت کے ساتھ تخصیص کا جواز ماخوذ ہوا کیونکہ قرآن میں ہے: (حُرِّسَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ) [المائدة: ۳] یہ عموم ہے اور میتہ کے تمام اجزاء کو شامل ہے ہر حال میں، تو سنت نے اکل کے ساتھ تخصیص کی اس سے زہری نے مردار کی کھال کے ساتھ انتفاع پر استدلال کیا چاہے رنگی گئی ہو یا نہیں، لیکن دوسرے طرق میں صحت کے ساتھ دباغت ثابت ہے، یہ جمہور کی حجت ہے شافعی نے مینات میں سے کتا اور خنزیر مستثنیٰ کیا اور جو ان سے متولد ہو کیونکہ ان کے نزدیک وہ عین نجس ہیں، ابو یوسف اور داؤد (ظاہری) نے عموم خبر سے اخذ کرتے ہوئے کسی شئی کا استثناء نہیں کیا، مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے مسلم نے ابن عباس سے مرفوعاً نقل کیا: (إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهَرَ) (یعنی کھال اگر رنگی گئی تو پاک ہوئی) شافعی اور ترمذی وغیرہا نے اس طریق سے یہ الفاظ نقل کئے: (أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَرَ) (یعنی کوئی سی کھال بھی اگر رنگی جائے تو پاک ہے) مسلم نے اس کی اسناد ذکر کی مگر سیاق ذکر نہیں کیا ابو نعیم نے متخرج میں سند و متن دونوں نقل کئے، مسلم کے ہاں اس طریق سے روایت میں ہے: (سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ دَبَاغُهُ طَهُورُهُ) بزار کی ایک اور سند کے ساتھ روایت میں ہے: (دَبَاغُ الْأَدِيمِ طَهُورُهُ) رافعی اور بعض اہل اصول نے جزم کیا ہے کہ یہ لفظ حضرت میمونہ کی بکری بارے وارد ہے بقول ابن حجر میں صریحاً اسکے ذکر والی کسی ایسی روایت سے واقف نہیں ہوں اگرچہ قوی احتمال ہے کہ ایسا ہی ہو کیونکہ یہ سب ابن عباس کی روایت سے ہے، بعض نے مخصوص ہذا السبب تمسک کیا اور جواز کو صرف ماکول حیوان پر مقصور کیا کیونکہ روایت ہذا بکری کی بابت وارد ہے! یہ نظری طور پر اس امر کے ساتھ متقویٰ ہے کہ دباغ میں تطہیر علی الذکاۃ سے کچھ بھی تو زائد نہیں اور اکثر کے نزدیک غیر ماکول جانور باوجود ذکاۃ کے پاک نہیں ہو سکتا چنانچہ دباغ کا بھی یہی معاملہ ہے، عموم کے قائلین نے جواب میں کہا کہ عموم لفظ خصوص سبب سے اولیٰ ہے پھر منفعت کے ضمن میں بھی عمومی اسلوب استعمال فرمایا اور اس لئے بھی کہ حیوان طاہر ہے، (اس کی موت سے قبل اس کے ساتھ انتفاع کیا جاتا ہے تو موت کے بعد دباغ اس کی زندگی کے قائم مقام ہے، ایک قوم کا موقف ہے کہ مردار کی کسی شئی کے ساتھ انتفاع جائز نہیں چاہے کھال کو مدبوغ کیا جائے، ان کا تمسک عبداللہ بن عکیم کی حدیث سے ہے کہتے ہیں ہمارے پاس نبی اکرم کا آپ کی وفات سے قبل مکتوب آیا جس میں یہ ہدایت درج تھی: (أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ) (یعنی مردار کی کسی چیز کو استعمال نہ کرو نہ کھال اور نہ پٹھے) اسے شافعی، احمد اور ابوعبید نے تخریج کیا ابن حبان نے تصحیح اور ترمذی نے تحسین کا حکم لگایا شافعی، احمد اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ آپ کی وفات سے ایک ماہ قبل یہ خط آیا تھا بقول ترمذی احمد کی یہی رائے تھی اور وہ اسے آخر الامر قرار دیتے تھے پھر جب اس کی اسناد میں (محدثین نے) اضطراب (کا اثبات) کیا تو اسے ترک کر دیا، خلال نے بھی یہ بات کہی ہے ابن حبان نے اس میں اضطراب قرار دینے والوں کا رد کیا اور کہا ابن عکیم نے اس خط کو پڑھتے ہوئے سنا اور جبینہ کے کئی مشائخ کے حوالے سے نبی اکرم سے سنا لہذا اس میں کوئی اضطراب نہیں، بعض نے علت انقطاع ذکر کی، یہ بھی مردود ہے بعض نے یہ علت ذکر کی کہ یہ ایک خط کی بات ہے مگر یہ قاذح نہیں بعض نے یہ علت ذکر کی کہ ابن ابی لیلیٰ جو ابن عکیم سے اس کے راوی ہیں، نے ان سے سماع نہیں کیا کیونکہ ابو داؤد کی ان سے روایت میں مذکور ہے کہ وہ کچھ لوگوں کے ہمراہ ابن عکیم کے ہاں گئے، کہتے ہیں میں دروازے پر بیٹھ رہا اور وہ اندر داخل ہوئے تو انہوں نے باہر آ کر مجھے یہ بتلایا، یہ اس امر کو مقضیٰ ہے کہ سند میں ایک واسطہ غیر مسمیٰ ہے لیکن عبدالرحمن بن ابولیلیٰ کی ابن عکیم سے اس کے سماع کی تصریح موجود ہے لہذا یہ بھی قاذح نہیں، اس کے ظاہر کے ساتھ عدم اخذ

کرنے والوں کا قوی ترین تمسک یہ ہے کہ یہ صحیح احادیث کے معارض ہے جو سماع سے جبکہ یہ کتابت سے ہے اور وہ اصح بخارج کے اعتبار سے اصح ہیں، اس سے بھی قوی یہ ہے کہ دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق دی دے جائے اس طرح کہ اباب کو قبل از دباغ پر محمول کیا جائے اور یہ کہ ان کے رنگے جانے کے بعد وہ اباب نہیں کہلائی جاتیں بلکہ اسے قرہ (یعنی مشک) وغیرہ کہا جاتا ہے، یہ ائمہ لغت نصر بن شمس وغیرہ سے منقول ہے یہ ابن شاپن، ابن عبد اللہ اور بیہقی کا طریقہ ہے بعض نے جونہی کوکتے اور خزی کی کھالوں کے ساتھ خاص قرار دیا کہ وہ رنگی نہیں جاتیں، یہ بعد ہے اسی طرح نبی کو اندرون جلد اور اذن کو بیرون جلد پر محمول قرار دینا بھی، ماوردی نے بعض سے نقل کیا کہ نبی اکرم کی وفات کے وقت عبد اللہ بن عکیم صرف ایک برس کے تھے، یہ باطل کلام ہے بلکہ وہ جوان آدمی تھے۔

5532 - حَدَّثَنَا خُطَّابُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جُمَيْرٍ عَنْ ثَابِتِ بْنِ عَجْلَانَ قَالَ

سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِعَنْزٍ مَيْتَةٍ فَقَالَ مَا

عَلَى أَهْلِهَا لَوْ أَنْتَفَعُوا بِهَا بِهَا

(سابقہ)۔ اطرافہ 1492، 2221، - 5531

شیخ بخاری فوزی ہیں، حمیر حائے مسکور اور یائے مفتوح کے ساتھ ہے بعض کا اسے مصغر پڑھنا غلط ہے، یہ قضایٰ حصی تھے اسی طرح ان کے شیخ اور ان سے راوی بھی، ان کی بخاری میں یہی ایک روایت ہے البتہ محمد بن حمیر کی ایک روایت اور بھی ہے جو باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزری، ثابت کو ابن معین اور دجیم نے ثقہ قرار دیا، احمد کہتے ہیں میں ان کی بابت متوقف ہوں ابن عدی نے ان سے تین غرائب احادیث نقل کیں بقول عقیلی یہ اپنی حدیث میں متابع نہیں ہیں محمد بن حمیر کو بھی ابن معین اور دجیم نے ثقہ قرار دیا مگر ابو حاتم نے کہا قابل احتجاج نہیں، اس طرح خطاب کو بھی دارقطنی اور ابن حبان نے ثقہ کہا لیکن کہا بھی خطا کر جاتے ہیں تو یہ حدیث متابعات میں سے ہے نہ کہ اصول میں سے، اس ضمن میں اصل وہ جو اس سے قبل نقل کی، اس سے حدیث کا غرابت سے خروج مستفاد ہوا، خطیب ان حضرات کے تقرر کے مدعی ہیں، اس کی عمر بن یحییٰ بن حارث حرانی (حدثنا جدی خطاب بن عثمان) کے طریق سے تخریج کے بعد لکھا: (هذا حديث عزيز ضيق المخرج) ابن حجر کہتے ہیں مجھے اس میں محمد بن حمیر کیلئے متابع روایت بھی ملی جسے طبرانی نے عبد الملک بن محمد صفانی عن ثابت بن عجلان سے تخریج کیا اسی طرح خطاب کیلئے متابع بھی جسے اسماعیلی نے علی بن جرعم بن محمد بن حمید سے تخریج کیا، ابن عباس سے اسی مفہوم میں ایک اور روایت بھی مروی ہے جو الایمان والذور میں عکرمہ عنہ عن سودہ کے طریق سے آئے گی اس کے الفاظ ہیں: (مَاتَتْ لَنَا شَاةٌ فِدْبَعْنَا مَسْكَهَا) یہ قطعی طور پر غیر حدیث الباب ہے، اس سے متاید ہے وہ جس نے حدیث میں دباغ کا ذکر مزاد کیا، احمد نے اسے مطولاسماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کیا کہتے ہیں حضرت سودہ بنت زمعہ کی ایک بکری مرگئی انہوں نے رسول اکرم سے اس کا ذکر کیا آپ نے فرمایا: (هلا أخذتم مسكها؟) عرض کی وہ تو مر چکی تھی، فرمایا اللہ تعالیٰ تو کہتا ہے: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً) [الأنعام: ۱۴۵] اور تم اسے کھا نہیں رہے بلکہ کھال کو رنگ کر انتفاع کر رہے ہو، کہتے ہیں انہوں نے کسی کو بھیجا جو اس کی کھال اتار لایا انہوں نے رنگ کر اسے مشک بنالیا۔

31 - باب الْمُسْكِ (کستوری بارے حکم)

میم مسک کی زیر کے ساتھ، معروف خوشبو، کرمانی لکھتے ہیں الذبائح میں اس کے ذکر کی مناسبت یہ ہے کہ یہ ہرن کا فضلہ ہے، ابن حجر کہتے ہیں سابقہ باب سے اس کی مناسبت کا آگے ذکر کروں گا حافظ کا خیال ہے کہ یہ ایک چھوٹے جانور سے ہے جو چین میں پایا جاتا ہے جسے خوشبو کے نافہ کے حصول کیلئے شکار کیا جاتا ہے شکار کرنے کے بعد پیوں سے باندھ دیا جاتا ہے حتیٰ کہ ان میں اس کا خون جمع ہو جاتا ہے پھر جب ذبح کیا جاتا ہے تو پیوں سے باندھا گیا نافہ نچوڑ لیا جاتا ہے تا آنکہ وہ جامد متخثر خون عمدہ خوشبو کی شکل میں ہو جاتا ہے جبکہ قبل ازیں اتنا بدبودار تھا کہ پاس آنا دشوار تھا اسی وجہ سے قفال نے کہا کہ وہ اپنی مسک سمیت رگی جاتی ہے تو دیگر مدبوغات کی طرح پاک ہو جاتی ہے، مشہور یہ ہے کہ غزال مسک ہرن کی طرح ہوتا ہے البتہ اس کا رنگ سیاہ اور دانتوں کی نچلی قطار میں دو باریک سفید ناب ہوتی ہیں اور مسک وہ خون ہے جو اس کی ناف میں سال کے بعض معلوم ایام میں مجتمع ہوتا ہے جب وہ جمع ہوتا ہے تو وہ جگہ سوچ جاتی اور نیچے ہرن بیمار پڑ جاتا ہے حتیٰ کہ وہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے، کہا جاتا ہے ان شہروں کے رہنے والے ان کیلئے جنگلوں میں کھوئیاں لگاتے ہیں تاکہ ان میں پھنس جائیں، ابن صلاح نے مشکل الوسیطہ میں نقل کیا کہ نانچہ ہرنی کے پیٹ میں ہوتا ہے جیسے جوف جدی (یعنی پہلے سال کے بکری کے بچے کے پیٹ) میں انقحہ (اس کے بارہ میں قاموس میں لکھا ہے: بکری کا بچہ جو ابھی صرف دودھ پیتا ہو اس کے پیٹ سے سیک چیز نکالتے ہیں اور کپڑے میں لت پت کر لیتے ہیں پھر وہ پیر کی طرح گاڑھا ہو جاتا ہے اور عوام اس کو نجس کہتے ہیں) ہوتا ہے، علی بن مہدی طبری شافعی سے نقل کیا کہ وہ اسے پیٹ سے اس طرح باہر پھینکتی ہے جیسے مرغی انڈہ دیتی ہے، تطبیق دینا بھی ممکن ہے کہ اولاد وہ ناف سے گراتی ہو تو وہ اسے چٹا رہتا ہے حتیٰ کہ وہ اتار لیا جاتا ہے، نووی کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ مسک طاہر ہے جسم اور کپڑے میں اس کا استعمال جائز ہے اور اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہے ہمارے اصحاب نے اس ضمن میں شیعہ سے ایک باطل مذہب نقل کیا جو اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے: (مَا أُبْنِنَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَبْنِيٌّ) (یعنی جو زندہ سے الگ ہوا اسکی حیثیت مردار کی سی ہے)

ابن تین نے ابن شعبان مالکی سے نقل کیا کہ فارة المسک حالت حیات میں کپڑی جاتی ہے یا ایسے کفار کی ذکاۃ (یعنی ذبح کرنا) سے جن کی ذکاۃ صحیح نہیں اس کے باوجود اس کی طہارت مسلم ہے کیونکہ وہ خون سے مستحیل (بدل) ہو کر مسک بن جاتی ہے جیسے خون مستحیل ہو کر گوشت بن جاتا (شائد کلجی مراد ہو) اور پاک ہو جاتا ہے اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، یہ حیوان نہیں حتیٰ کہ کہا جائے کہ موت کے ساتھ نجس ہوا بلکہ یہ جانور کے بدن میں انڈے کی طرح پیدا ہونے والی ایک شئی ہے مسلمانوں کا اس کے حلال و پاک ہونے پر اجماع ہے صرف حضرت عمر سے اسکی کراہت نقل کی گئی ابن منذر نے بعض دیگر کا بھی اس ضمن میں ذکر کیا پھر لکھا اس سے منع صحیح و ثابت نہیں مگر عطاء سے، اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ وہ جزو منفصل ہے، مسلم نے ابو سعید کی حدیث کے اثناء نقل کیا کہ نبی کریم نے فرمایا مسک سب سے پاکیزہ خوشبو ہے: (المسک أطيب الطيب) اسے ابو داؤد نے بھی بالاختصار اسی مذکورہ عبارت پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کیا۔

5533 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ الْقَعْقَاعِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرٍو
بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مَكْلُومٍ يُكَلِّمُ فِي اللَّهِ إِلَّا جَاءَ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ وَكَلَّمُهُ يَدْمِي اللَّوْنُ لَوْنُ دَمٍ وَالرِّيحُ رِيحُ مَسْكِ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۱۸) طرفہ 237 - 2803

(یدمی) یا، اور یم کی زبر کے ساتھ، اس حدیث کی شرح کتاب الجہاد میں گزر چکی ہے نووی کہتے ہیں آپ کے قول: (فی سبیل اللہ) کا ظاہر یہ ہے کہ یہ ان حضرات کے ساتھ مختص ہے جن کیلئے یہ قتال کفار میں واقع ہو لیکن انہی کے ساتھ ملتحق ہیں وہ جو باغیوں، ڈاکوؤں اور اقامت معروف کرتے ہوئے جان قربان کریں کیونکہ یہ بھی شہداء ہیں، ابن عبد البر کہتے ہیں اصل حدیث کفار کے بارہ میں ہے مگر یہ حضرات بھی بالمعنی ان کے ساتھ مشترک ہیں کیونکہ فرمان نبوی ہے: (مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ) بعض متأخرین کو اپنے اموال کے دفاع میں قتال کرنے والوں کی بابت توقف لاحق تھا کیونکہ ان کا مقصد تو طبعی طور سے اپنے مال کی حفاظت ہے جبکہ حدیث میں اس کے مخلص کے ساتھ اختصاص کا اشارہ ہے جب آپ نے فرمایا: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُكَلِّمُ فِي سَبِيلِهِ) جواب یہ ہے کہ مال کی حفاظت کے ساتھ ان کا مقصد انہیں (یعنی ڈاکوؤں کو) ارتکاب معصیت سے بھی بچانا ہے پھر شارع نے جو حفاظت مال کا حکم دیا ہے اس کا امثال بھی تو ہے، محض مال کا بچانا قصد نہیں تو یہ اس لحاظ سے اس شخص کی مانند ہی ہے جو اس غرض سے لڑے کہ اللہ کا کلمہ بلند و بالا ہو اور ساتھ ساتھ غنیمت کے حصول کا تقوف بھی ہو، ابن منیر کہتے ہیں طہارت مسک پر بخاری کے اس اور آمدہ حدیث کے ساتھ وجہ استدلال یہ ہے کہ ان میں شہید کے خون کی اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی اس لئے کہ یہ تکریم و تعظیم کے سیاق و جمل میں ہے اگر یہ نجس ہوتی تو خباثت میں سے ہوتی اور اس مقام میں خون شہیداں کی اس کے ساتھ تمثیل موزوں اور حسن نہ ہوتی۔

5534 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى
عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالسَّوِّءِ كَمَثَلِ الْمَسْكِ وَنَافِخِ الْكَبِيرِ فَحَابِلُ
الْمَسْكِ إِمَّا أَنْ يُخْذِيكَ وَإِمَّا أَنْ تَتَبَاعَ مِنْهُ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً وَنَافِخِ الْكَبِيرِ إِمَّا أَنْ
يُحْرِقَ ثِيَابَكَ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۰۲) طرفہ 2101 -

جلیس صالح کے بارہ میں حدیث ابو موسیٰ، اس کی شرح کتاب البیوع کے اوائل میں گزری ہے۔

32 - باب الأَرْنَبِ (خرگوش کا گوشت)

ارنب اسم جنس ہے مذکر و مؤنث دونوں پر اس کا اطلاق ہے مذکر کو خزر بر وزن عمر بھی کہا جاتا ہے اور مادہ کو عکرشہ، چھوٹے خرگوش کو بزنق کہتے ہیں یہی مشہور ہے، جاحظ لکھتے ہیں ارنب صرف مادہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے خرگوش نہایت بزدل (کثیرۃ الشبق) (یعنی کثرت شہوت والا) ہے ایک برس زراور ایک برس مادہ خرگوش پیدا ہوتے ہیں مادہ کو حیض بھی آتا ہے ان معلومات کے

ماخذ کا ذکر کروں گا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کھلی آنکھوں سے سوتا ہے۔

5535 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ أُنْفَجْنَا أَرْبَابًا وَنَحْنُ بِمَرِّ الظَّهْرَانِ فَسَعَى الْقَوْمُ فَلَعَبُوا فَأَخَذْتُهَا فَجِئْتُ بِهَا إِلَى أَبِي طَلْحَةَ فَذَبَحَهَا فَبَعَثَ بِوَرَكَيْهَا أَوْ قَالَ بِفَخِذَيْهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَبَّلَهَا
(ترجمہ کیلئے جلد ۲۸: ص 2572 - 5489) طرفہ

(أنفجنا) مسلم کی روایت میں ہے: (استنفجنا) کہا جاتا ہے: (نفج الأرنب إذا ناز و غدا) اور (أنفجته إذا أئزته من موضعه) (جب اسے اس کی جگہ سے بھڑکا دیا) انتفاع بال (یعنی روکنے) کھڑے ہونے کو بھی کہتے ہیں مازری کی شرح مسلم میں (بعجنا) ہے انہوں نے اسے مفسر بالحق کیا: (بعج بطنه إذا شقَّه) (یعنی پیٹ پھاڑا) سے، عیاض نے تعاقب کیا اور اسے تصحیف قرار دیا اور یہ کہ حدیث کے اس سیاق میں یہ معنی صحیح نہیں ٹھہرتا کیونکہ اس میں تو مذکور ہے کہ اس کے بعد وہ اسے پکڑنے کیلئے کوشاں ہوئے، اگر پہلے ہی اس کا پیٹ چاک کر دیا تھا تو یہ سعی و کوشش چہ معنی؟

(بمر الظهران) مکہ سے ایک مرحلہ کی مسافت پر، عام مصری اسے بطن مرو کہتے ہیں حالانکہ مرارے مشد کے ساتھ ہے۔ (فذبجها) طیلی کی روایت میں (بمرو) بھی ہے حماد کی روایت میں ہے کہ میں نے اسے بھونا۔ (أو قال بفخذيها) راوی کا شک ہے حماد کی روایت میں: (بعجزها) ہے۔ (فقبلها) ضمیر ہدیہ کی طرف راجع ہے الہبہ میں اسی سند کے ساتھ یہ بھی مذکور تھا کہ میں نے پوچھا آپ نے کھایا بھی؟ کہا ہاں پھر کہا قبول تو کیا تھا (یعنی کھانا یا نہیں) ترمذی کی طیلی کے طریق سے روایت میں ہے: (فأكله قلت أكله؟ قال قبله) یہ سوال ہشام بن زید کا ہے اپنے دادا حضرت انس سے، ان کے (أكله) کہنے پر مراجعت کی گویا اکل کے ساتھ جزم کرنے میں توقف کیا البتہ اسے قبول کر لینا جزم کے ساتھ بیان کیا، دارقطنی نے حضرت عائشہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم کو خرگوش کا ہدیہ بھیجا گیا میں سوئی ہوئی تھی تو میرے لئے اس کا پچھلا حصہ بچا کر رکھا جب اٹھی تو کھلایا، یہ اگر صحیح ہوتی تو مشعر تھی کہ آپ نے بھی تناول فرمایا مگر اس کی سند ضعیف ہے! حنفیہ کے ہدایہ میں ہے کہ نبی اکرم کو جب بھونے ہوئے خرگوش کا ہدیہ ملا تو آپ نے بھی کھایا اور صحابہ کو بھی کھانے کا حکم دیا گویا انہوں نے یہ بات دو حدیثوں کو مد نظر رکھتے ہوئے لکھی ایک تو یہی حدیث باب اور دوسری وہ حدیث جسے نسائی نے موسیٰ بن طلحہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کیا اس میں ہے کہ ایک اعرابی بھنا ہوا خرگوش لئے نبی اکرم کے پاس آیا آپ کے سامنے رکھ دیا آپ نے اساک کیا (یعنی نہ کھایا) ممکن ہے روزہ سے ہوں صحابہ کو حکم دیا کہ کھالیں، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ موسیٰ پر اس میں بہت زیادہ اختلاف کیا گیا ہے

حدیث سے خرگوش کے جواز اکل کا ثبوت ملا یہی تمام علماء کا قول ہے صحابہ میں سے صرف ابن عمر، تابعین میں سے عکرمہ اور فقہاء میں سے محمد بن ابولیلی سے کراہت کا قول منقول ہے، خزیمہ بن جزء کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں وہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ خرگوش کے بارہ میں آپ کیا کہتے ہیں؟ فرمایا نہ اسے کھاتا ہوں اور نہ حرام قرار دیتا ہوں، میں نے نہ کھانے کی وجہ پوچھی تو فرمایا مجھے بتلایا گیا ہے کہ (تدمی) (یعنی اسے حیض آتا ہے) اس کی سند ضعیف ہے اگر صحیح بھی ہوتی تب بھی اس میں کراہت پر دلالت

نہیں جیسا کہ آمدہ باب میں اسکی تقریر آئے گی، عبد اللہ بن عمرو سے اسکا شاہد بھی ہے، کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس یہ لایا گیا تو آپ نے نہیں کھایا مگر منع بھی نہ کیا، زعم کیا کہ اسے حیض آتا ہے یعنی اس وجہ سے ناگواری محسوس کی اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، مسند اسحاق میں حضرت عمر سے اس کا شاہد بھی ہے رافعی نے ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ وہ اسے حرام قرار دیتے تھے مگر نووی نے ابو حنیفہ سے اس کا منقول ہونا غلط قرار دیا ہے، اس حدیث سے شکار کا پیچھا کرنے اور اسے مستثار کرنے (یعنی ہانکا لگانے اور گھیر کر لانے) کا جواز بھی ملا ابو داؤد اور نسائی نے جو ابن عباس کے حوالے سے مرفوعاً روایت کیا: (من اتبع الصيد غفل) تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ کوئی اسے اپنا معمول بنالے اور دینی و دنیاوی مصالح سے بے اعتنائی و غفلت کا مظاہرہ کرے، یہ بھی ثابت ہوا کہ شکار پکڑنے والا ہی اس کا مالک ہے اسے مشار کرنے والا اس میں اس کا شریک نہ ہوگا، شکار کا ہدیہ دینا اور شکاری سے قبول کر لینا بھی ثابت ہوا نیز یہ بھی کہ عظیم المرتبت شخص کو کوئی معمولی ہدیہ بھی دیا جاسکتا ہے اگر علم ہو کہ ناپسند نہ کرے گا، یہ بھی ثابت ہوا کہ بچے کا ولی اس کی ملکیت میں متصرف ہو سکتا ہے اگر اس میں مصلحت ہو، طالعلم کا اپنے شیخ کو استنبات کرنا بھی ثابت ہوا جیسے ہشام نے حضرت انس کی نسبت کیا۔

- 33 باب الضَّبِّ (گوہ کا گوشت)

یہ چوہے سے مشابہ لیکن اس سے ذرا بڑا جانور ہے، ابو حنبل کنیت ہے مادہ کو ضبہ کہا جاتا ہے یہ عرب کے ایک قبیلہ کا نام بھی ہے، خیف کے مقام پر مئی کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ کا نام بھی ضب ہے اونٹ کے تلوے میں ظاہر ہونے والی ایک داء کو بھی ضب کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ضب کے ذکر کی جڑ دو شاخہ ہے اسی لئے اسے ذکر ان کہتے ہیں، ابن خالویہ ذکر کرتے ہیں کہ سات سو برس تک زندہ رہتی ہے اور پانی نہیں پیتی چالیس دن میں ایک قطرہ پیشاب کرتی ہے اور کبھی اس کے دانت نہیں گرتے بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس کے انسان ایک ہی قطعہ ہیں (یعنی سب دانت ایک ہی دانت کی شکل میں ہیں) بعض نے بیان کیا کہ اس کا گوشت کھانے سے پیاس دور ہوتی ہے ضرب الامثال میں سے ہے: (لا أفعَلُ حَتَّى يَرِدَ الضَّبُّ) (یعنی میں یہ کام نہ کروں گا حتیٰ کہ گوہ پانی پینے آئے) ایسے شخص کی بابت جو کوئی کام نہ کرنا چاہے کیونکہ گوہ فقط بائسیم اور ہوا کی ٹھنڈک پر اکتفاء کرتی ہے، یہ سردیوں میں اپنے بل سے باہر نہیں نکلتی۔

5536 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ

دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الضَّبُّ لَسْتُ أَكُلُهُ وَلَا أُحَرِّمُهُ

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا گوہ کو نہ میں کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام کہتا ہوں۔

(لست أكله الخ) مختصراً نقل کیا مسلم نے اسماعیل بن جعفر عن عبد اللہ بن دینار کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم سے گوہ کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا: (لا أكله ولا أحرمه) نافع عن ابن عمر سے ہے کہ آپ منبر پر تھے کہ ایک شخص نے یہ سوال کیا، ممکن ہے یہ خزیمہ بن جزی ہوں کیونکہ ابن ماجہ نے ان سے روایت کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ آپ گوہ کی بابت کیا فرماتے ہیں؟ یہی جواب ذکر کیا، مسلم اور نسائی کے ہاں ابوسعید سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ ہم ایسی سر زمین میں ہیں جہاں بکثرت گوہ پائی جاتی ہیں آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا میرے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ بنی اسرائیل کی ایک امت مسخ کی گئی تو نہ آپ نے

(کھانے کا) حکم دیا اور نہ اس سے منع فرمایا، اس روایت میں جس شخص کا ذکر ہے محتمل ہیں وہ ثابت بن ودیعہ ہوں چنانچہ ابو داؤد اور نسائی نے ان سے روایت کیا کہ مجھے کئی عدد گوہ ملے میں نے ایک کو بھونا اور نبی اکرم کے پاس لایا آپ نے ایک چھڑی لے کر اس کی انگلیاں شمار کیں پھر فرمایا بنی اسرائیل کی ایک امت کو زمین کے کئی جانوروں کی شکل میں مخ کیا گیا اور میں نہیں جانتا وہ کون سے جانور تھے تو آپ نے نہ (کھانے کا) حکم دیا اور نہ منع فرمایا (انگلیاں شائد یہ جانے کیلئے شمار کیں کہ آیا انسانوں کی طرح بارہ ہیں) اس کی سند صحیح ہے۔

5537 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَةَ فَأَتَتْهُ بِضَبٍّ مَخْنُودٍ فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ فَقَالَ بَعْضُ النَّسَوَةِ أَخْبَرُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يُرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ فَقَالُوا هُوَ ضَبٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَرَفَعَ يَدَهُ فَقُلْتُ أَحَرَامٌ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ لَا وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي فَأَجِدُنِي أَعْفَاهُ قَالَ خَالِدٌ فَاجْتَرَزْتُهُ فَأَكَلْتُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۳۰)۔ طرفہ 5391 - 5400

(عن أبي أمامة الخ) یعنی سہل بن حنیف انصاری، یہ اور ان کے والد صحابی ہیں، یہ حدیث اسی کتاب الاطعمہ کے شروع میں یونس عن زہری سے گزری ہے اس میں (أخبرني أبو أمامة) تھا۔ (عن عبد الله الخ) یونس کی مذکورہ روایت میں تھا کہ ابن عباس نے انہیں بتلایا کہ خالد بن ولید جنہیں سیف اللہ کہا جاتا ہے، نے انہیں خبر دی، یہ حدیث ان روایات میں سے ہے جن کی بابت زہری پر اختلاف ہے کہ آیا یہ مسند ابن عباس سے ہے یا حضرت خالد کی مسند سے؟ اسی طرح مالک پر بھی اسی میں اختلاف کیا گیا تو اکثر نے (عن ابن عباس و خالد أنهما دخلا الخ) ذکر کیا یحییٰ بن یحییٰ نے مالک سے: (عن ابن عباس قال دخلت أنا و خالد على النسي الخ) نقل کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا اسی طرح انہوں نے اسے عبد الرزاق عن معمر عن زہری سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (عن ابن عباس قال أتى النسي ﷺ ونحن في بيت ميمونة بضبين مشؤنين) ہشام بن یوسف نے معمر سے جمہور کی طرح روایت کیا کہ جیسا اوائل الاطعمہ میں گزرا، ان روایات کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ ابن عباس اس واقعہ کے وقت اپنی خالہ ام المومنین کے گھر موجود تھے جیسا کہ ایک روایت میں اس کی تصریح بھی کی گویا انہوں نے بعض جزئیات میں حضرت خالد سے استنباط کیا تھا کیونکہ انہی نے نبی اکرم سے گوہ کا حکم دریافت کیا تھا اور پھر اسے تناول بھی کیا تھا تو اس لحاظ سے ابن عباس کبھی ان سے بھی اس قصہ کو روایت کر دیتے تھے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ محمد بن منکدر نے ابو امامہ بن سہل عن ابن عباس سے اس کی تحدیث کرتے ہوئے ذکر کیا کہ نبی اکرم کے ہاں۔ آپ اس وقت حضرت ميمونة کے گھر میں تھے اور خالد بھی موجود تھے۔ گوہ کا گوشت لایا گیا اسے مسلم نے نقل کیا سعید بن جبیر نے بھی ابن عباس سے اسے روایت کرتے ہوئے حضرت خالد کا ذکر نہیں کیا، یہ الاطعمہ میں گزری۔

(أنه دخل مع رسول الخ) یونس نے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا کہ وہ ان کی اور ابن عباس کی خالہ تھیں بقول ابن حجر حضرت خالد کی والدہ کا نام لبابہ صغریٰ تھا جبکہ ام عباس (یقیناً یہاں ام کے بعد ابن کا لفظ ساقط ہوا) کا نام لبابہ کبریٰ تھا اور ان کی کنیت

ام الفضل تھی اپنے بیٹے فضل بن عباس کے حوالے سے، تینوں حارث بن حزن ہلالی کی بیٹیاں تھیں۔

(فأنتی بضب محنوذ) یعنی گرم پتھر پر بھونی ہوئی، معمر کی روایت میں: (بضب مَسْوِي) ہے، محو ذِ اخص ہے حنِذ (جو قرآن میں وارد ہے) اس کا ہم معنی ہے یونس نے اپنی روایت میں اضافہ کیا کہ اسے ان کی بہن حنِذہ نے پیش کیا تھا سعید بن جبیر کی روایت میں گزرا کہ ام حنِذہ بنت حارث نے نبی اکرم کیلئے گھی، پنیر اور گوہ کا ہدیہ بھیجا عوف بن ابو بشر عن سعید بن جبیر کی طحاوی کے ہاں روایت میں ہے: (جاءت أم حنيفة بضب و قنفذ) اس میں قنفذ کا ذکر غریب ہے (قنفذ چوہے کو کہتے ہیں)، ان کا نام ہزیلہ مروی ہے یہ موطا کی عطاء بن یسار سے مرسل روایت میں ہے اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے دونام ہوں یا ایک نام اور دوسرا لقب ہو، بعض شراح عمدہ نے ان کا نام حمیدہ بھی ذکر کیا اور کنیت ام حمید ایک روایت میں ہاء اور فاء کے ساتھ لیکن دالی کی بجائے راء اور حاء کی جگہ حاء بغیر ہاء کے، ہے، یہ سب تصحیفات ہیں۔

(فأهوى) یونس نے اضافہ کیا کہ کم ہی ہوا ہوگا کہ نبی اکرم کے سامنے کھانا پیش کیا گیا یہ ذکر کئے بغیر کہ کیا طعام ہے، ابن راہویہ اور بیہقی نے شعب میں یزید بن جوثیہ عن عمر سے روایت کیا کہ ایک اعرابی نبی اکرم کی خدمت میں خرگوش کا ہدیہ لئے آیا اور نبی اکرم (احتیاطاً) اس وقت تک نہ کھاتے حتیٰ کہ صاحب طعام کو بھی کھانے کا کہتے یہ احتیاط خیبر میں زہر آلود بکری کے واقعہ کے مد نظر اختیار کی تھی، اس کی سند حسن ہے۔

(فقال بعض النسوة الخ) یونس کی روایت میں ہے کہ ایک خاتون بولیں نبی اکرم کو بتلا دو یہ کیا ہے، یہ گوہ ہے یا رسول اللہ! گویا خاتون نے جب دیکھا کہ سب خاموش ہیں تو خود ہی کہہ دیا باب (إحاجة خبر الواحد) میں شععی عن ابن عمر کے طریق سے آئے گا کہتے ہیں کئی صحابہ کرام جن میں سعد بن ابی وقاص بھی تھے گوشت پر مشتمل کھانا تناول کرنے لگے تو ازواج مطہرات میں سے ایک نے ندادی، مسلم کی یزید بن اہم عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ وہ حضرت میمونہ کے گھر میں تھے فضل بن عباس، خالد اور کوئی خاتون بھی وہاں تھے، کہ دسترخوان قریب کیا گیا جس پر گوشت تھا نبی اکرم نے کھانے کا ارادہ فرمایا تو حضرت میمونہ نے کہا یہ گوہ کا گوشت ہے تو آپ نے ہاتھ روک لیا، اس سے پتہ چلا کہ یہ اطلاع دینے والی خاتون حضرت میمونہ تھیں طبرانی کی اوسط میں صحیح سند کے ساتھ ایک اور روایت میں ہے: (فقال ميمونة أخبروا رسول الله ﷺ ما هو)۔

(فرفع يده) یونس نے (عن الضب) بھی مزاد کیا اس سے ماخوذ ہوا کہ باقی طعام تناول فرمایا، پہلے گزرا کہ گوہ کے علاوہ بھی کچھ موجود تھا سعید بن جبیر عن ابن عباس کی روایت میں اس کی صراحت ہے اس میں ہے: (فأكل الأقط و شرب اللبن) (کہ پنیر کھایا مقاور دودھ نوش کیا)۔ (لم يكن بأرض الخ) یزید بن اہم کی روایت میں ہے کہ میں نے کبھی اس کا گوشت نہیں کھایا ابن عربی لکھتے ہیں بعض الناس نے (لم يكن بأرض قومي) پر اعتراض کیا اور کہا کہ ارض جاز میں گوہ تو کثیر تھے بقول ابن عربی اگر تو یہ شخص حدیث کو جھٹلا رہا ہے تو وہ خود جھوٹا ہے ارض جاز میں یہ بالکل موجود نہیں یا ممکن ہے کسی اور جانور کو وہ گوہ سمجھ بیٹھا ہو یا ممکن ہے بعد ازاں ہو گئے ہوں، ابن عبد البر اور ان کے اتباع نے بھی ارض جاز میں گوہ موجود ہونے کا انکار کیا ہے بقول ابن حجر اس تردید کی ضرورت نہیں کیونکہ نبی اکرم کی مراد مکہ اور اس پاس کا علاقہ تھا نہ کہ ساری ارض جاز! مسلم کے ہاں یزید بن اہم کی روایت میں

ہے کہ ایک شادی کی دعوت میں ہمارے سامنے تیرہ گاوہ رکھے گئے کچھ نے کھایا اور کچھ نے نہیں اس سے ان علاقوں میں بکثرت گاوہ موجود ہونے پر دلالت ملی۔

(فأجذنی أعافه) ائی اُتکرہ اُکلہ (یعنی اسے کھانے سے طبعی کراہت محسوس کرتا ہوں) سعید کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے (کالمقذر) ترک کیا اور باقیوں کو کھانے کا حکم دیا اس روایت کے صرف یزید بن اہم کے طریق میں مسلم کے ہاں (أمر) مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں: (فقال لهم كلوا فاكل الفضل و خالد و المرأة) شععی عن ابن عمر کی روایتوں میں بھی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تم کھاؤ اور کھلاؤ، یہ حلال ہے یا فرمایا کوئی حرج نہیں لیکن یہ میرا طعام نہیں، آپ کے نہ کھانے کا ایک سبب اور بھی مذکور ہے اسے مالک نے مرسل سلیمان بن یسار سے نقل کیا ابن عباس کی روایت کا ہم معنی نقل کر کے آخر میں کہا: (فقال النبی ﷺ کلا۔ یعنی لخالد و ابن عباس۔ فإذنی يحضرني من الله حاضرة) یعنی میرے پاس اللہ کے فرستادے حاضر ہوتے ہیں بقول مازری یعنی فرشتے، گویا گاوہ کے گوشت کی کوئی ناگوار بو تھی تو اس وجہ سے اس کا ترک کیا جیسے لہسن کو ترک کیا تھا بقول ابن حجر اگر یہ صحیح ہے تو اول کے ساتھ اس کا ضم ممکن ہے تو گویا اس کے نہ کھانے کے دو سبب ہوئے۔ (فاجترته) کتب حدیث میں یہی معروف ہے مہذب کے بعض شرح نے زاء سے قبل راء کے ساتھ ضبط کیا نووی نے اسے غلط قرار دیا ہے۔

(ينظر) یونس کے ہاں (الی) بھی ہے، اس حدیث سے کئی فوائد ثابت ہوئے: اکلِ ضب کا جواز، عیاض نے بعض سے اس کی تحریم اور حنفیہ سے اس کی کراہت نقل کی ہے نووی نے ان کا انکار کیا اور لکھا میرا نہیں خیال کہ کسی سے صحت کے ساتھ یہ منقول ہو، اگر صحیح ہے تو نصوص اور اجماع سابق کے مخالف ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابن منذر نے حضرت علی سے بھی یہی نقل کیا تو اجماع کا دعویٰ درست نہیں، ترمذی نے بعض اہل علم سے اس کی کراہت نقل کی ہے طحاوی معانی الآثار میں لکھتے ہیں بعض حضرات نے گاوہ کھانا مکروہ سمجھا ہے ان میں ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمد بن حسن ہیں، کہتے ہیں محمد نے حدیث عائشہ کہ نبی اکرم کی خدمت میں گاوہ کا ہدیہ پیش کیا گیا مگر آپ نے تناول نہ کیا ایک سائل آگیا حضرت عائشہ نے اسے دینا چاہا تو نبی اکرم نے فرمایا جو خود نہیں کھاتی وہ سائل کو دے رہی ہو؟ سے جنت پکڑی ہے طحاوی کہتے ہیں اس میں کراہت کی کوئی دلیل نہیں کہ محتمل ہے کہ انہیں اس سے طبعی کراہت ہو تو نبی اکرم کی مراد یہ ہو کہ اللہ کے تقرب کیلئے خیر الطعام سے (یعنی جو خود کو بھی پسند ہو) کچھ دینا چاہئے جیسے آپ نے ردی کھجور کے تصدق سے منع فرمایا ایک روایت میں ہے کہ آپ نے گاوہ سے منع کیا اسے ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ خرّج کیا یہ اسماعیل بن عیاش کی ضمیمہ بن زرعم عن شرح بن عتبہ عن ابی راشد حمزہ عن عبد الرحمن بن شبل سے روایت ہے اور ابن عیاش کی شامیوں سے روایت قوی ہے اور یہ سب شامی ثقہ رواۃ ہیں خطابی کے قول کہ اس کی اسناد بذاک نہیں (یعنی قوی)، سے معتر نہ ہوا جائے! اسی طرح ابن حزم کے قول سے بھی کہ اس میں ضعفاء اور مجہول راوی ہیں اور بیہقی کے اس قول سے بھی کہ اس میں اسماعیل بن عیاش متفرد ہیں اور وہ جنت نہیں اسی طرح ابن جوزی کا قول کہ یہ حدیث صحیح نہیں، ان سب اقوال میں تساہل ہے جو مخفی نہیں، بخاری کے نزدیک اسماعیل کی شامی رواۃ سے روایات قوی ہیں ترمذی نے بھی بعض کو صحیح قرار دیا ہے ابو داؤد نے عبد الرحمن بن حسنہ سے نقل کیا جس میں کہتے ہیں ہم ایک سرزمین میں اترے جہاں بکثرت گاوہ تھے اس میں ہے کہ کچھ شکار کر کے پکائے نبی اکرم نے فرمایا بنی اسرائیل کی ایک امت بڑی دواب کی صورت میں مسخ کر دی

گئی تھی مجھے خدشہ ہے کہ وہ یہ ہوں، پس انہیں التاؤ، اسے احمد نے بھی تخریج کیا اور ابن حبان اور طحاوی نے صحیح قرار دیا اس کی سند صحیحین کی شرط پر ہے البتہ صحاح ان کے رجال میں سے نہیں طحاوی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ زید بن وہب سے ہے حارث بن مالک، زید بن ابی زیاد اور وکیع بھی ان کے موافق ہیں اس کے آخر میں ہے آپ کو بتلایا گیا کہ لوگوں نے انہیں بھون کر کھایا ہے تو آپ نے نہ کھایا اور نہ منع فرمایا،

سابق الذکر احادیث جو تصریحاً، تلویحاً، نصاً اور تقریراً ان کی حلت پر دال ہیں، کے اور اس حدیث کے درمیان یہ تطبیق دی جاسکتی ہے کہ یہ نبی اول الحال میں تھی جب آپ کے ذہن میں تھا کہ ہو سکتا ہے یہ امت بنی اسرائیل کی مسخ شدہ شکل ہو تھی آپ نے ہانڈیاں التاؤ دینے کا حکم دیا بعد ازاں آپ نے توقف فرمایا چنانچہ خود تو تناول نہ کیا مگر منع بھی نہ کیا تو اذن ثانی الحال پر محمول ہے جب آپ کو علم دیا گیا کہ مسوخ امتوں کی نسل نہ چلی تھی پھر آپ نے استغذرا (جس کا ایک اور سبب بھی مذکور ہوا) کھایا تو انہیں البتہ حرام بھی قرار نہ دیا، آپ کے دسترخوان پر اس کا کھایا جانا اباحت پر دال ہے تو متغذر کے حق میں کراہت تنزیہی شمار ہوگا اور احادیث اباحت اس کے لئے جو تغذُر کا شکار نہیں، اس سے لازم نہیں کہ آپ مطلقاً مکروہ سمجھتے تھے ابن العربی کی کلام سے مفہوم ہے کہ متغذُر کے حق میں حلال نہیں کیونکہ وہ اس کے اکل سے ضرر کا متوقع ہے اور یہ اس کے ساتھ مختص نہیں، مسلم کے ہاں زید بن اصم کی حدیث میں ہے کہ میں نے ابن عباس کو قصہ صب کی خبر دی یہ سن کر اہل مجلس نے بڑھ چڑھ کر باتیں کیں حتیٰ کہ بعض نے کہا نبی اکرم نے فرمایا تھا میں نہ تو اسے کھاتا ہوں اور نہ اس سے روکتا اور اسے حرام قرار دیتا ہوں تو ابن عباس نے کہا تم نے بری بات کہی ہے نبی اکرم نہیں مبعوث کئے گئے مگر محلل یا محرم بنا کر، ابن عربی کے بقول ابن عباس سمجھے کہ اس شخص کی نبی اکرم کے قول: (لا آکل) ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ نبی اکرم کہہ رہے ہیں میں اسے حلال نہیں کہتا تو اس کا انکار کیا کیونکہ یہ محال ہے کہ یہ نہ حلال ہو اور نہ حرام، ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں ان کی اس بات کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کسی چیز کا اگر حلال یا حرام کے ساتھ الحاق متصح نہ ہو تو وہ شبہات میں سے ہوتی ہے تو ایسی شئی کے حکم میں ہوگی جس کی بابت ابھی شرع وارد نہیں ہوئی، اصح وہ جو نووی نے کہا کہ اس پر نہ حلت اور نہ حرمت کا حکم لگایا جائے گا بقول ابن حجر یہ مسئلہ اس نوع سے قرار دینا محل نظر ہے کیونکہ ایسا تو تب اگر کسی شئی کی بابت مجتہد کے ہاں حکم متعارض ہو، شارع سے جب کسی واقعہ کے بارہ میں استفسار کیا جائے گا تو ضروری ہے کہ وہ اس بارے شرعی حکم ذکر کریں ابن عربی کی یہی مراد تھی اسی پر انہوں نے ابن عباس کی کلام کا محط قرار دیا کہتے ہیں پھر مجھے ایک طریق میں اس روایت کا ایک لفظ زائد ملا جو مسلم کی روایت سے ساقط ہے اس سے ابن عباس کا یہ انکار مذکور متجہ ہے اور ابن عربی کی تاویل سے مستغنی ہوا جاسکتا ہے وہ یہ کہ (لا آکلہ ہو ول ب: لا أحلہ) ہے چنانچہ ابوبکر بن ابوشیبہ نے جو اس روایت میں مسلم کے شیخ ہیں، اپنی مسند میں اسی مسلم والی سند کے ساتھ تخریج کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (لا آکلہ ولا أنھی عنه ولا أجلہ ولا أحرّمہ) شاید مسلم نے اس کے شذوذ کے سبب عمداً اسے حذف کیا کیونکہ یہ اس کے کسی طریق میں مذکور نہیں نہ ابن عباس کی حدیث میں اور نہ کسی اور کی، اشہر جنہوں نے نبی اکرم سے (لا آکلہ ولا أحرّمہ) روایت کیا، ابن عمر ہیں جیسا کہ گزرا اور ان کی روایت میں (لا أحلہ) موجود نہیں بلکہ ان سے تصریح وارد ہے کہ یہ حلال ہے لہذا یہ لفظ ثابت نہیں یعنی (لا أحلہ) کیونکہ یہ اگرچہ زید بن اصم کی روایت سے ہے جو ثقہ ہیں لیکن انہوں نے ایک قوم کے حوالے سے اس کی خبر

دی جو ابن عباس کی مجلس میں تھے تو اس لحاظ سے یہ مجہول سے روایت ہے، یزید نے یہ نہیں کہا کہ وہ صحابہ تھے حتیٰ کہ ان کا عدم تسمیہ نظر انداز کر دیا جائے (کیونکہ: الصحابة کلهم عدول)

بعض مانعین جواز نے مسلم کی حدیث ابو سعید سے استدلال کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ذُكِرَ لِي أَنَّ أُمَّةً مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُسِيخَتْ) اس کا اور اس کے شواہد کا پہلے ذکر کر چکا ہوں، طبری کہتے ہیں حدیث ہذا میں اس امر کا جزم نہیں کہ گوہ انہی دو اب میں سے ہے جن کی شکل میں یہ امت مسخ کی گئی، آپ کو فقط اندیشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو لہذا التوقف کیا یہ بات آپ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ علم دئے جانے سے قبل کہی تھی کہ مسوخ کی نسل نہ چلی تھی، طحاوی نے یہی جواب دیا پھر معمر بن سوید عن ابن مسعود کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم سے بندروں اور خنازیر کے بارہ میں پوچھا گیا کہ آیا یہ مسخ شدہ (انسانی اقوام) ہیں؟ فرمایا اللہ نے کسی قوم کو ہلاک یا مسخ نہیں کیا کہ پھر ان کی نسل بھی چلائی ہو اس حدیث کی اصل مسلم میں ہے گویا انہیں مسلم کا حوالہ یاد نہ رہا ابن عربی پر تعجب کہ کہا مسوخ کی نسل نہ چلنا محض دعویٰ ہے، یہ ایسا امر ہے کہ عقل کے ساتھ اس میں بات نہیں کرنی چاہئے بطریق النقل ہی یہ ثابت ہو تو ہو (گویا وہ اس حدیث سے غافل رہے) طحاوی نے متعدد طرق کے ساتھ اس کی تخریج کے بعد ابن عمر کی حدیث تخریج کی پھر لکھا ان آثار سے ثابت ہوا کہ گوہ کھانے میں کوئی حرج نہیں، میں بھی یہی کہتا ہوں، کہتے ہیں محمد بن حسن نے اپنے اصحاب کیلئے حدیث عائشہ سے احتجاج کیا طحاوی نے اسے حماد بن سلمہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن اسود عن عائشہ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم کو اس کا ہدیہ دیا گیا مگر آپ نے نہ کھایا ایک سائل نے صدادی حضرت عائشہ نے اسے دے دینا چاہا تو آپ گویا ہوئے جسے خود نہیں کھاتی اسے دوسرے کو دے رہی ہو؟ بقول محمد یہ اس کی کراہت پر دال ہے اپنے آپ کیلئے بھی اور غیر کیلئے بھی، طحاوی نے تعجب کیا کہ محتمل ہے کہ آنجناب کی یہ بات اس آیت کی جنس سے ہو: (وَلَسْتُمْ بِأَخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغِصُّوْا فِيهِ) [البقرة: ۲۶۷] پھر وہ احادیث ذکر کیں جن میں شنف التمر (یعنی ردی کھجور) کے تصدق کی کراہت مذکور ہے (حالانکہ وہ کھانا مکروہ نہیں) کتاب الصلاة کے باب (تعليق القنوف في المسجد) میں یہ مذکور گزری ہیں اسی طرح حدیث براء کہ (كانوا يحبون الصدقة بأردأ تمرهم) تو یہ آیت نازل ہوئی: (انْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ) کہتے ہیں یہی مفہوم ہے آپ کے گوہ کے ضمن میں حضرت عائشہ سے یہ بات کہنے کا، یہ نہیں کہ وہ حرام ہے بقول ابن حجر اس سے لگتا ہے کہ وہ محمد کے قول سے سمجھے کہ ان کے ہاں یہ مکروہ تحریمی ہے جبکہ اکثر حنفیہ سے معروف یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہے بعض کا میلان تحریم کی طرف ہوا اور کہا (اس بارے) احادیث باہم مختلف ہیں اور مقدم کی معرفت مشکل ہے لہذا ہم نے تقلیداً للشيخ جاب تحریم کو رائج قرار دیا ابن حجر کہتے ہیں ان کا یہ دعویٰ کہ مقدم کی معرفت مشکل ہے درست نہیں جیسا کہ بحث گزری، ابن عربی کی مذکورہ بات پھر ذکر کرتے ہوئے (شائد یہ تکرار بوجہ کتابت ہو) لکھتے ہیں گویا مسلم کی یہ حدیث ان کے ذہن میں نہ رہی پھر کہا (یعنی ابن اعرابی نے) کہ بالفرض اگر ضرب کا مسوخ ہونا ثابت ہے تو یہ اس کے اکل کی تحریم کو متقاضی نہیں کیونکہ اب تو اس کی آدمیت کا کوئی اثر و نشان باقی نہیں آپ نے فقط اس لئے کھانا مکروہ سمجھا کہ اس کی شکل میں اللہ کا عذاب نازل ہوا تھا جیسے آپ نے ثمود کے چشموں سے پانی نہ پیا تھا بقول ابن حجر آدمی کے جواز اکل کا مسئلہ اگر وہ کسی حیوان کی صورت میں مسخ ہو جائے، ہمارے فقہاء کی کتب میں زیر بحث نہیں دیکھا،

حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی چیز سے مطلق نفرت اور عدم استطاعت اسکی تحریم کو مستلزم نہیں اور آپ کی نسبت منقول ہے کہ کسی کے تیار کردہ کھانے میں کوئی عیب نہ نکالتے تھے تاکہ اس کی دل شکنی نہ ہو اور اسے تفصیر کی طرف منسوب کیا جائے مگر جو قدرتی طور پر ہے اس سے نفرت طبع متنع نہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ اس قسم کا وقوع اس کی نسبت معیب نہیں جس سے اسکا وقوع ہو خلافا لبعض المتطعتہ، یہ بھی ثابت ہوا کہ انسانی طبائع ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس سے یہ استنباط بھی ہو سکتا ہے کہ گوشت اگر بد بودار ہو جائے تو حرام نہیں کیونکہ بعض طبیعتوں کو ایسا بھی برانہ لگے گا، بیوی کے رشتہ داروں کا اس کے گھر میں آنے جانے کا جواز بھی ملا اگر یہ شوہر کی اذن اور مرضی سے ہو، ابن عبدالبر سے یہاں فحش غفلت ہوئی جب کہا حضرت خالد کا نبی اکرم کے گھر میں یہ آنا پردے کا حکم نازل ہونے سے قبل کی بات ہے اور خود اپنی ذکر کردہ اس بات سے غافل ہوئے کہ حضرت خالد کا قبول اسلام عمرہ قضاء اور فتح مکہ کے درمیان تھا اور بالاتفاق پردے کا حکم اس سے قبل نازل ہو چکا تھا، حدیث باب میں ہے کہ انہوں نے پوچھا (أ حرام هو یا رسول اللہ؟) اگر یہ واقعہ نزول حجاب سے قبل کا ہوتا تو حضرت خالد کے اسلام سے قبل کا ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو وہ حلال و حرام کی بابت استفسار نہ کرتے اور نہ آپ کو (یا رسول اللہ) کہتے، اس سے رشتہ دار، دوست اور صہر کے گھر سے کھانا کھالینے کا جواز بھی ثابت ہوا شاید حضرت خالد اور ان حضرات کا مقصد جنہوں نے گوہ کا گوشت کھایا، یہ تھا کہ ہدیہ دینے والی کی دل شکنی نہ ہو یا اس وجہ سے کہ آنجناب نے اسے حلال قرار دیا یا پھر آپ کے حکم (کلوا) کے امتثال کیلئے! جنہوں نے نہیں کھایا وہ سمجھے کہ یہ امر نبوی برائے اباحت ہے، یہ بھی واضح ہوا کہ آپ غیب کی وہی باتیں جانتے تھے جو اللہ تعالیٰ آپ کو بتلائے (یعنی مطلقاً عالم الغیب نہ تھے) حضرت میمونہ کی فراست اور وفور عقل بھی ظاہر ہوئی کہ بھانپ گئیں کہ آپ گوہ کے گوشت سے احتراز کر سکتے ہیں لہذا خیر خواہی کے طور پر آگاہ کر دیا اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ جو کسی شئی سے متقدر ہو اسے مدلس طور سے وہ چیز نہ کھلانی چاہئے تاکہ وہ اس کے ساتھ متضرر نہ ہو، بعض لوگوں کی بابت اس کا مشاہدہ ہے۔

- 34 باب إِذَا وَقَعَتِ الْفَارَةُ فِي السَّمَنِ الْجَامِدِ أَوِ الذَّائِبِ

(اگر جے ہوئے یا سیال گھی میں چوہیا گر جائے؟)

یعنی جے ہوئے اور سیال گھی کا اس ضمن میں حکم مختلف ہے یا نہیں؟ قوت اختلاف کی وجہ سے کسی حکم پر جزم کا ترک کیا الطہارۃ میں اس بات کی دلالت گزری کہ بخاری کا مختار یہ ہے کہ وہ صرف تغیر سے ہی نجس ہوگا شاید یونس کے طریق سے اس روایت کے ایراد میں یہی سر ہے جو تفصیل کی مشعر ہے۔

5538 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ

اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يُحَدِّثُهُ عَنْ مَيْمُونَةَ أَنَّ فَارَةً وَقَعَتْ فِي سَمَنِ فَمَاتَتْ

فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْهَا فَقَالَ أَلْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُّوهُ قِيلَ لِسُفْيَانَ فَإِنْ مَعَمَرًا يُحَدِّثُهُ عَنْ

الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ مَا سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ إِلَّا عَنْ

عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُونَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْهُ مَرَارًا

أطرافه 235، 236، 5539، - 5540

ترجمہ: ابن عباس نے حضرت میمونہؓ سے نقل کیا کہ ایک دفعہ چوبیہا گھی میں گر کر مر گئی نبی پاک سے اس بابت پوچھا گیا تو فرمایا اسے اور آس پاس کا گھی نکال دو اور باقی کھا لو۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (عن میمونہ) اواخر کتاب الوضوء میں اس میں زہری پر اختلاف کا ذکر گزرا کہ سند میں حضرت میمونہ کا واسطہ ثابت ہے یا نہیں؟ راجح اس کا اثبات ہے وہاں مالک پر اس کے وصل و انقطاع کے ضمن میں بھی اختلاف کا ذکر گزرا تھا۔ (ألقوها الخ) اکثر اصحاب ابن عیینہ نے ان سے یہی نقل کیا اسحاق بن راہویہ کی مسند میں اور ان کے طریق سے صحیح ابن حبان میں یہ الفاظ ہیں: (إِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقَوْهَا وَ مَا حَوْلَهَا وَ كُلُّوْهُ وَ إِنْ كَانَ ذَائِبًا فَلَا تَقْرُؤُوْهُ) یہ زیادت ابن عیینہ کی روایت میں غریب ہے آگے وضاحت آتی ہے۔

(قیل لسفیان) قائل ابن مدینی ہیں العلل میں مذکور ہے۔ (فإن معمرا الخ) معمر کا یہ طرق ابو داؤد نے حسن علی حلوانی اور احمد بن صالح کلاہما عن عبدالرزاق عن معمر سے اسی اسناد مذکور کے ساتھ ابو ہریرہ سے موصول کیا، ترمذی بخاری سے ناقل ہیں کہ یہ طریق خطا ہے محفوظ زہری عن میمونہ کا طریق ہے، ذیلی نے جزم کیا کہ دونوں طرق صحیح ہیں ابو داؤد حسن بن علی سے اپنی روایت میں کہتے ہیں حسن نے کہا کئی دفعہ معمر نے زہری عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس عن میمونہ سے اس کی تحدیث کی ابو داؤد نے احمد بن صالح سے بھی عبدالرزاق عن عبدالرحمن بن بوزد یہ عن معمر سے میمونہ کے طریق سے تخریج کیا اسی طرح ہی نسائی نے اسے حشیش بن اصرم عن عبدالرزاق سے تخریج کیا، اسماعیلی ذکر کرتے ہیں کہ لیث نے اسے زہری عن سعید بن مسیب سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم سے چوبیہا کی بات پوچھا گیا جو جامد گھی میں گر جائے، یہ اس امر پر دال ہے کہ زہری عن سعید روایت کے لئے اصل ہے اور ابن عیینہ کا زہری سے صرف میمونہ کے طریق کا حفظ مقتضی نہیں کہ ان کے پاس کوئی اور سند نہ ہو، زہری سے اس کی ایک تیسری سند بھی ہے جسے دارقطنی نے عبد الجبار بن عمر عن زہری عن سالم عن ابن عمر سے تخریج کیا، عبد الجبار مختلف فیہ میں بقول بیہقی ابن جریج عن زہری سے بھی یہ مذکور ہے لیکن ابن جریج تک یہ سند کمزور ہے محفوظ یہی کہ یہ ابن عمر کے قول سے ہے۔

(قال ما سمعت الزهري) قائل سفیان ہیں۔ (و لقد سمعته منه مرارا) یعنی صرف حضرت میمونہ کے طریق سے، اسماعیلی کی جعفر فریابی عن علی بن مدینی کے طریق سے مذکور ہے سفیان کہتے ہیں: (کم سمعناه من الزهري يعينه و يُبْدِيْهُ)۔

5539 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ الدَّائِبَةِ تَمُوتُ فِي الزَّيْتِ وَالسَّمْنِ وَهُوَ جَامِدٌ أَوْ غَيْرُ جَامِدٍ الْفَارَةَ أَوْ غَيْرِهَا قَالَ بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِفَارَةٍ مَاتَتْ فِي سَمْنٍ فَأَمَرَ بِمَا قُرْبَ مِنْهَا فَطَرِحَ ثُمَّ أَكَلَ عَنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

(سابقہ) أطرافه 235، 236، 5538، - 5540

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں جب کہ یونس، ابن یزید ہیں۔ (تموت فی الزیت الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ

زہری اس ضمن میں گھی اور غیر گھی میں فرق نہ کرتے تھے اور نہ جامد اور غیر جامد میں کیونکہ یہ سوال میں مذکور ہوا پھر حدیث سمن کے ساتھ استدلال کیا جہاں تک غیر سمن ہے تو اس کا ازروئے قیاس اس کے ساتھ الحاق واضح ہے اور جو جامد و سیال کا فرق ہے تو اس لئے کہ اس لفظ میں جس کے ساتھ استدلال کیا اسے ذکر نہیں کیا اور یہ زہری سے اس حدیث میں جامد و سیال کے تفرقہ کی زیادت کی صحت کے لئے قاذح ہے جیسا کہ قبل ازیں اسحاق سے مذکور ہوا، یہ معمر کے حوالے سے مشہور ہے جیسا کہ ابو داؤد اور نسائی وغیرہما نے تخریج کیا اور ابن حبان وغیرہ نے صحت کا حکم لگایا علاوہ ازیں اس ضمن میں معمر پر اختلاف بھی ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ نے عبدالاعلیٰ عن معمر سے بغیر اس تفصیل کے نقل کیا ہاں البتہ نسائی کے ہاں ابن قاسم عن مالک سے حدیث میں یہ وصف موجود ہے کہ یہ جامد گھی تھا، الطہارۃ میں اس پر تنبیہ گزری، احمد کی اوزاعی عن زہری سے روایت میں بھی یہی ہے اسی طرح بیہقی کے ہاں حجاج بن منہال عن ابن عیینہ سے، ابو داؤد طیالسی نے اپنی مسند میں سفیان سے بھی یہی نقل کیا اس زیادت پر جو ابن راہویہ کی سفیان سے روایت میں ہے تنبیہ گزری اور یہ کہ وہ سفیان سے اس تفصیل (یعنی تفرقہ) کے نقل میں اپنے حفاظ اصحاب مثلاً احمد، حمیدی اور مسدد وغیرہم سے متفرد ہیں عبد الجبار بن عمر کی روایت میں بھی یہ تفصیل مذکور ہے اور پہلے ذکر ہوا کہ ان کی سند کی بابت درست یہ ہے کہ یہ موقوف ہے اور یہ جس کے ساتھ حکم منفصل ہوا، میرے خیال کے مطابق ایسا ہے کہ یہ تنقید زہری کی سالم عن ابیہ سے ان کے قول سے جب کہ ان کی روایت میں جو اطلاق ہے وہ مرفوعا ہے کیونکہ یہ اگر ان کے پاس مرفوع ہوتی تو فتویٰ میں جامد اور غیر جامد کا تسویہ نہ کرتے اور زہری کے حق میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شائد وہ منفصلہ مرفوعہ طریق کو بھول گئے ہوں کہ وہ اپنے زمانہ کے احفظ الناس تھے تو اس کا ان پر اخفاء نہایت بعید ہے۔

(عن حدیث عبید اللہ الخ) یعنی ان کی سند کے ساتھ لیکن ہمارے لئے یہ ظاہر نہیں کہ آیا اس میں حضرت میمونہ کا ذکر موجود ہے یا نہیں؟ اسماعیلی نے اسے نعیم بن حماد عن ابن مبارک کے طریق سے روایت میں (عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن النبی) مرسل ذکر کیا ابو نعیم نے مستخرج میں غرابت سے کام کیا جب اسے فربری عن بخاری عن عبدان سے موصولاً ابن عباس اور میمونہ کے حوالوں کے ساتھ صرف مرفوع نہ کہ موقوف، تخریج کیا اور لکھا اسے بخاری نے عبدان سے نقل کیا ہے اور اس میں کلام ذکر کی، اس حدیث کے ساتھ احمد سے منسوب دو میں سے ایک قول کے لئے حجت اخذ کی گئی ہے کہ مانع میں اگر نجاست حل ہو چکی ہو تو اگر وہ متغیر ہو جائے تو نجس قرار پائے گا، یہی بخاری کا اختیار ہے اور مالکیہ کے ابن نافع کا، مالک سے بھی یہی بیان کیا گیا، احمد نے اسماعیل بن علیہ عن عمارہ بن ابو حفصہ عن عکرمہ سے نقل کیا کہ ابن عباس سے گھی میں مری چوہیا کی بابت سوال کیا گیا تو کہا چوہیا اور ارد گرد کا گھی نکال دیا جائے میں نے کہا اس کا اثر تو سارے گھی میں ہوگا؟ کہا یہ تب ہوتا اگر وہ زندہ ہوتی مری ہوئی کا اثر صرف وہیں ہوگا جہاں وہ پڑی ہے، اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں احمد نے اسے ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ ایک منکے کے بارہ میں سوال ہوا جس میں زیت تھا اور اس میں چوہا واقع ہو گیا، کہا کیا وہ تمام منکے میں گھوما پھر انہ ہوگا؟ کہنے لگے یہ تب اگر زندہ ہو جب مرا تو ایک ہی جگہ مستقر ہوا، جمہور نے اس مذکور تفصیل کی بناء پر جامد اور مانع کا فرق کیا ہے، ابن عربی نے (و ما حولہا) سے تمسک کیا کہ یہ جامد گھی تھا کہتے ہیں اگر مانع ہوتا تو اس کا حول نہ ہوتا کیونکہ تب تو ما حولہا کو نکالنا ممکن نہ تھا جس جانب سے بھی کچھ نکالا جاتا تو اور آجاتا لہذا اسرار ہی پھینکنے کی ضرورت ہوگی، یہ جو سمن اور فارہ کا ذکر ہے تو ظاہری مفہوم پر عمل نہیں ابن حزم حسب عادت جمود کی روش پہ چلے تو فارہ کے ساتھ

تفرقہ کیا اور کہا اگر اسکے علاوہ کوئی اور چیز مانع گئی میں پڑ جائے تو صرف متغیر ہونے کی صورت میں ہی نجس ہوگا، جمہور کے نزدیک مانع کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر اس سے کچھ لیا جائے تو اسی جگہ بسرعت اور آجائے، (فماتت) سے استدلال کیا گیا ہے کہ مانع میں اسکی تاثیر اسکی موت کی شکل ہی میں ہوگی اگر مثلاً برتن میں داخل ہو کر نکل گیا تب ضار نہیں (یعنی اس صورت میں گئی وغیرہ نجس نہ ہوگا) مالک کی روایت میں تنقید بالموت مذکور نہیں تو جو حضرات مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے ان کیلئے لازم ہے کہ وہ تاثیر کو مد نظر رکھ کر حکم لگائیں خواہ وہ زندہ پھر کر نکل گئی ہو، ابن حزم اس کے ملتزم بنے ہیں تو اس میں بھی جمہور کی مخالفت کی۔

(الْقُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا) کسی صحیح طریق میں یہ تحدید نہیں کہ کس قدر گئی نکالا جائے لیکن ابوشیبہ نے مرسل عطاء بن یسار سے نقل کیا کہ بقدر کف ہو، اسکی سند جید ہے اگر ارسال نہ ہوتا، دارقطنی کے ہاں یحییٰ قطان عن مالک سے اسی روایت میں ہے: (فأمر أن يَقبور ما حولها فيرمي به) (یعنی اسکے ارد گرد کو کھرچ کر نکال دیا جائے) یہ اس امر میں اظہر ہے کہ یہ جامد گئی تھا تو ابن العربی کا سابق الذکر استدلال قوی ثابت ہوتا ہے، طبرانی نے جواب درداء سے مرفوعاً تین غرافات (یعنی کف بھر کر) نکال لینے کا نقل کیا تو اسکی سند ضعیف ہے، مفصلہ روایت کے جملہ: (وإن كان مائعا فلا تقربوه) سے استدلال کیا گیا ہے کہ مانع ہونے کی صورت میں کسی بھی حال میں انتفاع جائز نہیں تو جس نے غیر اکل میں انتفاع جائز قرار دیا شافعیہ کی طرح اور جنہوں نے اس کی بیع کا جواز قرار دیا جیسے حنفیہ تو ان کے ذمہ اس کا جواب ہے، انہوں نے اس کے ساتھ جامد و مانع کے تفرقہ پر حجت لی ہے، بعض نے بیہقی کے ہاں عبد الجبار بن عمر کی روایت میں ابن عمر سے مذکور: (إن كان مائعا انتفعوا به ولا تأكلوها) کے ساتھ احتجاج کیا، ان کی ابن جریج سے روایت میں بھی یہی ہے پہلے گزرا کہ صحیح اس کا موقوف ہونا ہے، انہی کی ثوری عن ایوب عن نافع عن ابن عمر سے روایت میں زیت میں واقع چوبیا کی بابت وارد ہے: (اِسْتَصْبَحُوا بِهِ وَادَّهَنُوا بِهِ أَدْمَكُمْ) (یعنی اس سے چراغ جلاؤ اور اپنے سلاٹوں میں تری ڈالو) اس کی سند بھی صحیحین کی شرط پر ہے مگر یہ موقوف ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ چوبیا وجود کے لحاظ سے پاک ہے، ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب شافعی اور ابو حنیفہ سے اس کا نجس ہونا نقل کیا۔

5540 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُونَةَ قَالَتْ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ فَأْرَةٍ سَقَطَتْ فِي سَمْنٍ فَقَالَ أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُّوهُ

(ایضاً). أطرافه 235، 236، 5538، - 5539

(سئل رسول الخ) اکثر روایات میں یہی ابہام سائل کے ساتھ ہے اوزاعی کی احمد سے روایت میں سائل کی تعیین مذکور ہے (فتح الباری میں: رواية الأوزاعي عن أحمد، ہے شامیہ عند أحمد ہو) حضرت ميمونة سے اس کے الفاظ ہیں: (أنها اِسْتَفْتَتْ رسول الله عن فأرة) دارقطنی کے ہاں اس کا مثل قطان عن مالک کی روایت میں ہے اس میں ہے: (أن ميمونة استفتت الخ)۔

علامہ انور باب (إذا وقعت الفأرة الخ) کے تحت لکھتے ہیں بخاری سے منسوب کیا گیا کہ انہوں نے اس بارے امام

مالک کا مذہب اختیار کیا ہے جن کے نزدیک مطلقاً چوبہا کرنے سے گھنی نجس نہیں ہوتا چاہے جامد ہو یا مائع، اگر مائع تھا تو موضع وقوع سے پانچ غرفات نکال دیا جائے پھر اکل جائز ہے، مناسب نہیں کہ ان کی طرف اس قسم کا قول منسوب کیا جائے پہلے کہہ چکا ہوں کہ انہوں نے اس ضمن میں احمد کا غیر مشہور قول اختیار کیا ہے یعنی جامد اور مائع نجاست کا تفرقہ، اول نجس نہیں ہوگی چاہے جامد میں واقع ہوئی ہو یا مائع میں، دوسری نجس ہو جائے گی، اسی پر کتاب الطہارۃ میں بخاری کا باب (وقوع الفأرة) کا باب محمول ہے کہ یہ نجاست جامدہ ہے اور ثانیاً کھڑے پانی میں پیشاب کرنے کا باب، یہ مائع نجاست ہے تو گویا دونوں کے مابین فرق کا اشارہ دیا، اس ترجمہ کی میرے نزدیک تاویل یہ ہے کہ انہوں نے یہاں جامد کو پیش نظر رکھا ہے کیونکہ اس بارے ان کے پاس حدیث تھی پھر القاء ماحولہا صرف جامد ہی سے ممکن ہے، مائع کا ذکر تو کیا مگر حکم کا ذکر نہیں کیا تاکہ ناظرین خود طے کر لیں، جہاں تک زہری ہیں تو ان سے اگرچہ سوال مطلقاً تھا لیکن جواب صرف جامد کی بابت دیا مائع کا حکم بیان نہیں کیا اور یہ اس لئے کہ حدیث بخاری اپنے مفہوم کے ساتھ اس امر پر دال ہے کہ مائع متنجس ہو جاتا ہے (یعنی سارا) تو مناسب نہیں کہ مصنف کی طرف وہ رائے منسوب کی جائے جو ان کی نقل کردہ حدیث کے مفہوم کے مخالف ہے، پھر یہی مفہوم نسائی نے منطوقاً بھی تخریج کیا ہے کہ اگر مائع ہے تو اس کے قریب نہ جاؤ، شیخ مسلم ذہلی نے اسے صحیح قرار دیا تو ضروری ہے کہ بخاری کی حدیث کی تاویل کرو تو حدیث بخاری کا مفہوم اور حدیث نسائی کا منطوق اس پر امر دال ہے کہ مائع گھی اس میں نجاست واقع ہونے کی صورت میں (سارے کا سارا) نجس ہو جائے گا، یہ ہے جو میرے ذہن میں ہے اگر تم انکار کرتے مگر ان (یعنی بخاری) کی طرف دونوں صورتوں میں ہی گھی کی طہارت کی نسبت کا تو ضروری ہے کہ اس حدیث بخاری کی تاویل کرو جو یہ ہو سکتی ہے کہ امر القاء (ممکن ہے یہ القاء ہو) ان کے نزدیک استحب پر محمول ہے جب کہ نسائی کی روایت معلول ہے جیسا کہ ترمذی نے ان سے نقل کیا مگر یہ ان کے شیخ ذہلی کے اسے صحیح قرار دینے کے مقابلہ میں کہاں! اور نسائی کے ہاں جو انہوں نے اپنی کتاب میں مشترط کیا، الطہارۃ میں اس پر مبسوط کلام گزری ہے۔

35 باب الْوُسْمِ وَالْعِلْمِ فِي الصُّورَةِ (چہرے پر داغ یا نشان بنانا)

(الوسم) بعض نخوں میں سین کے بجائے شین ہے کہا گیا ہے یہ بھی اس کے ہم معنی ہے بعض نے یہ فرق کیا کہ سین کے ساتھ چہرے میں نشان بنانا جبکہ شین کے ساتھ جسم کے کسی بھی حصہ میں! اس پر یہاں ان کے قول (فی الصورة) کے مد نظر درست سین کے ساتھ ہے۔

5541 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ حَنْظَلَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ تُعْلَمَ

الصُّورَةُ. وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُضْرَبَ، تَابَعَهُ قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا الْعَنْقَرِيُّ عَنْ حَنْظَلَةَ

وَقَالَ تُضْرَبُ الصُّورَةُ

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی اکرمؐ نے منع کیا کہ چہرے پر مارا جائے۔

حظله سے مراد ابن ابوسفیانؓ نجی ہیں جبکہ سالم، ابن عبد اللہ بن عمر ہیں۔ (الصورة) کشمیںہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ)

(الصور) ہے، صورتہ سے مراد چہرہ ہے۔ (وقال ابن عمر نهى النبی الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے اولاً موقوف نقل کیا پھر مرفوع کے ساتھ اس مذکورہ کراہت پر استدلال کیا کہ اگر مارنے سے منع ثابت ہے تو دم تو بالا ولی ممنوع ہوا، یہ بھی محتمل ہے کہ مسلم کی حدیث جابر کی طرف اشارہ مراد ہو جس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول الله ﷺ عن الضرب فى الوجه و عن الوسم فى الوجه) ایک طریق میں ہے کہ نبی اکرم کا ایک گدھے سے گزرا ہوا جس کے چہرے پر دم تھا، فرمایا: (لعن الله من وسمه)۔

(تابعه قتيبة قال حدثنا العنقزی) یہ عنقر کی طرف منسوب ہیں جو خوشبودار بوٹی ہے کہا جاتا ہے یہ مرزنجوش ہے، یہ شمار (ایک پودا جسکے پھول زرد رنگ کے اور دانے سبز رنگ کے لمبے ہوتے ہیں) یا شذاب (ٹہنی کو کہتے ہیں) ہے، بعض نے عنقر سے مراد ریمان لیا بعض نے کہا: (القصب الغض) (یعنی تروتازہ بانس نما) ان کا نام عمرو بن محمد کوئی تھا احمد اور نسائی وغیرہا نے ثقہ قرار دیا ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں یہ عنقر فروش تھے ابن صلاح کے ہاں یہ اس روایت متابعت کیلئے حکم وصل ہے کیونکہ قتیبہ بخاری کے شیخ ہیں اس کا ذکر عبید اللہ بن موسیٰ کی روایت میں زیادہ محدوف کے لئے کیا ہے جنہوں نے کہا: (أن تضرب) ان کی روایت میں ضمیر صورتہ کی طرف راجع ہے کیونکہ اولاً اسی کا ذکر ہے عنقری نے اپنی روایت میں اس کی صراحت کر دی اسماعیل نے اسے بشر بن سری اور محمد بن عدی سے مفراً تخریج کیا دونوں حظلہ سے اسی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور مذکورہ لفظ بھی ذکر کیا لیکن بشر کی روایت میں ہے: (عن الصورة تضرب) اسے کعب عن حظلہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (أن تضرب وجوه البهائم) انہی سے ایک سند کے ساتھ ذکر کیا: (أن تضرب الصورة) یعنی الوجہ، اس کی محمد بن کبر یعنی برسانی اور اسحاق بن سلیمان رازی کلاہما عن حظلہ طریق سے بھی تخریج کی کہتے ہیں میں نے سنا کہ سالم سے (العلم فى الصورة) کی بابت سوال ہوا کہنے لگے ابن عمر مکروہ سمجھتے تھے کہ چہرے پر نشان بنایا جائے اور ہمیں پتہ چلا ہے کہ نبی اکرم نے (نهى أن تضرب الصورة) صورتہ سے مراد چہرہ لیتے تھے، اسماعیلی کے بقول ان سے اس میں اضطراب پہ مند (ضرب الصورة) ہے جہاں تک علم ہے تو وہ ابن عمر کے قول سے ہے، (وكان المعنى فيه النكی) (یعنی مراد اس میں داغ لگانا) بقول ابن حجر یہ آخری روایت لفظ ترجمہ کے مطابق ہے اور (الوسم) کا اس پر عطف یا تو تفسیری ہے یا پھر عطف الاعمال علی الاخص! اضطراب کے ساتھ اسماعیلی کا اشارہ آخری روایت کے لفظ: (و بلغنا) کی طرف تھا بظاہر یہ سالم کا قول ہے اور اس لحاظ سے یہ مرسل ہوئی بخلاف دوسری روایات کے جو ظاہر الاتصال ہیں لیکن عدد کثیر کا اجتماع مقصرین کی تفسیر کی نسبت اولیٰ ہے اور انہی کیلئے حکم ہوگا فن حدیث کی اصطلاح میں اسے اضطراب نہ کہا جائے گا کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ تطبیق ناممکن ہونے کے بعد ترجیح دینا بھی ناممکن ہو اور یہاں یہ معاملہ نہیں، الوسم فی الوجہ کے ذکر صریح میں حضرت جابر کی حدیث بھی ہے جس میں ہے کہ ایک گدھے کا دم والا چہرہ دیکھ کر واسم پر نبی اکرم نے لعنت فرمائی اسے عبدالرزاق، مسلم اور ترمذی نے تخریج کیا یہ ابن عمر کی اس حدیث کا جید شاہد ہے، چہرہ انسان کو مارنے کی بابت کتاب الجہاد میں حدیث ابی ہریرہ کی شرح کے اثناء بحث گزری ہے قبل ازیں جانوروں کے صبر و مثلہ سے نبی بھی گزری۔

5542 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى

النَّبِيِّ ﷺ بَاحٍ لِي يُحَنِّكُهُ وَهُوَ فِي مِرْبَدٍ لَهُ فَرَأَيْتُهُ يَسْمُ شاةً حَسِبْتُهُ قَالَ فِي آذَانِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۴۲۳)۔ طرفہ ۱۵۰۲، - ۵۸۲۴

ہشام بن زید حضرت انس کے پوتے ہیں۔ (باخ لسی الخ) یہ ان کے سوتیلے بھائی عبداللہ بن ابوطلمہ تھے کتاب اللباس میں یہ حدیث مطولا آئے گی۔ (وہو یسم شاة) نسخہ شمشینی میں (شاء) ہے شاة کی جمع، شیاہ بھی اس کی جمع ہے اللباس کی روایت کے الفاظ ہیں: (وہو یسم الظھر الذی قدم علیہ) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فتح مکہ اور غزوہ حنین سے واپسی کے بعد کا ذکر ہے، ظھر سے مراد اونٹ ہیں گویا حضرت انس آئے تو آپ کبری کا دم کر رہے تھے پھر وہاں موجود اونٹوں کا بھی دم کیا۔ (جسبتہ) قائل شععی ہیں ضمیر ہشام کے لئے ہے، مسلم کی روایت میں اس کی تبیین ہے۔ (فی آذانہا) یہ محل ترجمہ ہے اور یہ چہرے کے دم سے عدول کر کے کان میں دم کرنا ہے اس سے مستفاد ہوا کہ کان چہرے کا حصہ نہیں اس میں جمہور کے قول کہ جانوروں کو بالکنی دم کیا جانا جائز ہے، کیلئے حجت ہے حنفیہ کا اس میں مخالف قول ہے جو تعذیب بالنار کی عموم نہی ہے احتجاج کرتے ہیں ان میں سے بعض نے دم بہائم کے نسخ کا دعویٰ کیا جمہور نے اسے عموم نہی سے مخصوص قرار دیا ہے۔

اس حدیث کو مسلم وابن ماجہ نے (اللباس) اور ابوداؤد نے (الجہاد) میں نقل کیا۔

36 باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ غَنِيمَةً فَذَبَحَ بَعْضُهُمْ غَنَمًا أَوْ إِبِلًا بِغَيْرِ أَمْرِ أَصْحَابِهِمْ لَمْ تَوْكُلْ

(اگر مال غنیمت کے جانور بغیر اجازت ذبح کر لئے تو انہیں کھانا حلال نہیں)

لِحَدِيثِ رَافِعٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. وَقَالَ طَاوُسٌ وَعِكْرِمَةُ فِي ذَبِيحَةِ السَّارِقِ اطْرَحُوهُ تَرْجَمَةً طَاوُسٌ أَوْ عِزْرَةً جُورَ كَ ذَبِيحِ
کی بابت کہا اسے پھینک دو۔

(فذبح بعضهم غنما الخ) یہ بخاری کا اس رائے کو اختیار کرنا ہے کہ اس پکائی گئی غنم سے منع کا سبب یہ تھا کہ چونکہ ابھی انہیں تقسیم نہ کیا گیا تھا اس بارے باب (التسمية على الذبيحة) میں بحث گزری ہے۔ (وقال طاووس الخ) اسے عبدالرزاق نے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (إنهما سُيِّلا عن ذلك فكرهاها ونَهَيَا عنها)، اس بارے (ذبيحة المرأة) میں بیان حکم گزرا۔

5543 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَّادَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّا نَلْقَى الْعَدُوَّ غَدًا وَلَيْسَ مَعَنَا مَدَى فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلُوا مَا لَمْ يَكُنْ سِنٌّ وَلَا ظُفْرٌ وَسَأَحَدْتُكُمْ عَنْ ذَلِكَ أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَأَمَّا الظُّفْرُ فَمَدَى الْحَبَشَةِ وَتَقَدَّمَ سَرَعَانُ النَّاسِ فَأَصَابُوا مِنَ الْغَنَائِمِ وَالنَّبِيُّ ﷺ فِي آخِرِ النَّاسِ فَنَصَبُوا قُدُورًا فَأَمَرَ بِهَا فَأُكْفِئْتُ وَقَسَمَ بَيْنَهُمْ وَعَدَلَ بَعِيرًا بِعَشْرِ شِيَاهٍ ثُمَّ نَدَّ بَعِيرٌ مِنْ أَوَائِلِ الْقَوْمِ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ خَيْلٌ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ اللَّهُ فَقَالَ إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا فَعَلَ بِنَهْهَا هَذَا فَاَفْعَلُوا بِمِثْلِ

هَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۸۰) اطرافہ 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5509، 5544

اس کی مفصل شرح گزر چکی ہے۔ (و سَأَحَدْتَكُمْ عَنْ ذَلِكَ) کی بابت نووی نے جزم کیا کہ یہ کلام نبوی ہے سیاق سے یہی ظاہر ہو رہا ہے ابو حسن بن قطان نے کتاب (بیان الوہم والإیہام) میں بیان کیا کہ یہ رافع بن خدیج کا قول ہے، ابو احوص نے ان سے اپنی روایت میں: (أَوْ ظَفَرٍ) کے بعد ذکر کیا: (قَالَ رَافِعٌ وَ سَأَحَدْتُمْ عَنْ ذَلِكَ) اسے ابو داؤد کی روایت کی طرف منسوب کیا گیا جو عجیب بات ہے انہوں نے مسند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے اور سنن ابو داؤد کے کسی بھی نسخہ میں (قَالَ رَافِعٌ) موجود نہیں، وہاں بخاری ہی کی طرح ہے اگلے باب میں بخاری نے یہ عبارت نقل کی ہے: (غَيْرِ السِّنِّ وَالظَّفَرِ فَإِنَّ السِّنَّ عَظْمُ الْخ) یہ اس سب کے مرفوع ہونے میں نہایت ظاہر ہے۔

علامہ انور باب (إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ غَنِيمَةَ الْخ) کے تحت (قَالَ طَاوُسُ الْخ) کی نسبت رقمطراز ہیں کہ یہاں مصنف نے حدیث رافع پر ترجمہ قائم کیا اور کہا: (لَمْ تَوْكُلْ) حالانکہ یہ حرمت اس وجہ سے تھی کہ یہ ابھی تقسیم نہ کی گئی تھیں، یہ ہمارے لئے ہبتہ المشاع میں مفید ہے، ایک جگہ ہبتہ المشاع کے جواز پر ترجمہ لائے تھے اور یہ جیسا کہ تم دیکھ رہے واضح تناقض ہے پس اس کی حرمت اگر اس وجہ سے ہے کہ یہ یہاں مشاع ہے تو واجب ہے کہ ہبتہ المشاع میں بھی ہو کیونکہ یہی علت بعینہا وہاں بھی ہے البتہ دونوں کے مابین تفرقہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہبتہ المشاع میں نہب نہیں بخلاف غنیمت کے، اس میں تو اموال ناس کا نہب ہے تو اس اعتبار سے دونوں مفترق ہیں جہاں تک حیوان مشترک اور مغضوب ذبح میں مسئلہ کہ آیا وہ جلال ہے؟ تو اس کا اکل حلال نہیں (فیض کی عبارت یہ ہے: أَمَا الْمَسْئَلَةُ فِي حَيَوَانَ مَشْتَرَكٍ أَوْ مَغْضُوبٍ ذَبَحَ أَنَّهُ حَلَالٌ وَلَا يَحِلُّ أَكْلُهُ) درمختار میں یہی ہے شامی نے اس کا رد کیا، مصنف کی عبارت سے معلوم پڑتا ہے کہ یہ مردار ہے، درمختار میں ہے اگر سُلَّحْ آب پر مذبوح حیوان پایا جائے تو اسے کھایا نہ جائے، میرے نزدیک یہ مردود ہے میں نے کشمیر میں اس کے برخلاف فتویٰ دیا تھا۔

- 37 باب إِذَا نَدَّ بَعِيرٌ لِقَوْمٍ فَرَمَاهُ بَعْضُهُمْ بِسَهْمٍ فَقَتَلَهُ فَأَرَادَ إِصْلَاحَهُمْ فَهُوَ جَائِزٌ

(اگر کسی نے بدکا ہوا اونٹ از روہ خیر خواہی تیر مار کر گرا دیا تو وہ جائز ہے)

لِخَبَرِ رَافِعٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

کشمیری کے ہاں: (إِصْلَاحُهُ) اور کریمہ کے نسخہ میں (صِلَاحُهُ) ہے ضمیر بھیر کی طرف راجع ہے جبکہ جمع کی ضمیر (لِقَوْمٍ) ہے۔

5544 - حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ عُثَيْدٍ الطَّنَافِيسِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ

عَبَّادَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَدَنَّا بَعِيرٌ مِنَ

الْإِبِلِ قَالَ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ لَهَا أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا

غَلَبَكُمْ مِنْهَا فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَكُونُ فِي الْمَغَازِي وَالْأَسْفَارِ
فَنَزِيدُ أَنْ نَذْبَحَ فَلَا تَكُونُ مَدَى قَالَ أَرِنَ مَا نَهَرَ أَوْ أَنْهَرَ الدَّمَ وَذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ غَيْرَ
السِّنِّ وَالظُّفْرِ فَإِنَّ السِّنَّ عَظْمٌ وَالظُّفْرُ مَدَى الْحَبْشَةِ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ اطرافہ 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5509، 5543

اس ترجمہ کے خصوص کی بابت بحث باب (ذبیحۃ المرأة) میں گزر چکی۔ (أو نہر) یہ راوی کا شک ہے درست (أنہر) ہے اسماعیلی نے اس ترجمہ اور سابقہ میں تناقض کا الزام دیا اور دونوں صورتوں کے مابین عدم فرق کا اشارہ دیا، جامع یہ ہے کہ ہر دو تذکیہ کے ساتھ تعدی کرنے والے ہیں، جواب دیا گیا کہ پہلے واقعہ میں انہیں ذبح کیا تھا جن کی تقسیم ابھی عمل میں نہ آئی تھی تو اس پاداش میں محروم کر دئے گئے اور یہاں جس نے اونٹ پر تیر چلایا اس نے اس کے مالک کیلئے ابقائے منفعت کیا تو اس لحاظ سے دونوں متفرق ہیں، ابن نمیر کہتے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے کہ غیر مالک کا ذبح کرنا اگر تعدی کے طریق سے ہو جیسے پہلے قصہ میں تھا تو یہ فاسد ہے اور اگر یہ بطریق اصلاح ہو اس ڈر سے کہ مالک منفعت سے محروم نہ ہو جائے تب فاسد نہیں۔ علامہ انور باب (إذا ذبح بعیر) میں (و أراد إصلاحهم) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اضعاف مال کا ارادہ نہیں بلکہ اصلاح کا قصد تھا۔

38 باب أَكْلِ الْمُضْطَرِّ (حالت اضطراری میں۔ مردار یا حرام۔ کھالینا)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَكُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ
الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ وَقَالَ ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي
مَحْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَحَانِفٍ لِإِثْمِهِ﴾ وَقَوْلُهُ ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا
مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنْ كَثِيرًا لَيُضِلُّوكم بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ
رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا
مُسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾
وَقَالَ ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ
وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

ترجمہ: کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے ایمان والو! ان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمہیں رزق دیں اور اللہ کا شکر ادا کرو اگر تم اسی کی عبادت کرتے ہو، اس نے تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا ہے اور وہ جو غیر اللہ کے نام پہ ذبح کیا گیا لیکن جو مجبور ہوا بشرطے کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پہ کوئی گناہ نہیں، اور کہا: پس جو بھوک کے ہاتھوں مجبور ہوا اس حال میں کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے، اور اس کا قول: پس کھاؤ اس میں سے جس پہ اللہ کا نام لیا گیا اگر تم اسکی آیات پر ایمان رکھتے ہو، اور تم کیوں نہ وہ کھاؤ جس پہ اللہ کا نام ذکر کیا گیا جبکہ اس نے

تمہارے لئے حلال و حرام کی تفصیل بیان کر دی ہے الا یہ کہ حالتِ اضطرابی ہو اور بے شک بہت سے لوگ بغیر علم کے اپنی خواہشات کے ساتھ اوروں کو گمراہ کرتے ہیں بے شک تیرا رب حد سے بڑھنے والوں کو خوب جانتا ہے، اور اسکا قول: کہہ دو میں اس وحی میں جو مجھ پہ نازل کی گئی، کھانے والے کیلئے کچھ حرام نہیں پاتا بجز مردار، بہتے ہوئے خون، خنزیر کے گوشت اور اس جانور کے جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا پس جو لاچار ہوا بشرطہ کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو تیرا رب بخشنے والا مہربان ہے، اور کہا: پس اللہ کے دئے رزق میں سے حلال و پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور اللہ کی نعمت کا شکر بجالاؤ اگر تم اسی کی ہی عبادت کرتے ہو، بے شک اس نے تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا جانور حرام قرار دیا ہے پس جو مجبور و لاچار ہوا؟ پس بے شک اللہ غفور رحیم ہے۔

یعنی مضطر کا مروار کھانا، گویا اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دو جگہ میں ہے ایک حالتِ اضطراب کے وصف میں تاکہ مردار کھانا مباح ہو اور دوم مقدارِ اکل میں، اول کے ضمن میں یہ ہے کہ حالتِ مرض (ضعف) کی حد کو پہنچ جائے جو ہلاکت کا سبب بن سکتی ہے، یہ جمہور کا قول ہے بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ تین ایام سے بھوک و فاقہ کا شکار ہو، ابن ابی جرہ کہتے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ مردار میں شدید سمیت (یعنی زہر یا اپن) ہوتی ہے اگر ابتداء ہی کھالے تو ہلاک ہو سکتا ہے تو اس کے لئے مشروع کیا گیا کہ پہلے خوب بھوک کا شکار بنے تاکہ اس کے بدن میں بھی ایسی سمیت پیدا ہو جائے جو مردار کی سمیت سے اشد ہے تاکہ جب اسے کھائے تو نقصان نہ ہو، بقول ابن جرہ یہ اگر ثابت ہے تو نہایت عمدہ نکتہ ہے، ثانی جو ہے تو اس کا ذکر آیت: (مُتَجَانِفٍ لِّأَثْمِهِ) [المائدہ: ۳] کی تفسیر میں ذکر کیا، قتادہ نے اسے متعدی کے ساتھ مفسر کیا، یہ تفسیر بالمعنی ہے دیگر اہل علم نے کہا اثم یہ کہ سدرِ رق سے زائد کھائے! یہ بھی کہا گیا کہ معمول سے زیادہ کھائے، آیت کے اطلاق کے پیشِ نظر یہی راجح ہے پھر سیر ہو کر کھانے کا محل تب بنے گا اگر جلد ہی غیر مردار کے حصول کی توقع نہ ہو، اگر ہو تو زیادہ سے زیادہ بھوک برداشت کرنے کی کوشش کرے امام الحرمین کہتے ہیں شیعہ سے مراد جو بھوک کو مٹا دے نہ کہ جو پیٹ بھر دے کہ کچھ اور اگر مل جائے تو کھانہ سکے، یہ حرام ہے حدیثِ جابر میں مذکور غیر مچھلی کھانے کا واقعہ اس لحاظ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ اس میں ذکر ہوا: (فَاَكَلْنَا حَتَّى سَمْنَا) اس بارے میں مسبوط بحث گزری ہے۔

(لَقَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الْخ) کریمہ بنتِ احمر کے نسخہ میں یہاں حذف کردہ آیات بھی ذکر کیں۔ (غیرِ باغ) یعنی (فی اَکْلِ الْمَيْتَةِ) جمہور نے نفی میں عصیان بھی شمار کیا تو عاصی بسفرہ کو منع کیا ہے کہ مردار کھائے اور کہا اس کا طریق یہ ہے کہ توبہ کرے پھر کھائے بعض نے مطلقاً جواز قرار دیا۔ (وَقَوْلِهِ فَكُلُوا مِنَّمَا ذُكِرَ الْخ) کریمہ کے نسخہ میں اگلی آیت بھی (مَا اضْطُرَّتُمْ إِلَيْهِ) [الأنعام: ۱۱۹] مذکور ہے، ایک نسخہ میں (بِالْمَعْتَدِينَ) تک ہے اسی کے ساتھ اسے یہاں ذکر کرنے کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، یہاں مطلقاً اضطراب کے ذکر سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو عاصی کیلئے اکلِ میتہ کو جائز قرار دیتے ہیں جمہور نے اس مطلق کو دوسری دونوں آیات کے مقید پر محمول کیا ہے۔ (وَقَوْلِهِ جَل وَعَلَا قُلْ لَا أَجِدُ الْخ) کریمہ کے نسخہ میں آخرِ آیت یعنی (غفور رحیم) تک ہے اس سے بھی وجہ مناسبت ظاہر ہے یعنی اس قول کی: (فَمَنْ اضْطُرَّ) [البقرہ: ۱۷۳]

(وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَهْرَاقًا) یعنی ابن عباس نے مسفوح کی تفسیر میں (مہراقا) کہا یہ طبرانی کے ہاں علی بن ابوطلمحہ عنہ سے موصول ہے۔ (وَقَوْلِهِ فَكُلُوا مِنَّمَا رَزَقَكُمُ اللَّهُ الْخ) یہ یہاں صرف کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں ثابت اور بقیہ سے ساقط

ہے نسخہ صغانی میں (خنزیر) [الأنعام: ۱۴۵] تک ہے، کرمانی وغیرہ لکھتے ہیں بخاری نے یہ ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت کوئی حدیث نقل نہیں کی یہ اشارہ دینے کیلئے کہ جو اس میں وارد ہے ان کی شرط پر نہیں تو انہی مذکورہ آیات کے ذکر پر اقتصار کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں خالی جگہ چھوڑی ہو پھر کتاب کی تبضیض کے وقت بعض بعض کے ساتھ منضم ہو گیا بقول ابن حجر ثانی اوجہ ہے، اس باب کے ساتھ ان کی شرط پر وہ حدیث جابر لائق ہے جس میں عنبر کا قصہ بیان کیا تو شائد ان کا ارادہ تھا کہ اسے کسی دیگر طریق سے یہاں نقل کریں گے۔

خاتمہ

کتاب الذبائح و الصيد (93) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (21) معلق ہیں، (79) روایات۔ اب تک کے صفحات میں، مکرر ہیں چھ کے سوا باقی سب متفق علیہ ہیں، (44) آثار صحابہ و من بعدہم بھی اس میں شامل ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

73- کتاب الاضاحی (قربانیوں کے مسائل)

1- باب سُنَّةِ الْأُضْحِيَّةِ (قربانی کی سنت)

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ هِيَ سُنَّةٌ وَمَعْرُوفٌ (بقول ابن عمر یہ سنت اور نیکی ہے)

غیر ابو ذر اور نسفی کے ہاں: (الاضاحی) ہے یہ اضحیہ کی جمع ہے اس کی الف پر پیش ہے زیر بھی جائز ہے ہمزہ کو حذف کرنا بھی جائز ہے تب ضا و مفتوح اور جمع میں ضمایا کہیں گے، یہ أضحاة اور اس کی جمع اضحیٰ ہے اسی سے یوم الاضحی (یعنی عید الاضحی) ہے، مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے گویا اس کا تسمیہ اس وقت سے مشتق ہوا جس میں (اس کی ادائیگی) شروع ہے، ترجمہ میں سنت کے لفظ کا استعمال اسے واجب قرار دینے والوں کی مخالفت ہے بقول ابن حزم صحابہ میں سے کسی سے اس کا وجوب کا قول صحیح طور پر ثابت نہیں جمہور سے یہی صحیح ہے کہ یہ غیر واجب ہے، اس کے دین کے شرائع سے ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ علی الکفایۃ ہے، شافعیہ سے فرض کفایہ ہونے کا قول بھی منقول ہے ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ مقیم خوشحال پر واجب ہے مالک سے ایک روایت بھی اس کے مثل ہے لیکن مقیم کی تعقید مذکور نہیں، اوزاعی، ربیعہ اور لیث سے بھی یہی نقل کیا گیا، حنفیہ کے ابو یوسف اور مالکیہ کے اشہب نے مخالفت کی، ان کی رائے جمہور کی مانند ہے احمد کہتے ہیں قدرت و استطاعت کے باوجود اس کا ترک مکروہ ہے ان سے وجوب کا قول بھی منقول ہے محمد بن حسن سے منقول ہے کہ سنت ہے مگر اسے ترک کرنے کی رخصت نہیں بقول طحاوی ہم اسی کا اخذ کریں گے کہ آثار میں اس کے وجوب پر دال کوئی شئی نہیں، قریب ترین اثر جس سے اس کے وجوب پر تمسک کیا جاسکے حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: (مَنْ وَجَدَ سَبْعَةَ فَلَمْ يَضْحَعْ فَلَا يَقْرَبَنَّ مُصَلَّانَا) (یعنی جس نے استطاعت کے باوجود قربانی نہ کی وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے) اسے ابن ماجہ اور احمد نے نقل کیا اور اس کے رجال ثقافت ہیں البتہ اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے طحاوی وغیرہ کے نزدیک وقف ہونا ایضاً بالصواب ہے (یعنی درست لگتا ہے) اس کے باوجود ایجاب میں یہ صریح نہیں۔

(قال ابن عمر هي سنة الخ) اسے حماد بن سلمہ نے اپنی مصنف میں ابن عمر تک جید سند کے ساتھ موصول کیا ترمذی نے جملہ بن تحیم کے طریق سے جسے حسن قرار دیا نقل کیا کہ ایک شخص نے ابن عمر سے قربانی کی بابت سوال کیا کہ کیا یہ واجب ہے؟ کہنے لگے نبی اکرم اور آپ کے بعد اہل اسلام نے قربانیاں کی ہیں، ترمذی لکھتے ہیں اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے کہ قربانی واجب نہیں گویا وہ ابن عمر کے جوابا ہاں نہ کہنے سے سمجھے کہ یہ واجب نہیں کیونکہ مجرد فعل تو وجوب پر دال نہیں ہوتا گویا (والمسلمون) کے ساتھ یہ اشارہ کیا کہ یہ آنجناب کے خصائص میں سے نہ تھا، ابن عمر نبی اکرم کے افعال کی اتباع پر سخت حریص ہوا کرتے تھے لہذا عدم وجوب قرار دینے میں تصریح نہیں کی، وجوب کے قائلین نے مخفف بن سلیم کی مرفوع حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے: (على أهل كل بيت أضحية) اسے احمد اور ابوداؤد نے قوی سند کے ساتھ تخریج کیا مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ صیغہ مطلقاً وجوب میں صریح نہیں پھر

اس کے ساتھ عتیرہ بھی مذکورہ ہے اور وجوب اضحیہ کے قائلین کے ہاں وہ واجب نہیں، عدم وجوب کی رائے کے حاملین کا احتجاج ابن عباس کی حدیث مرفوعہ سے ہے جس میں نبی اکرم نے فرمایا: (كُتِبَ عَلَيَّ النَّحْرُ وَلَمْ يُكْتَبْ عَلَيَّكُمْ) (کہ مجھ پہ نحر تو فرض ہے تم پہ نہیں) یہ ضعیف حدیث ہے اسے احمد، ابویعلیٰ، طبرانی اور دارقطنی نے تخریج کیا اور حاکم نے ذہول کا مظاہرہ کرتے ہوئے صحت کا حکم لگایا، انصاف میں احادیث رافعی کی تخریج سے اس کے تمام طرق و رجال کا استیعاب کیا ہے، وجوب اور اس کے عدم کی بحث کا بقیہ چند ابواب بعد حدیث براء پر کلام کے اثناء آئے گا۔

5545 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدِ الْإِيَامِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَتَخَرَّجَ مِنْ فَعْلِهِ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلَ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لِأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النُّسُكِ فِي شَيْءٍ فَقَامَ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نَبَّارٍ وَقَدْ ذَبَحَ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي جَذَعَةً فَقَالَ اذْبَحْهَا وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ قَالَ مُطَرِّفٌ عَنْ عَابِرٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ ثُمَّ نُسَّكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ

اطرافہ 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5556، 5557، 5560، 5563، 6673 -

ترجمہ: براء کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا آج کے دن کی ابتدا ہم نماز سے کرتے ہیں پھر واپس آ کر ذبح کریں تو جس نے ایسا کیا وہ سنت کو بجالا لیکن جس نے قبل از نماز قربانی ذبح کر لی تو وہ بس گوشت ہے جسے اس نے اپنے اہل خانہ کو پیش کیا قربانی سے اس کا کوئی تعلق نہیں، کہتے ہیں یہ سن کر ابو بردہ بن نیار گھڑے ہوئے اور انہوں نے (نماز سے قبل ہی) ذبح کر لیا تھا عرض کی میرے پاس ایک سال سے کم عمر کا بکرا ہے، فرمایا اسے ہی ذبح کر لو لیکن تمہارے بعد کسی سے یہ کفایت نہ کرے گا۔

5546 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ

(سابقہ) اطرافہ 954، 984، 5549، 5561 -

دونوں کی مفصل شرح چند ابواب کے بعد آ رہی ہے۔ (ان مانبداء۔۔ ان نصلى الخ) بعض روایات میں (ان) کے حذف کے ساتھ ہے کرمانی نے اسی پر شرح کی اور لکھا یہ (تَسْمَعُ بِالْمَعِيدِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ) کی مثل ہے (یعنی دراصل ہے: أَنْ تَسْمَعُ بِالْمَعِيدِ الخ) یہ فعل کو بمنزلہ مصدر موزل کرنے پر ہے: دونوں حدیثوں میں سنت سے مراد طریقہ ہے نہ کہ اصطلاحی سنت جو وجوب کے بالمقابل ہے، طریقہ اس بات سے اعم ہے کہ وجوب کیلئے ہو یا ندب کیلئے، اگر وجوب پر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو باقی رہا ندب، یہی اس ترجمہ کے تحت اس کے ایراد کا سبب ہے، وجوب کے قائلین نے ان میں مذکور اعادہ کے امر کے ساتھ استدلال کیا ہے، جواب دیا گیا کہ مقصود مشروع قربانی کی شرط کا بیان تھا یہ ایسے ہی اگر مثلاً کوئی سورج کے طلوع سے قبل نماز چاشت پڑھ لے تو اسے کہا جائے جب

سورج طلوع ہو جائے تب اپنی نماز کا اعادہ کرنا (تو اس کا مطلب یہ نہ ہوا کہ یہ واجب ہے)۔

(و ليس من النسك الخ) نسک سے مراد ذبیحہ لیا جاتا ہے (دماء مراقه) (یعنی بہائے گئے خون) کی خاص نوع میں بھی مستعمل ہے اسی طرح عبادت کے معنی میں بھی، یہ اعم ہے جیسے کہا جاتا ہے: (فلان ناسک أی عابد) حدیث براء میں تیسرے معنی میں مستعمل ہے، معنائے اول بھی یہاں موجود ہے اور یہ دوسرے طریق کے جملہ: (مَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلَا نَسْكَ لَهُ) میں، یعنی جس نے نماز سے قبل ذبح کر لیا یہ اس کے لئے قربانی نہ بنی۔ (وقال مطرف الخ) یعنی ابن طریف، عامر سے مراد شعی ہیں ان کی روایت کتاب العیدین میں موصولاً گزری ہے آٹھ ابواب کے بعد بھی آئے گی حضرت انس کی روایت کی سند میں اسماعیل سے ابن علیہ، ایوب سے سختیانی اور محمد سے مراد ابن سیرین ہیں تمام راوی بصری ہیں۔

2 - باب قِسْمَةِ الْإِمَامِ الْأَضَاحِيِّ بَيْنَ النَّاسِ (حاکم کا لوگوں میں قربانی کے جانور تقسیم کرنا)

یعنی وہ بذات خود کرے یا اس کے حکم سے۔

5547 - حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ بَعْجَةَ الْجُهَنِيِّ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ

عَامِرٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ أَصْحَابِهِ ضَحَايَا فَصَارَتْ لِعُقْبَةَ جَذَعَةٌ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَارَتْ جَذَعَةٌ قَالَ ضَحَّ بِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۴۹۷) اطرافہ 2300، 2500، 5555 -

ہشام، دستوائی اور یحییٰ، ابن ابی کثیر ہیں۔ (عن بعجة) مسلم کے ہاں معاویہ بن سلام عن یحییٰ کے طریق سے (أخبرني بعجة بن عبد الله) ہے دادا کا نام بدر تھا معروف تابعی ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔ (عن عقبة) روایت مسلم میں ہے: (أن عقبة بن عامر أخبره)۔ (قسم النبي الخ) چار ابواب بعد ذکر ہوگا کہ حضرت عقبہ نے (بامر نبوی) یہ تقسیم کی تھی کتاب الشریک کے باب (وکالة الشریک الخ) کے تحت بھی یہ منقول ہے اس میں گزرا کہ ان غنائم میں حضرت عقبہ کا اور خود نبی اکرم کا بھی حصہ تھا اس کے باوجود ان کے ذریعہ تقسیم کرائی وہاں اس کی ایک اور توجیہ بھی پیش کی تھی، یہ اس سے اقویٰ ہے ابن منیر لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ آپ نے (ما يؤول إليه الأمر) (یعنی آخر کار جو ان کا معاملہ ہوا) کے اعتبار سے ان پر ضحایا کے لفظ کا اطلاق کیا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ وہ بعینہا قربانی کیلئے ہی ہوں پھر آپ نے انہیں صحابہ میں تقسیم کر دیا تاکہ ہر کوئی اپنے حصہ کا مالک ہو، اس سے ماخوذ ہوگا کہ قربانی کا گوشت و رثاء کے درمیان تقسیم کیا جاسکتا ہے اور یہ بیع نہ ہوگا مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، ابن حجر کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ بخاری کہ وقت نظری نے سوائے اس کے کوئی اور قصد کیا ہو۔

(جذعة) یہ ہیثمۃ الانعام سے معین عمر کا وصف ہے چنانچہ جذعہ جو ایک سال پورا کر چکا ہو، جمہور کا یہی قول ہے بعض نے چھ بعض نے آٹھ اور بعض نے دس ماہ کہے، ترمذی نے وکیع سے نقل کیا کہ جو چھ یا سات ماہ کی عمر کی ہو، ابن اعرابی کہتے ہیں ابن شاہین چھ سے سات ماہ اور ابن ہرین آٹھ سے دس ماہ کے درمیان کا کہتے ہیں بقول ان کے ضان (یعنی بھیڑ اور دنبہ) معز (یعنی بکری) /

بکرا) کی نسبت جلدی جذعہ ہو جاتا ہے معزز سے جذعہ تب بنتا ہے جب دوسرے سال میں داخل ہو چکا ہو اور گائے کا جذعہ وہ جو تین سال مکمل کر چکی ہو اور اونٹ/اونٹنی سے جو پانچویں سال میں داخل ہو، یہاں کتنی عمر کا مراد ہے؟ جلد اس کا ذکر آئے گا یہ بھی کہ وہ معزز سے تھا۔

3 - باب الأضحیَّة لِلْمُسَافِرِ وَالنِّسَاءِ (مسافروں اور عورتوں کی طرف سے قربانی کرنا)

اس بارے میں اختلاف کی طرف اشارہ ہے بعض کے مطابق مسافر پر قربانی نہیں اسی طرح بعض کی رائے میں عورتوں پر بھی قربانی نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان حضرات کے قول کی طرف اشارہ مقصود ہو جو عورتوں کا بذات خود قربانی ذبح کرنا منع قرار دیتے ہیں، مالک سے حائض خاتون کے ذبح کرنے کی کراہت کا قول منقول ہے۔

5548 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا وَحَاضَتْ بِسَرَفٍ قَبْلَ أَنْ تَدْخُلَ مَكَّةَ وَهِيَ تَبْكِي فَقَالَ مَا لَكَ أَنْفَسْتَ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَأَقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرُ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ، فَلَمَّا كُنَّا بِمِنَى أُتِيتُ بِلَحْمٍ بَقَرٍ فَقُلْتُ مَا هَذَا قَالُوا ضَحَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَزْوَاجِهِ بِالْبَقَرِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۴۸۰) اطرافہ 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556،

1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771،

1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 1792، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329،

5559، 6157، 7229

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں مسدود کا سفیان ثوری سے سماع نہیں۔ (أُنفَسَتْ؟) اصل میں وغیرہ نے نون کی پیش کے ساتھ مقید کیا، زبر بھی جائز ہے ایک قول ہے کہ حیض کے معنی میں صرف زبر کے ساتھ ہے جب کہ نفاس میں دونوں صحیح ہیں۔ (قالت فلما کنا بمنی الخ) کتاب الحج میں ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے اس سے مختصر گزری وہیں مفصل شرح ہو چکی ہے، حدیث میں مذکور: (ضحی النبی ﷺ عن أزواجه البقر) اس امر میں ظاہر ہے کہ ذبح مذکور بطور قربانی تھا ابن تین نے تاویل کرنے کی کوشش کی تاکہ ان کے مذہب کے موافق ہو تو کہا مراد یہ ہے کہ اسے قربانی ذبح کرنے کے وقت ذبح کیا یعنی یوم نحر کے چاشت کے وقت، کہتے ہیں اگر اسے ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ تطوعاً تھا نہ کہ (سنة الأضحیہ) بقول ابن حجر اسکا بعد مخفی نہیں، اس سے جمہور نے استدلال کیا ہے کہ آدمی کی قربانی اس سے اور اس کے اہل خانہ سے کفایت کرے گی حنفیہ کی اس میں مخالف رائے ہے، لطاوی مدعی ہیں کہ یہ مخصوص یا منسوخ ہے مگر اس کی کوئی دلیل پیش نہیں کی، قرطبی کہتے ہیں منقول نہیں کہ نبی اکرم نے اپنی ہریوی کو کبھی قربانی کا حکم دیا ہو اگر ایسا ہوتا تو ضرور منقول ہوتا جیسے کئی دیگر جزئیات نقل کی گئی ہیں، اس کی تائید مالک، ابن ماجہ اور ترمذی کی جسے انہوں نے صحیح قرار دیا، عطاء بن یسار سے روایت میں ملتی ہے کہتے ہیں میں نے ابویوب سے پوچھا عہد نبوی میں قربانیاں کیسے ہوتی تھیں؟ کہا آدمی اپنی اور اپنے گھر

والوں کی طرف سے (مثلاً) بکری ذبح کرتا خود بھی کھاتے اور اوروں کو بھی کھلاتے۔

علامہ انور باب (الأضحية للمسافر) کے تحت کہتے ہیں یہ اس پر واجب نہیں، مصنف کا استدلال (ضحی) کے لفظ سے ہے مگر نہ بظاہر یہ ہدی (یعنی حج کی قربانی) تھی جیسا کہ محمد نے اپنی مؤطا میں اس کی تبیین کی۔

4 - باب مَا يُشْتَهَى مِنَ اللَّحْمِ يَوْمَ النَّحْرِ (قربانی کے دن گوشت کی اشتہاء)

یعنی جو عادت و عرف ہے کہ عید کے دن گوشت کے اکل سے التذاکر کیا جاتا ہے (گویا عید کے دنوں میں لذیذ کھانے بنانے کی مشروعیت ثابت کر رہے ہیں) اس آیت میں بھی اسی قسم کا اشارہ ہے: (لِيَذْكُرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) [الحجر: ۳۴]

5549 - حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُثَيْبٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ مَنْ كَانَ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلْيُعِدْ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هَذَا يَوْمٌ يُشْتَهَى فِيهِ اللَّحْمُ وَذَكَرَ جِيرَانَهُ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ شَاتِي لَحْمٍ فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ فَلَا أَذْرِي أَبْلَغْتَ الرُّخْصَةَ مَنْ سِوَاهُ أَمْ لَا ثُمَّ انْكَفَأَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- إِلَى كَبْشَيْنِ فَذَبَحَهُمَا وَقَامَ النَّاسُ إِلَى غَنِيمَةٍ فَتَوَزَّعُوا أَوْ قَالَ فَتَجَزَّعُوا (اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 954، 984، 5546، - 5561

صدقہ سے ابن فضل اور ابن علیہ سے اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم مراد ہیں۔ (فقام رجل) یہ ابو بردہ بن نيار تھے جیسا کہ براء کی حدیث میں ہے۔ (إن هذا يوم يشتهى الخ) مسلم کے ہاں داؤد بن ابو ہند عن شعبي کی روایت میں ہے کہ کہا: (إن هذا يوم اللحم فيه مكروه) ایک طریق میں ہے: (مقروم) سکون قاف کے ساتھ، عیاض لکھتے ہیں ہم نے مسلم میں فارسی اور ہجری کے طریق سے (مکروہ) اور عذری کے طریق سے (مقروم) روایت کیا ہے بعض نے اس روایت کو درست قرار دیا اور کہا اس کا معنی ہے کہ اس میں گوشت کی اشتہاء ہوتی ہے، کہا جاتا ہے: (قرمت إلى اللحم و قرمته إذا اشتهيت) تو یہ اس روایت کے موافق ہے جس میں ہے: (إن هذا يوم يشتهى فيه اللحم) عیاض کہتے ہیں ہمارے بعض شیوخ نے (اللحم فيه مكروه) میں حائے مفتوح کے ساتھ درست قرار دیا اور یہ اشتہائے لحم ہے معنی ترک ذبح و تقحیر اور گھر میں کسی گوشت کی عدم موجودی (حتی لیشتہوه مکروہ) کہتے ہیں مجھے استاذ ابو عبد اللہ بن سلیمان نے کہا اس کا معنی ہے: (ذَبَحُ مَا لَا يَجْزِي فِي الْأَضْحِيَةِ مِمَّا هُوَ لَحْمٌ) (یعنی ایسی چیز کا ذبح کرنا جو قربانی میں کفایت نہ کرے اس سے جو گوشت ہے) اور ابن عربی نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا یہاں روایت میں حائے ساکن کے ساتھ کہنا غلط ہے، یہ (لحم) حرکت (یعنی حائے متحرک) کے ساتھ ہے، کہا جاتا ہے: (لَحْمَ الرَّجُلِ وَ يَلْحَمُ) جب گوشت کی اشتہاء کرے، قرطبی انہم میں لکھتے ہیں بعض نے تکلف سے اس طریقہ سے پڑھا جو روایت صحیح نہیں یعنی حائے متحرک کے ساتھ، اس کا کوئی معنی نہیں اور یہ ایک کقول کہ مکروہ کا معنی ہے کہ وہ مخالف سنت ہے، کہتے ہیں یہ کلام سیاق حدیث میں عدم

تائل کا شاخسانہ ہے یہ تاویل اس لئے مناسب نہیں کیونکہ یہ کہنا مستقیم نہیں کہ یہ ایسا دن ہے جس میں لحم سنت کے مخالف ہے اور میں نے غلت کی تاکہ اہل خانہ کو کھلاؤں، کہتے ہیں اس روایت کی نسبت اقرب تکلف یہ کہ اس کا معنی ہے گوشت اس میں مکروہ التاخیر ہے تو تاخیر کا لفظ حذف کیا کیونکہ اس پر (عجلت) کے لفظ کی دلالت ہے، نووی کہتے ہیں حافظ ابو موسیٰ نے اس کا یہ معنی ذکر کیا کہ یہ ایسا دن ہے جس میں طلب لحم مکروہ و شاق ہے، کہتے ہیں یہ عمدہ معنی ہے بقول ابن حجر یعنی لوگوں مثلاً دوستوں اور پڑوسیوں سے اس کی طلب کرنا، تو انہوں نے پسند کیا کہ ان کے اہل خانہ اس امر کے محتاج نہ بنیں تو ذبح کر کے انہیں اس طلب سے مستغنی کر دیا، منصور عن شععی کی روایت میں جو العیدین میں گزری، یہ تھا: (و عرفت أن اليوم يوم أكل و شرف) تو چاہا کہ گھرانہ میں سب سے پہلے میری بکری ذبح ہو، میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ اس سے سابق الذکر دونوں روایتوں کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے اور یہ کہ لحم کو مستثنیٰ اور مکروہ کے ساتھ موصوف کرنے میں کوئی باہمی تناقض نہیں، یہ دراصل دو حیثیتیں ہیں تو اس حیثیت سے جو ذباح کی نسبت عادت ہے کہ نفس اس کی طرف متشوق ہوتا ہے تو یہ مستثنیٰ ہوا اور وہاں اس پر تو ارداء جمع کی حیثیت سے کہ کثیر ہو، وہ مملول ہو جاتا ہے تو کراہت کا اطلاق کیا اس لئے تو جہاں مستثنیٰ کے ساتھ وصف ذکر کیا وہاں مراد ابتدائے حال تھی اور جہاں اسے مکروہ کے ساتھ موصوف کیا وہاں انتہائے حال پیش نظر تھا اسی لئے ذبح کرنے میں جلدی کی تاکہ اہل و جیران کے ہاں پہلی صفت کی تحصیل کے ساتھ فائز ہوں، مسلم کی فراں عن شععی سے روایت میں ہے کہ میرے ماموں نے کہا یا رسول اللہ (قد نسکت عن ابن لی) (کہ میں نے اپنے بیٹے کی طرف سے قربان کیا) اسے باعث اشکال سمجھا گیا ہے میرے ظاہر یہ ہوا کہ انہوں نے اہل و جیران کی بابت ذکر کردہ مقصد کی وجہ سے ذبح کیا تو بیٹے کو خاص بالذکر کیا کیونکہ وہ ان کے ہاں اخص تھا تاکہ وہ دوسروں کی قربانیوں کی طرف تشوف سے مستغنی ہو سکے۔

(و ذکر جبرانہ) مسلم کی عاصم سے روایت میں ہے کہ میں نے اس لئے غلت کی تاکہ اہل، جیران اور محلّہ والوں کو کھلاؤں۔ (فلا أدري أبلغت الخ) حضرت براء کی حدیث میں ہے کہ یہ انہی کے ساتھ مختص تھا جیسا کہ چند ابواب کے بعد آئے گا وہیں اس بارے بحث ہوگی گویا حضرت انس اس کا سماع نہ کر پائے، ابن عون نے شععی سے حدیث براء اور ابن سیرین سے حدیث انس روایت کی ہے تو جب براء کی حدیث بیان کرتے اس جملہ: (و لن تجزئ عن أحد بعدك) پر وقف کرتے (یعنی یہاں تک بیان کرتے) اور جب حدیث انس بیان کرتے تو حضرت انس کا یہ قول بھی ذکر کرتے اور شائد انہوں نے اس کے ساتھ خصوصیت کو مستثقل سمجھا کیونکہ غیر ابی بردہ سے بھی اس کا ورود ثابت ہے، آگے اس کا بیان آ رہا ہے

(و قام الناس) یہاں یہی ہے اسی طرح باب (من ذبح قبل الصلاة أعاد) کی روایت میں، اس سے ابن تین نے تمسک کیا ہے کہ جو امام سے قبل ذبح کرے اس کی قربانی نہ ہوگی اس کی بحث آگے آتی ہے۔ (إلى غنیمه) مصغر ہے۔ (أو قال فتجزع عوها) راوی کو شک ہے، اول تو زلیع یعنی تفرقہ سے اور ثانی جزع بمعنی القطع سے ہے یعنی حصے تقسیم کر دو، یہ نہیں مراد کہ ذبح کے بعد اس کے حصے بخرے کر کے باہم تقسیم کر لئے بلکہ غنیمت کی تقسیم مراد ہے، قطعہ ہر چیز کے حصہ پر بولا جاتا ہے تو اس تقریر کے ساتھ معنی ایک ہی ہے اگر چہ ظاہر فی الاصل اختلاف ہے۔

5 - باب مَنْ قَالَ الْأَضْحَى يَوْمَ النَّحْرِ (صرف دسویں ذوالحجہ کے دن قربانی کرنے کے قائلین)

ابن نمیر کہتے ہیں اس کا اخذ یوم کی نحر کی طرف اضافت سے کیا جب فرمایا: (أليس يوم النحر؟) لام برائے جس ہے تو نحر نہ باقی رہا مگر اس دن میں، کہتے ہیں مذہب جماعت پر اس کا جواب یہ ہے کہ مراد نحر کامل ہے اور لام کثیر دفعہ برائے کمال استعمال کیا جاتا ہے جیسے فرمایا: (الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب) ابن حجر کہتے ہیں نحر کا یوم عاشر کے ساتھ اختصاص حمید بن عبد الرحمن، محمد بن سیرین اور داؤد ظاہری کا قول ہے، سعید بن جبیر اور ابو شعناء سے بھی یہی منقول ہے مگر وہ یہ بات منی کی بابت کہتے ہیں تو تین ایام بھی جائز ہیں، اس کے لئے عبد اللہ بن عمرو کی مرفوع حدیث سے تمسک کیا جانا ممکن ہے جس میں فرمایا: (أسرت بيوم الأضحى عيداً جعله الله لهذه الأمة) ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، قرطبی کہتے ہیں نحر کے پہلے دن کی طرف اضافت سے تمسک اس آیت کے مد نظر ضعیف ہے: (وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) [الحج: ۲۸] تو محتمل ہے کہ مراد چاروں ایام نحر ہوں (یعنی ۱۰ تا ۱۳ ذوالحجہ) یا تین دن مراد ہوں، ان میں سے ہر ایک دن کا خاص اسم ہے دسویں کو یوم الاضحی، گیارویں کو یوم القر، بارہویں کو یوم النفر الأول اور تیرہویں کو یوم النفر الثاني کہا جاتا ہے! ابن تین کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ یہ ایسا دن ہے کہ تمام اقطار میں اس میں قربانیاں کی جاتی ہیں بعض نے کہا مراد یہ کہ صرف اسی دن ہی قربانیاں ہوں، مالک کہتے ہیں دو دن اس کے بعد بھی ذبح کیا جاسکتا ہے شافعی نے جو تھے دن کا بھی اضافہ کیا، کہتے ہیں بعض کا قول ہے کہ دس ایام تک قربانی کی جاسکتی ہے، اسے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا، بعض نے آخر ماہ تک بھی کہا، یہ عمر بن عبد العزیز، ابوسلمہ بن عبد الرحمن اور سلیمان بن یبار وغیرہم کی طرف سے منسوب ہے ابن حزم کی بھی یہی رائے ہے ان کا تمسک اس امر سے ہے کہ تقیید میں کوئی نص وارد نہیں، انہوں نے ابن ابوشیبہ کی ابوسلمہ بن عبد الرحمن اور سلیمان بن یبار سے نقل کردہ روایت ذکر کی جو نبی اکرم سے یہی منقول کرتے ہیں، کہتے ہیں ان تک اس کی سند صحیح ہے لیکن یہ مرسل ہے تو مراسیل کو قابل حجت سمجھنے والوں پر لازم ہے کہ اسے اختیار کریں بقول ابن حجر اگلے باب میں ابو امامہ بن سہل سے اس بارے کچھ تفصیل آئے گی، مالک کے قول کی مثل ہی ثوری، ابوحنیفہ اور احمد نے کہا اور شافعی کی ہمنوائی اوزاعی نے کی، ابن بطل طاہوی کی تبع میں لکھتے ہیں صحابہ سے یہ دو اقوال ہی منقول ہیں، قتادہ سے یوم عاشر کے بعد چھ دن منقول ہے، جمہور کی حجت حضرت جبیر بن مطعم کی مرفوع روایت ہے جس میں ہے: (فجاء منى منحر و فى كل أيام التشريق نحر) (کہ منی کی سب جگہیں قربان گاہ ہیں اور سب ایام تشریق میں قربان ہے) اسے احمد نے تخریج کیا مگر سند میں انقطاع ہے دارقطنی نے اسے موصولاً نقل کیا ان کے رجال ثقات ہیں، اس امر پر اتفاق ہے کہ دن کی طرح رات میں کرنا بھی مشروع ہے صرف مالک اور احمد سے ایک قول اس کے مخالف ہے۔

5550 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الزَّمَانُ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلَاثٌ مُّتَوَالِيَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ

وَالْمُحَرَّمُ وَرَجَبُ مُضَرَ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ أَيْ شَهْرُ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ ذَا الْحِجَّةِ قُلْنَا بَلَى قَالَ أَيْ بَلَدٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ الْبَلَدَةُ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَإِنَّ يَوْمَ النَّحْرِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَأَغْرَضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ وَتَسْتَلْقُونَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي ضَلَالًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ أَلَا لِيُبْلِغَ الشَّاهِدَ الْغَائِبَ فَلَعَلَّ بَعْضٌ مَن يَبْلُغُهُ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى لَهُ مَن بَعْضٌ مَن سَمِعَهُ وَكَانَ مُحَمَّدٌ إِذَا ذَكَرَهُ قَالَ صَدَقَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- ثُمَّ قَالَ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۶۳۴) اطرافہ 67، 105، 1741، 3197، 4406، 4662، 7078، 7447

کتاب العلم، الحج اور تفسیر سورۃ البراءۃ میں اسکی شرح گزری ہے۔ (ثلاث متوالیات إلى قوله و رجب مضمر) یہی درست ہے یہ دو برسوں سے شمار کیا، بعض نے ایک برس سے شمار کیا تو محرم سے ابتدا کی لیکن اول الیق ہے کیونکہ متوالیات مذکور ہے (اور یہ تبھی ہوگا جب ذوالقعدہ سے ابتدا ہو) بعض نے شاذ طور پر رجب کو ساقط کر کے اس کے عوض شوال ذکر کیا یہ زعم کرتے ہوئے کہ اس طرح سب اشہر محرم متوالی ہو جائیں گے اور یہ کہ آیت: (فَيَسْأَلُكُمْ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) [التوبة: 20] سے یہی مراد ہے، یہ ابن تین نے نقل کیا۔

(قال و أحسبه) یہ ابن سیرین ہیں گویا انہیں اس لفظ میں شک تھا اور یہ دیگر کی روایت میں ثابت ہے۔ (أن يكون أوعى الخ) اکثر کے ہاں (أوعى) واؤ کے ساتھ ہی ہے اصل میں اور مستثنیٰ کے نسخوں میں (أرعى) ہے بعض شراح نے اسے رانج قرار دیا بقول صاحب المطالع یہ وہم ہے۔

6 باب الأضحى والمنحر بالمصلى (عید گاہ میں قربانی کرنا)

ابن بطال لکھتے ہیں مالک کے نزدیک امام کے لئے سنت یہی ہے، ابن وہب ان سے ناقل ہیں کہ ایسا اس لئے کہ کوئی اس سے قبل ذبح نہ کر دے مہلب نے زیادت کی تاکہ بالیقین سب عام لوگ اس کے بعد ہی قربانیاں ذبح کریں اور تاکہ اس سے صفت ذبح کا تعلم کریں۔

5551 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا عُيَيْدُ اللَّهِ عَنْ

نَافِعٌ قَالَ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَنْحَرُ فِي الْمَنْحَرِ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ يَغْنِي مَنَحَرُ النَّبِيِّ ﷺ
(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۶۲۱). اطرافہ 982، 1710، 1711، - 5552

5552 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ كَثِيرِ بْنِ فَرْقِدٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ
أَخْبَرَهُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَذْبَحُ وَيَنْحَرُ بِالْمُصَلَّى
اطرافہ 982، 1710، 1711، - 5551

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک عید گاہ میں ہی قربانی ذبح کرتے تھے۔

دو طرق کے ساتھ حدیث ابن عمر نقل کی ایک میں موقوف اور دوسری میں مرفوع ہے یہ نافع پر اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ مرفوع دال علی موقوف ہے کیونکہ موقوف میں ان کا قول کہ وہ مخر نبوی میں ذبح کرتے تھے اور اس سے ان کی مراد مصلیٰ (عید گاہ) ہے، حدیث مرفوع جس میں اس کی تصریح ہے، کی دلالت کی وجہ سے ہے بقول ابن تین یہ مالک کا مذہب ہے کہ امام عید گاہ میں سب کے سامنے قربانی ذبح کرے، ان کے بعض اصحاب مثلاً ابو مصعب نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا جو ایسا نہ کرے اسے امامت سے ہٹا دیا جائے، ابن عربی کہتے ہیں ابو حنیفہ اور مالک کہتے ہیں امام کے ذبح کرنے تک اگر وہ قربانی کر رہا ہے ذبح نہ کیا جائے، کہتے ہیں میں نے اس کی دلیل نہیں دیکھی۔

7 - باب فِي أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَقْرَيْنِ وَيَذْكُرُ سَمِينَيْنِ

(نبی پاک نے سینگوں والے دو فرہہ مینڈھے قربان کئے)

وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ سَمِعْتُ أَبَا أُمَامَةَ بْنَ سَهْلٍ قَالَ كُنَّا نُسَمِّنُ الْأَصْحَابَةَ بِالْمَدِينَةِ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يُسَمِّنُونَ
(ابو امامہ بن سہل کہتے ہیں ہم قربانیوں کو مدینہ میں خوب موٹا تازہ کرتے اور مسلمان بھی کرتے تھے)

کبش فحل ضأن (یعنی نر ضأن) کو کہتے ہیں چاہے کوئی سی بھی عمر ہو، اس کی ابتداء میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا: (إذا أنشئ) (یعنی جب سامنے اوپر نیچے کے دو دانت نکل آئیں) بعض نے کہا: (إذا أزعج) (یعنی چوگا ہو)۔ (و یذکر سمینین) اس کا ذکر شعبہ عن قتادہ کے طریق سے حضرت انس کی روایت میں ہے اسے ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں حجاج بن محمد عن شعبہ سے تخریج کیا بخاری نے اس باب میں شعبہ کا طریق تخریج کیا ہے مگر اس میں یہ لفظ مذکور نہیں اور شعبہ سے یہی محفوظ ہے، اس کا ایک اور طریق بھی ہے جسے مصنف عبد الرزاق میں ثوری عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل عن ابی سلمہ عن عائشہ یعن ابی ہریرہ نقل کیا اس میں ہے جب نبی اکرم قربانی کا ارادہ فرماتے (اشتری کبشین عظیمین سمینین أقرنین أملحين موجوءین) (یعنی آپ دو عظیم الجثہ، موٹے تازے، سینگوں والے، نیلگوں اور خصی مینڈھے خریدتے) ایک کو محمد ﷺ اور آل محمد اور دوسرے کو اپنی امت کے موحدین کی طرف سے ذبح فرماتے، اسے ابن ماجہ نے عبد الرزاق کے طریق سے تخریج کیا لیکن نسخہ میں (ثمینین) ہے (یعنی قیمتی) مگر اول اولیٰ ہے، ان کی سند میں مذکور ابن عقیل مختلف فیہ راوی ہے، اسناد میں بھی اختلاف کیا گیا تو زہیر بن محمد، شریک اور عبید اللہ بن عمرو نے ان سے علی بن حسین

عن ابی رافع ذکر کیا ثوری نے جیسے تم دیکھ رہے ہو ان کی مخالفت کی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس حدیث میں ان کے دو طرق ہوں حدیث ابو رافع سے ان کی روایت میں: (سمینین) نہیں، ابوداؤد نے ایک اور سند کے ساتھ حضرت جابر سے یہ عبارت نقل کی: (ذبح النبی ﷺ کبشین أقرنین أملحين موجوءین) خطابي کہتے ہیں موجوء یعنی (منزوع الأنشین) (یعنی سامنے کے دو دانت جس کے نکلے ہوئے ہوں یعنی دوندا) وجاء خضی کو کہتے ہیں اس سے قربانی کیلئے خضی جانور کا جواز ملا بعض اہل علم نے اس وجہ سے مکروہ سمجھا کہ یہ نقص عضو ہے لیکن یہ عیب نہیں کیونکہ خضی کرنے سے جانور کا گوشت عمدہ ہو جاتا ہے اور اس سے بدبو ختم ہو جاتی ہے، ابن عربی لکھتے ہیں حدیث ابی سعید یعنی جسے ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ضحیٰ بکبش فحل) یعنی کامل الخلق جس کے انشین بھی نہیں گرے تھے، تو (موجوءین) کی یہ روایت اس کا رد کرتی ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ محتمل ہے یہ دو الگ الگ واقعات ہوں۔ (و قال یحیی الخ) اسے ابو نعیم نے مستخرج میں (احمد بن حنبل عن عباد بن عوام أخبرنی یحیی) کے طریق سے موصول کیا، یہ انصاری ہیں اس میں ہے کہ مسلمان قربانیاں خرید کر انہیں خوب موٹا تازہ کرتے اور آخر ذی الحجہ میں ذبح کرتے، احمد کہتے ہیں یہ حدیث عجیب ہے ابن تین کہتے ہیں بعض مالکیہ قربانیوں کی تسمین (یعنی انہیں موٹا کرنا) مکروہ قرار دیتے ہیں تاکہ یہود سے تشبہ نہ ہو، قول ابوامامہ حق ہے یہ بات داؤدی نے کہی۔

5553 حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُضْحِي بِكَبْشَيْنِ وَأَنَا أَضْحِي بِكَبْشَيْنِ .

أطرافه 5554، 5558، 5564، 5565، 7399 -

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک دو مینڈھوں کی قربانی کیا کرتے تھے اور میں بھی یہی کرتا ہوں۔

(كان النبی ﷺ یضحی الخ) اس طریق میں اسی طرح ہے اس کے قائل حضرت انس ہیں نسائی نے اپنی روایت میں اس کی تیسیم کی، یہ روایت مختصر جبکہ بعد میں ذکر کردہ روایت ابی قلابہ مبین ہے لیکن اس میں یہ قول انس مزاد ہے کہ آپ ﷺ لاتباع دو مینڈھ قربان کرتے اس میں مداومت کا اشعار ہے تو اس سے تمسک کیا ان حضرات نے جو کہتے ہیں کہ قربانی میں ضآن افضل ہے۔ یہ حدیث بخاری کیا افراد میں سے ہے۔

5554 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ أَقْرَنَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ . تَابَعَهُ وَهُيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ . وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ وَحَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ (سابقہ) .

أطرافه 5553، 5558، 5564، 5565، 7399 -

(أملحين فذبحهما بیده) ملح جس میں سیاہ و سفید دونوں رنگ ہوں مگر سفیدی زیادہ ہو بعض نے اس سے مراد اغبر (یعنی میلا) قرار دیا یہ اصمعی کا قول ہے خطابي نے اضافہ کیا کہ ایسا سفید جس کی اون کے درمیان طبقات سود ہوں (یعنی سیاہ ٹکڑیاں) ابن اعرابی نے خالص سفید قرار دیا شافعیہ نے اس سے تمسک کرتے ہوئے اس کی قربانی افضل قرار دی بعض نے کہا وہ سفید

جس پر سرنخی غالب ہو بعض نے کہا جو سواد میں دیکھتا، کھاتا، چلتا اور بیٹھتا ہو یعنی یہ اعضاء سیاہ اور باقی جسم سفید ہو، اسے ماوردی نے حضرت عائشہ سے نقل کیا اور یہ غریب ہے شاید ان کی مراد اس حدیث سے ہے جو ان کے حوالے سے منقول ہے لیکن اس میں اَلح کا وصف موجود نہیں، آگے آ رہا ہے کہ مسلم نے اس کی تخریج کی، اگر یہ ثابت ہے تو شاید کسی ایک مرتبہ کا ذکر ہے اس صفت کے اختیار کرنے کی حکمت بارے اختلاف ہے، کہا گیا اس کے حسن منظر کی وجہ سے بعض نے کہا موٹا تازہ ہونے کے سبب، اس سے تعدد دنی الاضحیہ پر بھی استدلال کیا گیا ہے اسی سے شافعیہ نے کہا کہ سات بکریاں قربان کرنا ایک اونٹ ذبح کرنے سے افضل ہے کیونکہ اس طرح زیادہ خون بہے گا اور اس کے حساب سے ثواب بھی زیادہ ملے گا، جو متعدد قربانیاں کرنا چاہتا ہے اسے چاہئے کہ بغیل کرے، رویانی شافعی کے مطابق (زیادہ تعداد میں قربانیوں کو) ایامِ نحر پر متفرق کرنا مستحب ہے، نووی لکھتے ہیں اس طرح کرنا مساکین کے ساتھ زیادہ ہمدردی ہے لیکن یہ سنت کے خلاف ہے، یہی کہا مگر حدیث دال علی التنبیہ ہے (یعنی دو قربانیوں کے ذکر پر مشتمل ہے) اس سے لازم نہیں آتا کہ جو متعدد قربانیاں کرنا چاہتا ہے تو اس نے پہلے دن دو کی قربانی کی پھر بقیہ کو سارے ایامِ نحر پر متفرق کر دیا تو مخالف سنت ہوگا، حدیثِ ہذا سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نر کی قربانی بنسبت مادہ کے افضل ہے، یہ احمد کا قول ہے ان سے ایک قول اس کے برعکس بھی منقول ہے اس ضمن میں رافعی نے شافعی سے دو اقوال منقول کئے ایک ان کی ابو یطیٰ میں نص کے ساتھ ہے کہ نر افضل ہے کیونکہ اس کا گوشت اطیب ہوتا ہے اور یہی اصح ہے، دوسرا یہ کہ مادہ اولیٰ ہے رافعی کے بقول دراصل جزاء الصید کے مسئلہ میں تقویم کے ضمن میں یہ بات کہی جاتی ہے کیونکہ مادہ کی قیمت زیادہ ہوتی ہے تو نر کے فدیہ میں نہیں دی جاتی یا پھر مادہ سے ان کی مراد وہ جو ابھی ماں نہ بنی ہو، ابن عربی کہتے ہیں اصح یہ ہے کہ قربانیوں کے باب میں ذکر اناث سے افضل ہیں بعض نے برابر بھی کہا، اس سے اقرن کی قربانی کا استحباب ثابت ہوا اور یہ کہ (الأجم) سے وہ افضل ہے اس اتفاق کے ساتھ کہ اجم کی قربانی جائز ہے، اجم وہ جس کے سینگ نہ ہوں، ٹوٹے سینگ والے جانور کی بابت اختلاف ہے، اس سے خود قربانی کو ذبح کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا اسی طرح صفت و رنگ کے لحاظ سے عمدہ قربانیاں انتخاب کرنے کی مشروعیت بھی، ماوردی کہتے ہیں اگر حسن منظر کے ساتھ ساتھ گوشت بھی عمدہ ہو تو یہ افضل ہے اگر الگ الگ ہوں (یعنی ایک جانور دکنے میں اور دوسرا گوشت میں عمدہ ہے) تو اچھے گوشت والا حسن النظر سے اولیٰ ہے! اکثر شافعیہ کہتے ہیں سب سے افضل سفید پھر زرد پھر غبراء (نیلا) پھر بقاء (یعنی سفید و سیاہ) اور پھر سیاہ، حدیثِ انس کے بقیہ فوائد کا ذکر چند ابواب کے بعد ہوگا، ذبح بالید کی بحث بھی آگے آرہی ہے۔

(و قال إسماعیل الخ) یعنی ان دونوں نے ایوب کے شیخ کے ضمن میں عبد الوہاب ثقفی کی مخالفت کی انہوں نے بجائے ابو قلابہ کے محمد بن سیرین ذکر کیا، اسماعیل جو کہ ابن علیہ ہیں کی حدیث چار ابواب کے بعد ایک اور حدیث کے اثناء آئے گی، اس سے ان کی رائے یہ ظاہر ہوئی کہ دونوں طریق صحیح ہیں، اختلافِ سیاق بھی اسی پر دال ہے، حاتم بن وردان کی روایت کو مسلم نے تخریج کیا ہے۔ (تابعہ وھیب الخ) نسخہ ابو ذر میں یہی واقع ہے باقیوں نے وہیب کی متابعت کا ذکر اسماعیل اور حاتم کی روایتوں سے قبل کیا، یہی درست ہے کیونکہ وہیب ثقفی کے متابع ہیں، اسے اسماعیلی نے موصول کیا، ابن تین لکھتے ہیں اولاً (قال إسماعیل الخ) کہا اور ثانیاً: (تابعہ وھیب) کیونکہ قول علی سمیل المذکرہ استعمال کیا جاتا ہے جب کہ متابعت کی اصطلاح باقاعدہ نقل و اخذ کے ضمن میں مستعمل

ہے بقول ابن حجر اگر یہ اپنے اطلاق پر ہوتا تو بخاری اسماعیل کے طریق کی اصول میں تخریج نہ کرتے، تعلیقِ جازم مذاکرہ ہی میں منحصر نہیں بلکہ جو یہ بات کہتا ہے کہ بخاری قول کا لفظ صرف مذاکرہ ہی میں استعمال کرتے ہیں اس کا کوئی مستند نہیں۔

5555 حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ -
رضی اللہ عنہ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهُ غَنَمًا يَفْسِمُهَا عَلَى صَحَابَتِهِ ضَحَايَا فَبَقِيَ عَتُودٌ فَذَكَرَهُ
لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ ضَحَّ أَنْتَ بِهِ
(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 2300، 2500، 5547

یزید سے مراد ابن ابو حسیب ہیں کتاب الشرح کی روایت میں نسبت مذکور ہے۔ (اعطاء غنما) یہ ضآن و معز سے اعم ہے۔
(علی صحابہ) ممکن ہے ضمیر نبی کریم کی طرف راجع ہو جیسا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ عقبہ کے لئے ہو، بہر حال محتمل ہے کہ یہ غنم
آنجناب کی ملک ہو اور آپ نے تہر عا اس کی تقسیم کا حکم فرمایا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ مالِ فی سے ہو، قرطبی اسی طرف میلان رکھتے ہیں
جب شرح حدیث کے اثناء لکھا امام کو چاہئے کہ قربانی کی استطاعت نہ رکھنے والوں کو بیت المال سے قربانی کے جانور عطا کرے، ابن
بطل کہتے ہیں اگر انہیں اغنیاء کے درمیان تقسیم کیا تھا تو یہ مالِ فی تھا اور اگر صرف فقراء صحابہ کو دیا تھا تب یہ زکات سے تھا بخاری نے
کتاب الشرح میں اس کے لئے یہ ترجمہ قائم کیا تھا: (باب قسمة الغنم و العدل فیها) گویا وہ سمجھے کہ نبی اکرم نے حضرت عقبہ کو
تفصیل سمجھا دی تھی کہ ان میں سے ہر ایک کو کیا دیں آپ عادلانہ طور پر ہی کسی کو کوکیل مقرر کر سکتے تھے ورنہ ان کی صوابدید پر چھوڑا ہوتا تو
ان پر مشکل گزرتی کیونکہ غنم کی بابت تقسیم اجزاء تو ہوتی نہیں، جہاں تک عادلانہ تقسیم ہے تو وہ رد کی محتاج ہے کیونکہ بالکل برابری کی بنیاد
پر اس کی تقسیم بعید امر ہے بقول ابن حجر محتمل ہے کہ نبی اکرم نے یہ ان کی طرف سے قربانی دی ہو اور یہ تقسیم گوشت کی ہو رہی ہو تب
اجزاء کی تقسیم بھی رو بہ عمل ہوئی جیسا کہ چند ابواب قبل ابن منیر کے حوالے سے گزرا ہے۔

(فبقی عتود) عتود اولادِ معز میں سے ہے قوی اور مضبوط جو ایک برس کا ہو چکا ہو اس کی جمع اغنیدہ اور عتدان ہے کبھی
تاء وال میں مدغم کر دی جاتی اور عدان کہا جاتا ہے، ابن بطل کہتے ہیں عتود معز کا جذع ہے جو پانچ ماہ کا ہو، اس سے عقبہ کی دوسری
روایت میں مذکور قول کی تہمین مراد ہوتی ہے جس میں (جزعة) ہے اور یہ کہ وہ معز سے تھا، ابن جزم نے جزم کیا کہ عتود معز کے جذع
کو کہتے ہیں بعض شراح نے تعاقب کرتے ہوئے صاحبِ محکم کی کلام سے تمسک کیا کہ عتود (الجدی الذی استکشر) (یعنی بکری
کا وہ بچہ جس نے چارہ کھانا شروع کر دیا ہے) بعض نے کہا جو (بلغ السفاد) (یعنی جو مفتی کی عمر کو پہنچ جائے) بعض نے کہا: (الذی
أجذع) (یعنی جو جذع بن گیا)۔

(فقال ضح به أنت) بیہقی نے یحییٰ بن کبیر عن لیث سے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا: (و لا رخصة فیها
لأحد بعدك) آمدہ باب میں اضافہ کی یہ عبارت زیر بحث آئے گی، اس سے ایک ہی بکری کے ساتھ اجزاء اخیہ پر استدلال کیا گیا،
گویا مصنف کی اس ترجمہ کے تحت حدیث عقبہ نقل کرنے سے مراد اس امر پر استدلال ہے کہ یہ علی سبیل الوجوب نہیں بلکہ علی سبیل
الاختیار تھا، جس نے ایک بکری ذبح کی اس کے لئے کفایت ہے اور جس نے ایک زائد کی یہ اس کے لئے خیر ہے، افضل یہ ہے کہ قربانی

میں دو مینڈھے یکے بعد دیگرے قربان کئے جائیں، جس نے کثرتِ لحم مد نظر رکھا جیسے امام شافعی، اس نے افضل قربانی اونٹ کی پھر ضاکی پھر گائے کی قرار دی، ابن عربی کہتے ہیں مالکیہ میں سے اہلب سے شافعی کی موافقت کی ہے اور نبی اکرم کے فعل کے برابر کوئی شئی نہیں ہو سکتی لیکن ابن عمر کے قول کے ساتھ تمسک ممکن ہے یعنی جو کچھ ہی قبل گزرا کہ وہ عید گاہ ہی میں ذبح و نحر کرتے تھے تو یہ اونٹ وغیرہ کو بھی مشتمل ہے (کیونکہ نحر کا لفظ بھی استعمال کیا جو اونٹ ذبح کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے) کہتے ہیں لیکن یہ عموم ہے اور صریح کے ساتھ تمسک اولیٰ ہے جو کہ کلبش ہے، بقول ابن حجر بیہقی نے ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم مدینہ میں کبھی اونٹوں کی قربانی بھی دیتے اور جب اونٹ نہ پاتے تو مینڈھے کی دیتے، اگر یہ ثابت ہے تو اس موضع اختلاف میں نص ہوتی لیکن اس کی سند میں عبد اللہ بن نافع ہیں جن میں مقال ہے آگے حضرت عائشہ کی حدیث آرہی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے قربان کی، عروہ عن عائشہ کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک دفعہ مینڈھے ذبح کرتے ہوئے یہ دعا فرمائی: (بِسْمِ اللّٰهِ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ) اسے مسلم نے نقل کیا۔

8 باب قول النبی ﷺ لَا بِي بُرْدَةٌ ضَحَّ بِالْجَذَعِ مِنَ الْمَعَزِ وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(ایک دفعہ ابو بردہ کو ایک سال سے کم عمر جانور کو قربان کرنے کی خصوصی اجازت نبوی)

(ضح بالجذع) اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ روایت باب میں قول نبوی: (اذبحها) میں ضمیر جذع کی طرف راجع ہے کیونکہ صحابی نے کہا تھا: (إن عندی داجنا جذعة الخ)۔

5556 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ عَنْ عَامِرٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ ضَحَّى خَالٌ لِي يُقَالُ لَهُ أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَأْنُكَ شَأْنُ لَحْمٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عِنْدِي دَاجِنًا جَذَعَةً مِنَ الْمَعَزِ قَالَ اذْبَحْهَا وَلَنْ تَصْلَحَ لغيرِكَ ثُمَّ قَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا يَذْبَحُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ تَابَعَهُ عُبَيْدَةُ عَنِ الشَّعْبِيِّ وَإِبْرَاهِيمَ وَتَابَعَهُ وَكَيْعٌ عَنْ حُرَيْبٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ وَقَالَ عَاصِمٌ وَذَاوُدُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عِنْدِي عَنَاقُ لَبَنٍ وَقَالَ زُبَيْدٌ وَفِرَاسٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ عِنْدِي جَذَعَةٌ وَقَالَ أَبُو الْأَحْوَصِ حَدَّثَنَا مَنُصُورٌ عَنَاقُ جَذَعَةٌ وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ عَنَاقُ جَذَعٌ عَنَاقُ لَبَنٍ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ اطرافہ 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5557، 5560،

5563، 6673

مطرف سے ابن طریف اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔ (یقال له أبو بردة) الاضاحی کے شروع میں زبید عن شعبی کی روایت

میں: (بن نيار) بھی مذکور تھا ان کا نام ہائی اور دادا کا نام عمرو بن عبید تھا، بلوی اور حلفائے انصار میں سے تھے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن عمرو تھا اور بعض نے مالک بن ہبیرہ بتلایا، اول اصح ہے ابن مندہ نے جابر جعفی عن شععی عن براء سے نقل کیا کہ میرے ماموں کا نام قلیل تھا نبی اکرم نے بدل کر کثیر رکھ دیا ایک دفعہ فرمایا اے کثیر ہماری قربانی نماز (عیدین) کے بعد ہوتی ہے پھر یہی حدیث باب بطولہ ذکر کی، جابر ضعیف ہیں، ابو بردہ بیعت عقبہ اور بدر وغیرہ غزوات میں حاضر تھے ۴۲ھ تک زندہ رہے بعض نے ۴۵ھ کہا بخاری میں ان سے ایک حدیث مروی ہے جو الحمد وود میں آئے گی۔

(شاة لحم) یعنی اسکی حیثیت قربانی کی نہیں، (شاة لحم) کی ترکیب میں اشکال ظاہر کیا گیا یہ اس لئے کہ اضافت دو اقسام کی ہوتی ہے معنوی اور لفظی، معنوی یا تو بتقدیر (من) ہوگی جیسے (خاتم حديد) (اصل میں ہے: خاتم من حديد) یا مقدر باللام ہوگی جیسے (غلام زيد) یا (فنی) مقدر ہوگا جیسے: (ضرب اليوم) یہ اصل میں ہے: (ضرب فی اليوم) اور یا لفظی ہوگی جو صفت ہوتی ہے اپنے معمول کی طرف مضاف جیسے (ضارب زيد) اور (حسن الوجہ) اور (شاة لحم) میں ان مذکورہ پانچ اقسام میں سے کچھ موجود نہیں، فاکہی کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ابو بردہ نے جب خیال کیا کہ ان کی بکری (شاة اضحیہ) ہے تو نبی اکرم نے جواب میں بجائے (شاة غیر اضحیہ) کہنے کے (شاة لحم) کہا۔

(ان عندی داجنا) داجن گھر میں پالی جانے والی ہر عمر کی بکری وغیرہ کو کہتے ہیں تو جب یہ لفظ اسم علم کی حیثیت اختیار کر گیا اور اس سے وصف مضاعف ہوا تو اس میں مذکر و مؤنث برابر ہوئے، جزء کی بابت ذکر ہو چکا، اس روایت میں یہ بھی بیان ہوا کہ وہ معز سے تھا، ایک اور روایت میں جس کا آگے بیان آئے گا، ہے: (فلان عندنا غناقاً) ایک میں ہے: (غناق لبن) غناق اہل لغت کے نزدیک اولاد معز کے مؤنث کو کہتے ہیں داؤدی کا یہ زعم صحیح نہیں کہ غناق وہ جو حاملہ ہونے کی عمر کو ہو اور یہ کہ وہ نر اور مادہ دونوں پر بولا جاتا ہے اور (لبن) کا لفظ اس کے مؤنث ہونے کو مشعر ہے، ابن تین کے بقول انہوں نے نقل لغت اور تاویل حدیث میں غلطی کی کیونکہ (غناق لبن) کا معنی ہے کہ کم عمر ہے اور ابھی والدہ کا دودھ پیتا ہے، طبرانی کے ہاں سہل بن ابوشمہ کے طریق سے ہے کہ ابو بردہ نے سحر کے وقت اپنی قربانی ذبح کر ڈالی نبی پاک سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا قربانی وہی جو نماز (عید) کے بعد ذبح کی جائے بقول ابن حجر اس کا ذکر آگے آئے گا جہاں مصنف نے اس روایت کے عقب میں تعاقب کا ذکر کیا ہے ایک اور روایت میں ہے کہ ابو بردہ نے جذع کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی کہا تھا: (ہی أحب الی من شاتین) مسلم کی روایت میں ہے: (من شاتنی لحم) یعنی خوب موٹی تازی ہے، یہ اس لحاظ سے اشکال کا باعث ہے کہ آزاد کرانے کے ضمن میں ذکر کیا گیا کہ دوفس آزاد کرانا ایک نفس کی آزادی سے بہتر ہے، جوابا کہا گیا قربانی اور عتق میں فرق ہے قربانی میں اصول یہ ہے کہ کثرت لحم مطلوب ہے لہذا ایک موٹی تازی دو نحیف و کمزور سے بہتر ہوگی عتق میں تو فقط تقریب الی اللہ مطلوب ہے لہذا تعداد میں کثرت کا اعتبار ہے ہاں اگر کوئی ایک ایسا ہے جس کے اوصاف اسے دوسروں سے ممتاز کرتے ہیں مثلاً عالم ہے یا دیگر انواع فضل سے آراستہ ہے تو بمقابلہ دو (مثلاً) اسے آزاد کرانا بہتر رہے گا، باب کی آخری روایت میں ہے: (وہی خیر من مسنة) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا منہ وہ جس کے للبدل دانت گر چکے ہوں اہل لغت کہتے ہیں: (المسن الشنی الذی یلقی سنہ) ذات الخف جو چھٹے اور ذات الظلف والخاص جو تیسرے سال میں

ہو، ابن فارس کہتے ہیں جب ولدِ شاة تیسرے سال میں داخل ہو تو وہ من اور شی کہلاتا ہے۔

(قال اذبحها ولا تصلح لغیرک) آگے باب (من ذبح قبل الإمام) میں فراس کی روایت میں ہے کہ انہوں نے پوچھا: (أَذْبَحُهَا؟) قال نعم ثُمَّ لَا تَجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (وَلَنْ تَجْزِي الْخ) آگے ابو جحیفہ عن براء کے ہاں بھی یہی ہے، سہل بن ابو حمزہ کی روایت میں ہے: (وَلَيْسَتْ فِيهَا رَخْصَةٌ لِأَحَدٍ بَعْدَكَ)، تجزئ تاء کی زبر کے ساتھ بغیر حمزہ کے ہے اکی (تَقْضِي)، کہا جاتا ہے: (جَزَى عَنِ فُلَانٍ أَى قَضَى) اسی سے ہے: (لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ) [البقرة: ۴۸] أَى لَا تَقْضِي عَنْهَا، بقول ابن بری فقہاء کہتے ہیں (لَا تَجْزِي) تائے مضموم اور حمزہ کے ساتھ موضع (لَا تَقْضِي) میں ہے (یعنی اس کے ہم معنی) اور درست زبر اور غیر مہموز ہے، کہتے ہیں لیکن پیش اور حمزہ بھی جائز ہے بمعنی الکفایۃ، کہا جاتا ہے: (أَجْزَأُ عَنْكَ) صاحب الاساس کے مطابق بنی تمیم کہتے ہیں: (الْبَدَنَةُ تُجْزَى عَنْ سَبْعَةٍ) یعنی تائے مضموم کے ساتھ جبکہ اہل حجاز تاء پر زبر پڑھتے ہیں، اس آیت: (لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً) میں دونوں قراءات ہیں اسی سے ان حضرات کا رد و تعقب ہے جو اول کی پیش کے منع پر اتفاق کا دعویٰ کرتے ہیں

حدیث سے جذع معز کی قربانی کا حضرت ابو بردہ کے لئے مجزی ہونا ثابت ہوا لیکن متعدد احادیث میں بعض دیگر صحابہ کیلئے بھی اس کی نظیر ثابت ہے، عقبہ کی حدیث میں جیسا کہ گزرا، تھا: (وَلَا رَخْصَةٌ لِأَحَدٍ بَعْدَكَ) بیہقی کہتے ہیں اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو حضرت عقبہ کو بھی وہی رخصت ملی جو حضرت ابو بردہ کو دی تھی بقول ابن حجر یہ کہنا محل نظر ہے کیونکہ ہر دو میں صیغہ عموم ہے تو جو بھی دوسرے پر مقدم ہے وہ دوسرے کیلئے اس کے انتقائے وقوع کو مقتضی ہے، زیادہ موزوں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایک ہی وقت میں دونوں کو رخصت عطا کی تھی یا (اگر ایک کا قصہ پہلے تھا) اول کی خصوصیت دوسرے کیلئے ثبوت خصوصیت سے منسوخ ہوئی اور اس سے کوئی مانع نہیں کیونکہ سیاق میں (غیرہ) کیلئے صریحاً استمرار منع واقع نہیں (یہ کہنا بھی محتمل ہے بلکہ شاید یقینی ہے کہ انہیں عطا کی گئی یہ رخصت صرف اسی ایک مرتبہ کے لئے تھی) ابن تین اور ان کی تبع میں قرطبی بھی، اس اشکال سے منفصل ہوئے اس احتمال کا اظہار کر کے کہ ممکن ہے یہ عتود کبیر السن ہو اس طور کہ مجزی ہو لیکن یہ بات اس بنا پر کہی کہ اس کے آخر کی یہ زیادت ان کے لئے واقع نہیں ہوئی، اس کے وجود کے ساتھ ان کی مراد پوری نہیں ہوتی پھر یہ عتود کی تعریف میں کہے اہل لغت کے قول سے بھی متصادم ہے! بعض متاخرین نے ابن تین کی اس کلام سے تمسک کرتے ہوئے اس زیادت کو ضعیف قرار دیا، یہ جید نہیں کہ یہ مخرج صحیح سے منقول ہے بیہقی کے ہاں یہ عبد اللہ بوشنجی کے حوالے سے ہے جو حافظ، فقہ اور تمام فنون کے کبار ائمہ میں سے ہیں انہوں نے یحییٰ بن بکر عن لیث سے اسی سند کے ساتھ اس کی روایت کی جس کے ساتھ بخاری نے خر تاج کیا ہے لیکن میں نے اس حدیث کو الحقیق للجزئی میں عبید بن عبد الواحد اور احمد بن ملحان کے طریق سے دیکھا ہے دونوں یحییٰ بن بکر سے اس کے راوی ہیں اور یہ زیادت موجود نہیں تو اسی باعث بیہقی نے کہا اگر یہ زیادت محفوظ ہے، گویا جب انہوں نے تقرّ دلاحظہ کیا تو ڈرے کہ اس کے راوی کے ہاں حدیث میں حدیث نہ داخل ہوگئی ہو، بعض کی کلام میں واقع ہے کہ یہ چار یا پانچ حضرات صحابہ ہیں جن کیلئے یہی رخصت ثابت ہے انہوں نے تطبیق دینا مشکل خیال کیا حالانکہ یہ مشکل نہیں کہ وہ احادیث جو اس ضمن میں وارد ہیں ان میں تصریح بالشی نہیں ماسوائے صحیحین میں مذکور قصہ ابو بردہ کے، اسی طرح بیہقی کا نقل کردہ قصہ حضرت عقبہ

بقیہ کے ذیل میں، ابو داؤد اور احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، زید بن خالد سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں (عتودا جذعا) عطا کیا اور فرمایا اس کی قربانی کر دو، میں نے کہا یہ تو جذع ہے کیا اس کی قربانی دوں؟ فرمایا ہاں ذبح کر دو تو میں نے قربانی کے بطور ذبح کر دیا، سیاق احمد کا ہے صحیح ابن حبان اور ابن ماجہ میں عباد بن تمیم کے طریق سے (عن عویمر بن اشقر) ہے کہ انہوں نے عید کے روز نماز کیلئے جانے سے قبل ہی اپنی قربانی ذبح کر لی نبی اکرم نے انہیں حکم دیا کہ اب قربانی کا اعادہ کرو، طبرانی کی اوسط میں ابن عباس کی حدیث سے ہے کہ نبی اکرم نے حضرت سعد بن ابی وقاص کو معزز میں سے ایک جذع دیا اور حکم دیا کہ اس کی قربانی کر دو، اسے حاکم نے حضرت عائشہ سے تخریج کیا اور اس کی سند ضعیف ہے ابویعلیٰ اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ یہ ضآن سے جذع مہرول (یعنی کمزور) اور یہ معزز سے جذع سمین (یعنی موٹا) ہے اور وہ اس سے بہتر ہے کیا اس کی قربانی کر دوں؟ فرمایا کر دو: (فَإِنَّ لِلَّهِ الْخَيْرَ) اس کی سند میں بھی ضعف ہے، حق یہ ہے کہ ان احادیث اور ابو بردہ و عقبہ کی حدیثوں مابین کوئی منافات نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ ابتدائے امر میں ایسا ہو (کہ جذع کی قربانی بھی جائز تھی) پھر شرع نے قرار دیا کہ جذع من المعز کی قربانی نہ ہوگی اور ابو بردہ و عقبہ اس میں رخصت کے ساتھ مختص ہوئے، میں یہ اس لئے کہہ رہا ہوں کیونکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صحابہ کرام بھی اس میں ابو بردہ اور عقبہ کے مشارک ہیں، مشارکت مطلق اجزاء میں واقع ہے نہ کہ منع الغیر کی خصوصیت میں، بعض نے عویمر بن اشقر کو انہی دو کے ساتھ شامل قرار دیا حالانکہ ان کی حدیث میں صرف مطلق اعادہ کا ذکر ہے کیونکہ انہوں نے بھی نماز سے قبل ذبح کر لیا تھا

ابن ماجہ نے جو ابو زید انصاری سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک انصاری صحابی سے فرمایا: (ادبھما ولن تجزى جزءاً عن أحد بعدك) تو بظاہر یہ ابو بردہ تھے کیونکہ وہ انصاری ہیں اسی طرح جو ابویعلیٰ اور طبرانی نے ابو جحیفہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے نماز سے قبل ذبح کر لیا تو نبی اکرم نے فرمایا: (لا تجزى عنك) انہوں نے عرض کی میرے پاس جذع ہے؟ فرمایا: (تجزى عنك ولا تجزى بعد) تو کسی کیلئے اجزاء اور غیر سے اس کی نفی ماسوائے ابو بردہ و عقبہ کے ثابت نہیں، اگر میری سابق الذکر تطبیق معتذر لگے تو (پھر ترجیح کی راہ اختیار کرنا ہوگی) ابو بردہ کی حدیث مخرجاً اصح ہے، فاکہی کہتے ہیں ابو بردہ کے اس حکم کے ساتھ اختصاص کو مد نظر رکھنا اور اس کی حکمت کو آشکارا کرنا چاہئے، جو ابابا کہا گیا کہ ماوردی نے کہا ہے کہ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ یہ استقرار شرع سے قبل کا واقعہ ہے لہذا مستثنیٰ ہے، دوم یہ کہ ان کی طاعت اور خلوص نیت کے مد نظر انہیں دوسروں سے ممتاز کیا، بقول ابن حجر احوال محل نظر ہے کیونکہ اگر یہ سابق ہے تو غیر کیلئے اس کا وقوع ممتنع ہے اس تصریح کے باوصف کہ غیر کیلئے اس کا عدم اجزاء ہے اور فرض یہ کرنا ہے کہ کئی اور کیلئے بھی ثبوت اجزاء ہے جیسا کہ گزرا،

حدیث سے ثابت ہوا کہ جذع من المعز کی قربانی جائز نہیں یہی جمہور کا قول ہے عطاء اور ان کے صاحب (یعنی شاگرد) اوزاعی سے مطلقاً جواز منقول ہے شافعیہ سے ایک قول بھی یہی ہے اسے رافعی نے نقل کیا بقول نووی یہ شاذ اور غلط ہے عیاض نے غرابت سے کام لیا جب اس کے عدم اجزاء پر اجماع کا دعویٰ کیا، ایک قول یہ ہے کہ اجزاء مصادر للنقص ہے لیکن محتمل ہے کہ اس کے قائل نے اسے اس امر کے ساتھ مقید کیا ہو کہ جو اس کے سوا کوئی اور قربانی نہیں پاتا، تو اس میں غیر ماذون سے نفی اجزاء کا معنی واجد پر محمول ہوگا،

جہاں تک جذع من الضان ہے تو ترمذی کہتے ہیں صحابہ اور دوسرے اہل علم کے ہاں اسی پر عمل ہے لیکن دیگر نے حضرات عمر اور زہری سے نقل کیا کہ مطلقاً ہی جذع کی قربانی جائز نہیں خواہ ضان سے ہو یا دیگر سے، ابن منذر نے بھی الاشراف میں اسے ابن عمر سے نقل کیا اور یہی ابن جزم نے لکھا اور اسے سلف کی ایک جماعت کی طرف منسوب کہا اور اسے جائز کہنے والوں کے رد میں اطناب سے کام لیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس صورتحال کے ساتھ مفید ہو کہ اس کے سوا قربانی نہیں پاتا، اس میں حضرت جابر کی صحیح مرفوع حدیث ہے کہ نہ قربانی کرو مگر منہ کی الا یہ کہ تم پر اس کا حصول دشوار ہو تب (جذعة من الضان) کی قربانی کر سکتے ہو، اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی وغیرہم نے نقل کیا لیکن نووی نے جمہور سے نقل کیا کہ انہوں نے اسے افضل پر محمول کیا ہے، تقدیر یہ ہے کہ تمہارے لئے مستحب یہ ہے کہ نہ ذبح کرو مگر منہ کو پس اگر عاجز رہو تو جذعة من الضان کی قربانی کر سکتے ہو، کہتے ہیں اس میں یہ تصریح نہیں کہ ضان سے جذع منع ہے اور یہ کہ وہ غیر مجزی ہے، کہتے ہیں امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ اس حدیث کا ظاہری معنی مراد نہیں کیونکہ جمہور جذع ضان کو جائز قرار دیتے ہیں اس میں چاہے اس کا غیر موجود ہو یا نہ ہو، ابن عمر اور زہری اس کا غیر ہو یا نہ ہو، اسے منع قرار دیتے تھے (لہذا اس کی تاویل متعین ہوئی) بقول ابن حجر جمہور کے لئے سابق الذکر احادیث دلیل ہیں اسی طرح ام ہلال بنت ہلال عن ایہا کی مرفوع حدیث جس میں ہے: (يجوز الجذع من الضان أضحیة) (یعنی ضان کے جذع کی قربانی جائز ہے) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اسی طرح بنی سلیم کے ایک شخص حضرت مجاشع کی روایت، کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا جذع (یوفی ما یوفی منہ الشئی) (یعنی وہ کفایت کرے گا جو دندا کرے گا) اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے تخریج کیا نسائی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ اس کی تخریج کی لیکن صحابی کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے ہاں واقع ہے کہ یہ بنی مزینہ کے تھے اس طرح معاذ بن عبد اللہ کی عقبہ بن عامر سے روایت کہتے ہیں ہم نے نبی اکرم کے ہمراہ جذع من الضان کی قربانی دی اسے نسائی نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا انہی میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت بھی ہے کہ: (نعمت الأضحیة من الضان) اسے ترمذی نے نقل کیا مگر اس کی سند میں ضعف ہے

جذع من الضان کی قربانی جائز قرار دینے والے یعنی جمہور اس کی عمر کے بارہ میں اختلاف آراء کا شکار ہیں ایک قول یہ ہے کہ جس کا ایک سال مکمل ہو چکا اور دوسرے میں وہ داخل ہوا، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح اور اہل لغت کے ہاں یہی اشرہ ہے حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں جو نصف برس کا ہو چکا ہو، سوم یہ کہ سات ماہ کا ہو، صاحب ہدایہ نے اسے زعفرانی حنفی سے نقل کیا، ترمذی نے وکیع سے چھ یا سات ماہ نقل کیا، پانچواں یہ کہ اگر دو جوان بکروں/بکریوں کے مابین پیدا ہوا تو نصف برس اور اگر بوڑھوں کے مابین پیدا ہوا (یعنی ایک وقفہ کے بعد اس کی پیدائش ہوئی ہو) تو آٹھ ماہ کا ہو، چھٹا یہ کہ دس ماہ کا ہو اور ساتواں یہ کہ اس کی قربانی نہ لگے گی حتیٰ کہ بھاری بھر کم (عظیم) ہو، اسے ابن عربی نے نقل کیا اور اسے باطل مذہب قرار دیا، یہی کہا حالانکہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ اگر اتنا بھاری اور بڑا لگتا ہو کہ اگر ثنات (دوندھے جانور) کے درمیان کھڑا کیا جائے تو دیکھنے والے کو دور سے ایک جیسا لگے تو قربانی کے لئے جائز ہے، شافعیہ میں سے عبادی کہتے ہیں اگر سال کا ہونے سے قبل أجدع ہو یعنی اس کے دانت گر گئے تو جائز ہے جیسا کہ اس صورت بھی کہ سال کا ہو گیا مگر ابھی دانت نہیں گرے، اس کی مثال بلوغت کی سی ہے کہ یا تو بالسن یا بالاحکام، بغوی نے بھی یہی کہا کہ جذع وہ جو سال کا ہو چکا ہو یا پھر سال کا ہونے سے قبل ہی جذع ہوا ہو (یعنی دانت گر گئے ہوں یعنی دوندھا ہو چکا ہو)۔

(و أصاب سنة المسلمين) یعنی ان کا طریقہ، اس روایت میں یہی ہے کہ یہ کلام قصہ ابو بردہ کے بعد واقع ہے مگر اکثر روایات میں جیسا کہ آگے زبید عن شععی کی روایت میں ذکر ہوگا کہ یہ نبی اکرم کی کلام ہے جو نماز عید کے بعد خطبہ میں کہی اور ابو بردہ سے آپ کا مکالمہ اس سے قبل تھا، یہی معتد ہے، العیدین کی منصور عن شععی سے روایت میں بھی یہی ترتیب گزری، اس بارے بیان حکم آگے باب (من ذبح قبل الصلاة أعاد) میں آرہا ہے اس سے استدلال ہوا ہے کہ جس نے قربانی کا التزام کیا اور اسے فاسد کر بیٹھا اب اس کے ذمہ واجب ہے کہ قربانی دے، طحاوی نے رد کرتے ہوئے لکھا اگر ایسا ہوتا تو پہلی کی قیمت سے متعرض ہوتے کہ اسی جیسی دیں تو جب اس کا اعتبار نہیں کیا تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ اعادہ کا یہ حکم برائے ندب تھا، اس میں صرف قربانی میں لگ جانے والے جانور کا بیان ہے نہ کہ وجوب اعادہ کا،

حدیث ہذا سے کئی دیگر فوائد بھی مستنبط ہیں مثلاً یہ کہ احکام میں مرجع صرف نبی اکرم ہی کی ذات اقدس ہے اور آپ ہی کو اختیار ہے کہ امت کے کسی فرد کو کسی مسئلہ میں کوئی رخصت عنایت فرمادیں اور دوسروں کو منع کریں اگرچہ یہ کسی عذر کے بغیر ہی ہو اور یہ کہ کسی ایک سے آپ کا خطاب سب مکلفین کو خطاب باور ہوگا الا یہ کہ کوئی دلیل خصوصیت ظاہر ہو کیونکہ سیاق سے مترشح ہے کہ ابو بردہ سے آپ کا کہنا کہ تم اس یعنی جذع کی قربانی کرو اگر اس سے خصوصیت سمجھی جاسکتی تو بعد میں یہ کہنے (ولن تجزى عن أحد بعدك) کی ضرورت نہ ہوتی، یہ بھی محتمل ہے کہ اس (کلام) کا فائدہ حکم مذکور میں غیر کے ان کے ساتھ الحاق کا قطع ہونہ کہ یہ مجرد لفظ سے ماخوذ ہے اور وہ قوی ہے، آپ کے قول: (اذبح مكانها أخرى) اور ایک روایت میں: (أعد نسكاً) اور ایک میں: (صَحَّ بَهَا) ہے اور دیگر کئی کلمات جو قربانی کے حکم کے ساتھ مصرح ہیں، سے وجوب اضحیہ پر استدلال کیا گیا ہے قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس میں اس کے لئے کوئی حجت نہیں اصل مقصود قربانی کی کیفیت مشروعت کا بیان ہے ان کے لئے جو قربانی کرنا چاہیں یا جو غلطی یا جہالت سے غیر مشروع طریقہ سے کر بیٹھے ہوں تو آپ نے تدارک کی ایک راہ بتلائی یہی آپ کے قول: (لا تجزى عن أحد بعدك) کا معنی ہے یعنی اس کی قربانی کرنے والے کے لئے مقصود قربت یا ثواب حاصل نہ ہوگا جیسا کہ نقلی نماز کی بابت کہا جاتا ہے کہ مجزی نہیں مگر طہارت اور ستر عورتہ کے ساتھ، کہتے ہیں بعض نے وجوب کے لئے یہ استدلال کیا کہ قربانی کرنا حضرت ابراہیم کی شریعت سے ہے اور ہمیں ان کی اتباع کا حکم ہے مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ ہم اس کے موجب کا کہتے ہیں، انہیں پہلے تو یہ ثابت کرنا چاہئے کہ حضرت ابراہیم کی شریعت میں قربانی واجب تھی اور اس کے علم کی کوئی سبیل نہیں! قصہ ذبح میں اس لئے کوئی دلالت نہیں کہ اس میں خصوصیت ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خطبہ عید الاضحیٰ میں امام لوگوں کو قربانی کے مسائل سے آگاہی دے، یہ بھی ثبوت ملا کہ ایک پورے کنبہ کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کافی ہے جہور کا یہی قول ہے جیسا کہ گزرا، ابو حنیفہ اور ثوری سے کراہت منقول ہے بقول خطابی جائز نہیں کہ ایک بکری دو کی طرف سے قربان کی جائے، باب (من ذبح ضحیہ غیرہ) کے تحت منقول حدیث عائشہ کے مدلول کے نسخ کا ادعاء کیا، تعاقب کیا گیا کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا، ابن ابی جرہ کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگرچہ کوئی عمل کتنی ہی حسن نیت سے کیا جائے جب تک شریعت کے طریقہ کے مطابق نہ ہوگا، صحیح تسلیم نہ ہوگا، عید کے دن غیر قربانی کا گوشت کھانے کا جواز بھی ثابت ہوا کیونکہ آپ نے فرمایا: (إنما هو لحم قدَّمه لنا لله) اللہ تعالیٰ کا کرم اور مہربانی بھی عیاں ہے کہ باوجود اس امر کہ لوگوں کو

گوشت کی اتنی اشتہاء اور ضرورت کا امتناع ہے مگر اس عمل میں ان کے لئے ثواب رکھا پھر جس نے قربانی کے گوشت کو تقسیم کیا اسے تو ثواب ملے گا اور جس نے نہ کیا اسے کوئی گناہ نہیں۔

(تابعہ عبیدۃ الخ) عبیدہ سے مراد ابن مغتبہ ضعی ہیں ابراہیم سے مراد نخعی ہیں یہ ان کے طریق سے منقطع ہے، عبیدہ کا ذکر صرف اسی ایک جگہ ہے، بخاری سے مراد ابن ابی مطر عمرو اسدی کوئی ہیں ان کا بھی بخاری میں صرف اسی جگہ ذکر ہے اسے ابوالشیخ نے کتاب الاضاحی میں سہل بن عثمان عسکری عن کعب عن حرث عن شععی عن براء موصول کیا کہتے ہیں: (إن خاله سأل) آگے یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے: (و عندی جذعة من المعز أوفی منها) اس میں دارقطنی کا تعقب ہے جو افراد میں لکھتے ہیں کہ عبید اللہ بن موسیٰ حرث سے روایت میں متفرد ہیں انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (قال فعندی جذعة معز سمینة)۔

(و قال عاصم الخ) عاصم جو ابن سلیمان احوں ہیں، کی یہ روایت مسلم نے تخریج کی، داؤد جو ابن ابی ہند ہیں، کی روایت بھی مسلم نے نقل کی۔ (و قال زبید الخ) زبید کی روایت اسی کتاب الاضاحی کے اوائل میں گزری، فراس جو ابن یحییٰ ہیں، کی روایت بخاری کے باب (من ذبح قبل الصلاة أعاد) میں موصول ہے۔ (و قال أبو الأحوص عناق جذعة) دونوں لفظ منون ہیں، منصور جو ابن معتمر ہیں کی روایت العیدین میں منقول ہے۔ (و قال ابن عون) یہ عبد اللہ ہیں۔ (عناق جذع الخ) یعنی شععی سے ان کی روایت میں یہ دونوں تراکیب مذکور ہیں عاصم اور ان کے متابعین کی نقل کردہ ترکیب اور منصور اور ان کے متابعین کی نقل کردہ ترکیب! بخاری نے ابن عون کی یہ روایت کتاب الایمان والذور میں معاذ بن معاذ عنہ کے حوالے سے نقل کی ہے۔

5557 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ ذَبَحَ أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَيْدِلْهَا قَالَ لَيْسَ عِنْدِي إِلَّا جَذَعَةٌ - قَالَ شُعْبَةُ وَأُحْسِبُهُ قَالَ هِيَ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّةٍ قَالَ اجْعَلْهَا مَكَانَهَا وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(سابقہ)۔ اطرافہ 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5560، 5563، 6673

5557 - وَقَالَ حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ عَنْ أُيُوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ عَنَاقِ جَذَعَةٌ

(عن سلمة) یہ ابن کھیل ہیں، احمد نے محمد بن جعفر سے اسی سند کے ساتھ اپنی روایت میں نسبت ذکر کی ہے ابو جحیفہ مشہور صحابی ہیں۔ (و أحسبه قال الخ) ابو عامر عقدی عن شعبہ کی مسلم کے ہاں روایت میں بغیر شک کے: (ہی خیر میں مسنة) ہے۔ (اجعلها مكانها) یعنی ذبح کر دو، وجوب قربانی کے مدین نے اس سے تمسک کیا لیکن اس میں کوئی دلالت نہیں کیونکہ اگرچہ ظاہر الامر میں یہ وجوب ہی ہے مگر پہلی قربانی کا خراب ہو جانا مقتضی ہے کہ اعادہ کا یہ حکم تحصیل مقصود کے لئے تھا، یہ اس امر سے اعم ہے کہ واجب ہو یا مندوب، شافعی کہتے ہیں محتمل ہے کہ اعادہ کا یہ حکم وجوبی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ اشارہ دینے کے لئے کہ نماز سے قبل تضحیہ کرنا قربانی نہیں تو اعادہ کا حکم دیا تاکہ قربانی کرنے والوں میں شمار ہوں جب یہ احتمال ہے تو عدم وجوب پر دالت ہم نے اس سلسلہ کی

مرفوع حدیث میں پائی جس کے الفاظ ہیں: (إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ فَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ) تو اگر قربانی کرنا واجب ہوتا تو ارادہ کا ذکر نہ کیا جاتا، وجوب کے قائلین نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ارادہ پر معلق کرنا قول بالوجوب کے لئے مانع نہیں، یہ ایسے ہی جیسے کہا گیا جو حج کا ارادہ کرے زاد ہمارا لے لے، یہ اس کے عدم وجوب پر دال نہیں، اس کا تعقب ہوا کہ اس کے عدم وجوب پر دال نہ ہونے سے مجرد امر بالا عاده سے وجوب کا ثبوت لازم نہیں آتا کیونکہ جیسا کہ گزرا ارادہ کمالی مراد ہونا بھی محتمل ہے اور یہی ظاہر ہے۔ (وقال حاتم الخ) سابقہ باب میں اس کے موصول کرنے والے کا ذکر ہوا مسلم نے اس کا سیاق نقل نہیں کیا صرف کہا: (بمثل حدیثہما) یعنی ابن علیہ کی ایوب سے اور ہشام کی محمد بن سیرین سے روایت کے مثل۔

- 9 باب مَنْ ذَبَحَ الْأَضَاحِيَّ بِيَدِهِ (اپنے ہاتھ سے قربانیاں ذبح کرنا)

یعنی کیا یہ مشترط ہے یا اولیٰ ہے؟ اس امر پر اتفاق ہے کہ قدرت کے باوجود کسی کو اس کام کے لئے اپنا نمائندہ بنا سکتا ہے لیکن مالکیہ سے ایک قول قدرت کی صورت میں عدم اجزاء کا بھی ہے ان کے اکثر کے نزدیک مکروہ ہے لیکن مستحب ہے کہ وہاں موجود ہو، مکروہ ہے کہ حائضہ، بچے یا کسی کتابی کو اپنا نائب بنائے۔

5558 حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَرَأَيْتُهُ وَاضِعًا قَدَمَهُ عَلَى صَفَاحِهِمَا يُسَمِّي وَيُكَبِّرُ فَذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ .

أطرافه 5553، 5554، 5564، 5565، 7399

ترجمہ: انسؓ راوی ہیں کہ نبی اکرمؐ نے دو چتکبرے میزڈھے ذبح کئے میں نے دیکھا کہ آپؐ نے اپنا پاؤں ان کی گردن پر رکھا اور تکبیر پڑھ کر انہیں ذبح کر رہے ہیں۔

(ضحی) شعبہ اور آگے آنے والی ابو عوانہ عن قتادہ کی روایتوں میں یہی صیغہ ماضی ہے ہمام کی آگے مذکور قتادہ سے روایت میں ہے: (کان یضحی) یہ اس پر مداومت کے لحاظ سے اظہر ہے۔ (بکبشین الخ) ابو عوانہ اور ہمام کی قتادہ سے روایت میں: (أقرنین) بھی مزا ہے ایک باب قبل ابو قلابہ کی روایت میں بھی یہ مذکور تھا۔ (فرأیتہ الخ) یعنی ذبح کے وقت، تثنیہ کی ضمیر یہ اشارہ دینے کے لئے ذکر کی کہ دونوں کے ذبح کے وقت ایسا کہا، یہ جمع کی تثنیہ کی طرف بارادۃ التوزیع اضافت سے ہے۔ (یسمی و یکبیر) ابو عوانہ کی روایت میں دونوں صیغے ماضی کے ہیں اول ذبح کے وقت اس کے وقوع میں اظہر ہے، اس سے ذبح کرتے ہوئے تسمیہ کہنے کی مشروعیت ثابت ہوئی پہلے اس بارے بحث گزری ہے، تسمیہ کے ساتھ تکبیر پڑھنے کا استحباب بھی ثابت ہوا اور قربانی کے جانور کے گردن کے داہنی جانب پاؤں رکھنے کا بھی، اس امر پر اتفاق ہے کہ بائیں پہلو پر اسے لٹایا جائے جس پر دائیں جانب گردن رکھے گا تاکہ ذبح کرنے والے کے لئے دائیں ہاتھ کے ساتھ چھری پکڑنا اور چلانا اور بائیں کے ساتھ اس کا سر تھامنا آسان ہو۔

- 10 باب مَنْ ذَبَحَ ضَحِيَّةً غَيْرَهُ (کسی سے قربانی ذبح کرنا)

وَأَعَانَ رَجُلٌ ابْنَ عُمَرَ فِي بَدَنَتِهِ وَأَمَرَ أَبُو مُوسَى بَنَاتِهِ أَنْ يَضْحَحْنَ بِأَيْدِيهِنَّ
(ایک شخص نے ابن عمرؓ کی اونٹ ذبح کرنے میں معاونت کی، ابو موسیٰؓ اپنی بیٹیوں کو حکم دیا کرتے تھے کہ اپنے ہاتھ سے قربانیاں
ذبح کریں)

اس ترجمہ کے ساتھ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ پہلے جو ذکر کیا وہ شرط نہیں۔ (و أعان الخ) اسے عبدالرزاق نے ابن عیینہ عن
مرو بن دینار کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں ابن عمرؓ کو منیٰ میں دیکھا کہ بیٹھے اور بندھے ہوئے اونٹ کو ذبح کر رہے ہیں اور ایک
شخص نے اس کی گردن میں موجود کو تھاما ہوا ہے اور ابن عمرؓ آگے چلاتے تھے، ابن منیر لکھتے ہیں اس اثر کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس
جہت سے ہے کہ استعانت جب مشروع ہے تو استنابت (یعنی کسی کو ذبح کیلئے اپنا نمائندہ بنالینا) بھی اس کے ساتھ ملحق ہے
ابن عمرؓ کے اس قصہ کی طرح کی ایک مرفوع حدیث بھی ہے جسے احمد نے ایک انصاری صحابی سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم
نے اپنے قربانی کے جانور کو لٹایا اور مجھے فرمایا میری قربانی کرنے میں مدد کرو تو انہوں نے اعانت کی، اس کے رجال ثقافت ہیں۔ (و أمر
أبو موسى الخ) اسے حاکم نے مستدرک میں موصول کیا، ہمارے لئے یہ دونوں آثار عالی طریق کے ساتھ میتب بن نافع کے حوالے
سے واقع ہوئے ہیں کہتے ہیں حضرت ابو موسیٰؓ اپنی بیٹیوں کو کہا کرتے تھے کہ اپنے ہاتھوں سے اپنی قربانیاں ذبح کریں اس کی سند صحیح ہے
بقول ابن تین اس سے خاتون کے ذبح کرنے کا جواز ملا، محمد نے مالک سے اس کی کراہت نقل کی ہے پیچھے یہ بحث تفصیل سے گزری
ہے، یہ اثر ترجمہ کے مابین ہے تو محتمل ہے کہ اس کا اصل محل سابقہ ترجمہ ہو یا ان کی مراد یہ ہو کہ یہ معاملہ منہجی کے اختیار میں ہے، شافعیہ
سے منقول ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ عورت کسی کو ذبح کرنے میں اپنا نمائندہ مقرر کر لے اور خود ذبح نہ کرے۔

5559 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ
قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَرَفٍ وَأَنَا أَنْجَبِي فَقَالَ مَا لَكَ أَنْفَسْتَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ
هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ أَفْضَى مَا يَفْضَى الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ
وَضَحِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556،
1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771،
1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329
6157، 5548، 7229

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اس کے جملہ: (و ضحی رسول اللہ ﷺ عن نسائه بالبقرة) سے غرض ترجمہ ہے مسلم
کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حجۃ الوداع میں اپنی ازواج مطہرات کی طرف سے گائے نحر کی۔

- 11 باب الذَّبْحُ بَعْدَ الصَّلَاةِ (عید کی نماز ادا کر کے قربانی ذبح کرنا ہے)

5560 - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ الْمِنْهَالِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي زُبَيْدٌ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا نُبْدَأُ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ فَمَنْ فَعَلَ هَذَا فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا وَمَنْ نَحَرَ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ يَقْدُمُهُ لِأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النَّسْلِ فِي شَيْءٍ فَقَالَ أَبُو بُرْدَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُسِينَةٍ فَقَالَ اجْعَلْهَا مَكَانَهَا وَلَنْ تَجْزِيَ أَوْ تُوفِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ (اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5557، 5563،

6673 -

(ولن تجزی أو توفی) راوی کا شک ہے (توفی) کا معنی ہے: (تکمل الثواب) (یعنی مکمل ثواب کا باعث) احمد کے ہاں یزید بن براء عن ابیہ سے روایت میں ہے: (ولن تفي) بغیر واو اور بغیر شک کے۔

12 باب مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ أَعَادَ (اگر نماز سے قبل کی تو یہ قربانی نہیں)

اس کے تحت تین احادیث لائے اول حدیث اس ہے۔

5561 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلْيُعِدْ فَقَالَ رَجُلٌ هَذَا يَوْمٌ يُشْتَهَى فِيهِ اللَّحْمُ وَذَكَرَ مِنْ جِيرَانِهِ فَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ عَذَرَهُ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ شَاتَيْنِ فَرَخَّصَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَلَا أَدْرِي بَلَّغْتَ الرُّخْصَةَ أَمْ لَا ثُمَّ انْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ يَعْغِي فَذَبَحَهُمَا ثُمَّ انْكَفَأَ النَّاسُ إِلَى غُنَيْمَةٍ فَذَبَحُوهَا

(اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 954، 984، 5546، 5549 -

(فكان النبي ﷺ عذره) یعنی ان کا یہ عذر قبول تو کیا مگر اسے کافی قرار نہ دیا اسی لئے اعادہ ذبح کا حکم دیا بقول ابن دقین العید اس میں دلیل ہے کہ مامورات اگر مقتضی الامر کے برخلاف وقوع پذیر ہوں تو اس ضمن میں ناواقفیت اور لاعلمی عذر تسلیم نہ ہوگا مامورات اور منہیات کے مابین فرق یہ ہے کہ مامورات سے مقصود ان کی مصالح کی اقامت ہے اور یہ فعل کے ساتھ ہی حاصل ہوگا جبکہ منہیات سے مقصود ان کے مفاسد کے سبب ان سے اجتناب ہے اور ناواقفیت اور نسیان کے ساتھ ساتھ مکلف کا ان کے فعل کا قصد بھی نہ تھا لہذا وہ معذور ہے۔ (و عندی جذعة) اسی شخص کے کلام پر معطوف ہے جس کی طرف راوی نے (و ذکر ہتہ الخ) سے اشارہ کیا۔

5562 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ سَمِعْتُ جُنْدَبَ بْنَ سُفْيَانَ الْبَجَلِيَّ قَالَ شَهِدْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيُعِدْ مَكَانَهَا

أُخْرَى وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 985، 5500، 6674، 7400

بالاختصار نقل کیا الذبائح میں ابو عونہ عن اسود بن قیس کے طریق سے اس سے اتم سیاق گزرا۔ (و من لم یذبح الخ) ابو عوانہ کی روایت میں ہے ہمارے نماز ادا کرنے تک جس نے ذبح نہیں کیا وہ اللہ کے نام پر ذبح کر لے، مسلم کی روایت میں ہے: (فلیدبح بسم اللہ) یعنی بسم اللہ پڑھ کر ذبح کرے، مجرور محذوف سے متعلق ہے اور وہ (فلیدبح) کی ضمیر سے حال ہے، یہ حدیث کو محمول کرنے کے ضمن میں اولیٰ ہے نووی نے اسے صحیح قرار دیا اسکی تائید سابق الذکر حدیث انس کے جملہ: (و سمي و کبر) سے ملتی ہے، عیاض لکھتے ہیں محتمل ہے کہ اس کا معنی ہو اللہ کیلئے ذبح کرے، باء کبھی بمعنی لام آتی ہے اور یہ احتمال ہے کہ تسمیہ مراد ہو یا یہ کہ: (مستبر کا باسمہ) جیسے کہا جاتا ہے: (سَبْرٌ عَلَىٰ بَرَكَةِ اللَّهِ)، (بِسْمَةِ اللَّهِ) ہونا بھی محتمل ہے، کہتے ہیں جہاں تک بعض کا (أَفْعُلُ كَذَا عَلَى اسْمِ اللَّهِ) قسم کا جملہ کہنے کو مکروہ قرار دینا (لأنه اسمه على كل شيء) (یعنی اس کا نام تو ہر شئی پہ ہے) تو یہ ضعیف ہے بقول ابن حجر ایک پانچویں وجہ بھی محتمل ہے کہ آپ کے قول (بسم اللہ) سے مطلق اذن مراد ہو (جیسے ہمارے ہاں بھی کسی فعل کی اذن کیلئے کہا جاتا ہے: بسم اللہ کریں) کیونکہ سیاق اس سے قبل منع کو اور اس کے بعد اذن کو مقتضی ہے جیسے اندر آنے کی اجازت مانگنے والے کو (مثلاً) کہا جاتا ہے (بسم اللہ) یعنی آجائیں، آپ کے قول: (فلیدبح الخ) میں اس امر سے وجوب قربانی کے قائلین نے تمسک کیا ہے ابن دقیق العید کہتے ہیں (من ذبح) میں من صیغہ عموم ہے ہر اس شخص کے حق میں جو نماز عید سے قبل ذبح کر لے اور یہ ایک قاعدہ وضابطہ کی تائیس ہے، صیغہ عموم جب اس کے لئے وارد ہو، کی صورتِ نادرہ پر تنزیل مستنکر ہے، معین قربانی کی نذر ماننے والے کے ساتھ اس کی تخصیص کے بعد تردد باقی رہے گا کہ آیا اولیٰ یہ ہے کہ اسے ایسے شخص پر محمول کیا جائے جس کیلئے معین قربانی سابق ہوئی یا اسے بغیر معین کسی اضحیہ کے سبق کے ابتداء پر ہی محمول کیا جائے؟ تو اول پر یہ وجوب کے قائلین مثلاً مالکیہ کیلئے حجت ہوگی اس پر جو قربانی خریدے، ان کے نزدیک قربانی زبان کے التزام، نیتِ شرا اور نیتِ ذبح کے ساتھ واجب ہو جاتی ہے ثانی پر یہ ان کیلئے حجت نہ بنی جو مطلقاً وجوبِ اضحیہ کے قائل ہیں لیکن عدم وجوب پر دال اولہ کے ساتھ انفصال حاصل ہوا ان سے جنہوں نے وجوب کا نہ کہا تو یہ امر برائے ندب قرار پائے گا، اس سے ان حضرات نے بھی استدلال کیا ہے جو نماز و خطبہ کے بعد اولاً امام کے ذبح کی شرط عائد کرتے ہیں کیونکہ آپ کا یہ قول: (من ذبح قبل أن یصلی الخ) آپ کے نماز و خطبہ سے فراغت کے بعد صادر ہوا تھا گویا فرمایا جس نے ان امور کے فعل سے قبل ذبح کر لیا وہ اب اعادہ کر لے یعنی اس کی ذبح کردہ قربانی کا شمار و اعتبار نہیں، ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ استدلال غیر مستقیم ہے کیونکہ یہ لفظ صلاۃ کے ساتھ تقید اور تعقیب بالفاء کا مخالف ہے۔

5563 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ فِرَاسٍ عَنْ غَابِرٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا فَلَا يَذْبَحْ حَتَّى يَنْصَرِفَ. فَقَامَ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَعَلْتُ فَقَالَ هُوَ شَيْءٌ عَجَلْتَهُ قَالَ فَإِنَّ عِنْدِي جَذْعَةً هِيَ خَيْرٌ مِنْ مُسَيِّتَيْنِ أَذْبَحُهَا قَالَ نَعَمْ ثُمَّ لَا تَجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ قَالَ

عَامِرٌ هِيَ خَيْرٌ نَسِيكِتِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5557، 5560،

6673 -

(من صلی صلاتنا الخ) یعنی جو دین اسلام پر گامزن ہے۔ (حتیٰ ینصرف) اس سے شافعیہ نے تمسک کیا کہ قربانی کا اول وقت نماز و خطبہ سے فراغت کے بقدر ہے، انہوں (یعنی علماء) نے خطیب کی فراغت کی شرط اس لئے عائد کی ہے کیونکہ اس (یعنی عید کے دن کی) عبادت میں نماز کے ساتھ دو خطبے بھی مقصود ہیں (جماعۃ الدعوة والے اور دیگر کئی حضرات جو کہتے ہیں کہ کہیں بھی عید کے دو خطبے مذکور نہیں وہ ابن حجر کی یہ عبارت ملاحظہ کر لیں) تو طلوع آفتاب کی نماز اور ان دو خطبوں کی کم از کم مدت کا اندازہ کر کے اگر ذبح کیا جائے تو یہ کفایت کر لے گا چاہے اس نے (کسی وجہ سے) عید کی نماز ادا کی ہو یا نہیں اور چاہے امام نے قربانی ذبح کی ہو یا نہیں (یا مثلاً کسی ایسی جگہ ہے جہاں نماز عید نہیں ہوئی) اور اس میں بڑے شہروں کے مکین، قصبات کے مکین اور اہل دیہہ سب کا حکم ایک جیسا ہے طحاوی نے مالک، اوزاعی اور شافعی سے نقل کیا کہ امام کے ذبح کرنے سے قبل قربانی جائز نہیں مالک اور اوزاعی سے تو یہ معروف ہے البتہ شافعی سے نہیں، قرطبی کہتے ہیں ظواہر احادیث ذبح کو نماز کے ساتھ معلق کرنے پر دال ہیں لیکن جب شافعی نے دیکھا کہ جس پر نماز عید (عائد) نہیں وہ بھی قربانی کے ساتھ مخاطب ہے تو نماز کو اس کے وقت پر محمول کیا، ابو حنیفہ اور لیث کہتے ہیں نماز سے قبل ذبح نہیں اس کی ادائیگی کے بعد جائز ہے خواہ امام نے ابھی ذبح نہ کیا ہو، یہ شہر والوں کے ساتھ خاص ہے جہاں تک دیہات اور جنگل میں رہنے والے ہیں (یعنی جہاں نماز عید کا اجتماعی اہتمام نہ ہوتا ہو) تو ان کیلئے قربانی کا وقت فجر ثانی طلوع ہوتے ہی ہو جائے گا، مالک کہتے ہیں وہ ذبح کر سکیں گے اگر قریب ترین علاقوں کے ائمہ نے ذبح کر لیا اگر ان سے قبل بھی قربانیاں ذبح کر لیں تو مجزیٰ ہیں عطاء اور ربیعہ کا قول ہے کہ اہل قریٰ سورج طلوع ہونے کے بعد کر سکتے ہیں احمد اور اسحاق کہتے ہیں امام جب نماز سے فارغ ہو جائے تو قربانی کرنا جائز ہے شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، یہ من حیث الدلیل قوی ہے اگرچہ بعض نے ضعیف کہا ثوری بھی یہی کہتے ہیں کہ نماز کے بعد جائز ہے چاہے خطبہ ابھی مکمل نہ ہوا ہو اور محتمل ہے کہ آپ کے قول: (حتیٰ ینصرف) سے مراد نماز سے سلام پھیرنا ہو جیسا کہ کئی دیگر روایات میں ہے، اس سے بھی صریح ترین جو احمد کی یزید بن براء عن ابیہ سے مرفوع روایت میں واقع ہے کہ: (إنما الذبح بعد الصلاة) مسلم کی حدیث جنذب میں ہے: (مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يَصْلِيَ فَلْيَذْبَحْ مَكَانَهَا الْآخِرَى) ابن دیقق العید کہتے ہیں فعل نماز کے اعتبار میں یہ لفظ حدیث براء سے اظہر ہے یعنی جس میں مذکور ہے: (من ذبح قبل الصلاة) کہتے ہیں لیکن اگر ہم اس کے ظاہر پر اجراء کریں تو اس کا اقتضاء ہے کہ اس شخص کے لئے قربانی کرنا مجزیٰ نہ ہو جس نے نماز عید ادا نہ کی، اگر کوئی یہ رائے اختیار کر لے تو وہ اس حدیث کے ظاہر سے ابعدا الناس ہوگا ورنہ اس صورت میں اس ظاہری مفہوم سے خروج واجب ہے اور ماسوا محل بحث رہے گا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ مسلم کی ایک اور روایت میں یہ الفاظ ہیں: (قبل أن يصلی أو نصلی) (یعنی قبل اس کے کہ اس نے نماز ادا کی یا ہم نے ادا کی) یعنی شک کے ساتھ، نووی کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ اول یا دوم نون کے ساتھ ہے اور یہ راوی کا شک ہے، اس پر اگر یہ (یصلی) ہے تو حدیث براء کے مساوی ہے جہاں حکم کو فعل نماز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے ابن حجر کے بقول

بخاری کی الذبائح میں حضرت جندب کی روایت میں حضرت براء کی روایت جیسے الفاظ ہیں اور یہ خلاف ہے اس کے جس کا ایہام صاحب العمده کے سیاق نے دیا انہوں نے لفظ مسلم پر نقل کیا ہے جو فعل نماز کے اعتبار میں ظاہر ہے کہ نماز کے لفظ کے اطلاق سے اس کا وقت مراد لینا خلاف ظاہر ہے، اس سے بھی اظہر آپ کا قول: (قبل أن نصلي) ہے نون کے ساتھ، اسی طرح آپ کا قول: (من ذبح قبل أن يصلي فليذبح مكانها أخرى) سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ جہاں یہ بات کہی گئی، سے جانے کے بعد کیونکہ آپ کے مخاطب حاضرین تھے گویا کہا جس نے نماز و خطبہ کی اس ادائیگی سے قبل ذبح کر لیا تو اب اور قربانی کرے یعنی اس کی سابقہ کردہ قربانی شمار نہیں ہوگی، بقول ابن حجر اس کا بعد مخفی نہیں طحاوی نے مسلم کی ابن جریج عن ابوالزیر عن جابر کی ان الفاظ کے ساتھ نقل کردہ روایت وارد کی: (أن النبي ﷺ صلى يوم النحر بالمدينة فتقدم رجال و نحرُوا و ظنوا أن النبي ﷺ قد نحر فأمرهم أن يعيدوا) (کہ نبی پاک نے قربانی کے دن نماز- عید- ادا کی تو کچھ لوگ متقدم ہوئے اور قربانیاں ذبح کر لیں اور خیال کیا کہ نبی پاک نے قربانی ذبح کر لی ہے تو آپ نے انہیں اعادہ کا حکم دیا) کہتے ہیں حماد بن سلمہ نے ابوزیر عن جابر سے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: (أن رجلاً ذبح قبل أن يصلي رسول الله ﷺ فنهي أن يذبح أحد قبل الصلاة) ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، حدیث براء میں آپ کا یہ قول اس کے لئے شاہد ہے: (إن أول ما نصنع أن نبدأ بالصلاة ثم نرجع فننحر) یہ دال ہے کہ ذبح کا وقت ادائیگی نماز کے بعد ہے (ثم نرجع کے لفظ سے خطبہ سے فراغت بھی ظاہر ہوئی) امام کے ذبح کرنے تک تاخیر کرنا مشروط نہیں اس کی تائید نظری طور سے بھی ملتی ہے کہ اگر (بالفرض) امام نے قربانی کرنی ہی نہ ہو تو اس سے لوگوں پر سے اس کی مشروعیت ساقط نہ ہوگی اور اگر امام نے (مثلاً) نماز سے قبل قربانی ذبح کر لی تو یہ اس کے لئے مجزی نہیں، اس سے دلالت ملی کہ وہ اور عام لوگ قربانی کے وقت کے لحاظ سے برابر ہیں مہلب کہتے ہیں امام سے قبل اس لئے ذبح کرنا مکروہ سمجھا گیا ہے تاکہ لوگ نماز کو بھول کر قربانیاں کرنے میں مشغول نہ ہو جایا کریں۔

(قال عامر بن خنيس نسيكتيه) یہاں تشبیہ کے ساتھ ہی ہے اس میں حقیقت کو بلفظ واحد مجاز کے ساتھ منضم کرنا ہے کہ ان کی اصل اور مجزی نسیکہ (یعنی قربانی) تو دوسری تھی پہلی تو شمار ہی نہ ہوئی (اسے اس لئے بھی نسیکہ کا نام دیا کہ) انہوں نے تو اپنی طرف سے نسیکہ سمجھ کر ذبح کی تھی یا اس لئے کہ قربانی کے دن ذبح کی، اسے بہتر اسلئے کہا کہ یہی ان کی قربانی قرار پائی، پہلی بھی اس اعتبار سے خیر تھی کہ حسن نیت کے ساتھ اسے ذبح کیا تھا مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: (صَحَّ بَهَا فَاذْنَاهَا خَيْرٌ نَسِيكَةً) ابن تین نے الشیخ ابوالحسن یعنی ابن قسار سے نقل کیا کہ انہوں نے اسے نسیکہ کہنے سے استدلال کیا ہے کہ اس کی (یعنی اسکے گوشت کی) بیع جائز نہیں اگرچہ نماز سے قبل ذبح کر دیا گیا تھا بقول ابن حجر اس کا وجہ ضعف مخفی نہیں۔

- 13 باب وَضْعُ الْقَدَمِ عَلَى صَفْحِ الذَّبِيحَةِ (جانور کی گردن پر پاؤں رکھ کر ذبح کرنا)

- 5564 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ

يُضَحِّي بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صَفْحَتَيْهِمَا وَيَذْبُحُهُمَا بِيَدِهِ .

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 5553، 5554، 5558، 5565، 7399 -

- 14 باب التَّكْبِيرِ عِنْدَ الذَّبْحِ (ذبح کے وقت تکبیر کہنا)

5565 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ

أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ ذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ وَسَمَّى وَكَبَّرَ وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صَفَا حِجْمَا

(ایضاً) . اطرافہ 5553، 5554، 5558، 5564، 7399 -

- 15 باب إِذَا بَعَثَ بِهِدْيِهِ لِيُذْبَحَ لَمْ يَحْرُمُ عَلَيْهِ شَيْءٌ

(ذبح کیلئے مکہ جانور بھیجنے سے احرام والی پابندیاں عائد نہیں ہوتیں)

5566 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ

مَسْرُوقٍ أَنَّهُ أَتَى عَائِشَةَ فَقَالَ لَهَا يَا أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ رَجُلًا يَبْعَثُ بِالْهَدْيِ إِلَى الْكُعْبَةِ

وَيَجْلِسُ فِي الْمَضَرِّ فَيُوصِي أَنْ تَقْلُدَ بَدَنَتَهُ فَلَا يَزَالُ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ مُخْرِمًا حَتَّى يَحِلَّ

النَّاسُ قَالَ فَسَمِعْتُ تَصْفِيْقَهَا مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ فَقَالَتْ لَقَدْ كُنْتُ أَقْتُلُ فَلَا يَدَّ هَدْيِ

رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَبْعَثُ هَدْيَهُ إِلَى الْكُعْبَةِ فَمَا يَحْرُمُ عَلَيْهِ مِمَّا حَلَّ لِلرِّجَالِ مِنْ أَهْلِهِ حَتَّى

يَرْجِعَ النَّاسُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۶۱۱) . اطرافہ 1696، 1698، 1699، 1700، 1701، 1702، 1703، 1704،

1705، 2317 -

شیخ بخاری احمد مروزی جبکہ عبد اللہ سے ابن مبارک اور اسماعیل سے مراد ابن ابو خالد ہیں اس حدیث کے مباحث کتاب الحج میں گزر چکے ہیں۔ (إن رجلاً يبعث بالهدي) یہ زیاد بن ابوسفیان تھا، ابن عباس وغیرہ سے یہ منقول گزرا۔ (فسمعت تصفيقها الخ) تعجب یا تاسف کی وجہ سے ایسا کیا، داؤدی نے (ہدیه) سے استدلال کیا ہے کہ حضرت میمونہ کی مرفوع حدیث میں جو ہے کہ جب عشرہ ذی الحجہ شروع ہو جائے تو جس کا قربانی کرنے کا ارادہ ہے وہ اپنے بال یا ناخن نہ کاٹے تو یہ اس حدیث عائشہ سے منسوخ ہے یا پھر وہ اس کی ناخ ہے، ابن تین کہتے ہیں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ حضرت عائشہ نے فقط اس امر کا انکار کیا کہ کوئی ہدی روانہ کرنے کے سبب محرم بن جائے، عشرہ ذی الحجہ میں بال و ناخن نہ کاٹنے کے منقول استحباب سے تعرض نہیں کیا پھر کہا لیکن عموم حدیث اسی بات پر دال ہے جو داؤدی نے کہا، شافعی نے اس کے ساتھ عشرہ ذی الحجہ میں اس کی اباحت پر استدلال کیا ہے، کہتے ہیں اس

حدیث مذکور کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے تخریج کیا ابن حجر کہتے ہیں یہ حضرت میمونہ نہیں بلکہ حضرت ام سلمہ کی روایت ہے داؤدی نے نقل میں بھی اور اس استدلال میں بھی وہم کیا، محرم کیلئے ممنوعہ امور کے مضحی کی نسبت عدم اشتراط پر اس کی عدم دلالت سے یہ لازم نہیں کہ اس حدیث میں بیان کیا گیا فعل غیر محرم کیلئے مستحب نہیں۔

16 باب مَا يُؤْكَلُ مِنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ وَمَا يُتَزَوَّدُ مِنْهَا

(قربانیوں کا کتنا گوشت کھایا اور کتنا ذخیرہ کیا جائے؟)

یعنی بغیر ثلث یا نصف کی تقیید کے۔ (و ما يتزود) یعنی سفر میں بھی اور حضر میں بھی، اس میں اس امر کا بیان ہے کہ تین ایام کی تقیید یا تو منسوخ ہوئی یا کسی سبب (جس کا ذکر باب کی ایک حدیث میں ہوا) کے ساتھ خاص ہے۔

5567 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرُو أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ

عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا نَتَزَوَّدُ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ وَقَالَ غَيْرُ مَرَّةٍ

لُحُومِ الْهَدْيِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۷۲) اطرافہ 1719، 2980، 5424

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (إلى المدينة) اس بارے کتاب الاطعمہ کے باب (ما كان السلف يدخرون) میں بحث گزری۔ (و قال غيره مرة لحوم الخ) قال کے فاعل ابن عیینہ اور یہ نقل کرنے والے ان سے راوی علی ہیں، کشمینی کے نسخہ میں یہاں (و قال غيره) ہے، یہ تعجیب ہے باب مذکور میں سفیان سے ایک دیگر روایت میں: (لحوم الهدى) گزرا۔

5568 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ أَنَّ ابْنَ

خَبَّابٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ يُحَدِّثُ أَنَّهُ كَانَ غَائِبًا فَقَدِمَ فَقَدَّمَ إِلَيْهِ لَحْمٌ قَالَ وَهَذَا مِنْ

لَحْمِ ضَحَايَانَا فَقَالَ أَخْرُوهُ لَا أَذُوقُهُ قَالَ ثُمَّ قُمْتُ فَخَرَجْتُ حَتَّى آتَى أَخِي قَتَادَةُ وَكَانَ

أَخَاهُ لِأُمِّهِ وَكَانَ بَذْرِيًّا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ حَدَّثَ بَعْدَكَ أَمْرٌ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۵۳) طرفہ 3997

شیخ بخاری ابن ابوداؤد سلیمان، ابن بلال، یحییٰ، ابن سعید انصاری اور قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر صدیق ہیں ابن حباب کا نام عبد اللہ تھا سند کے جملہ رواۃ مدنی ہیں اس میں تین تابعین اور دو صحابی ہیں۔ (ثم قمت فخرجت) کتاب المغازی کے باب (غزوة بدر) میں لیث عن یحییٰ سے اسی اسناد کے حوالے سے گزرا کہ ابوسعید سفر سے واپس آئے تو ان کے اہل نے قربانی کے گوشت میں سے کچھ پیش کیا، کہنے لگے میں نہیں کھانے والا حتیٰ کہ اس بارے پوچھ لوں۔ (فخرجت حتى آتی أخي أبقاتدة الخ) ابو

ذکر کے ہاں یہی ہے اصلی، قابی اور ابواحمد جرجانی نے بھی ابوزید مروزی سے روایت صحیح میں ان کی موافقت کی اور یہ وہم ہے باقیوں نے (حتی آتی أخی قتادة) ذکر کیا اور یہی درست ہے لیٹ کی روایت میں ہے: (فانطلق إلى أخيه لأمة قتادة بن النعمان) بعض اصحاب نظر نہ کرنے والوں نے زعم کیا کہ تمام نسخوں میں ابوقتادہ مذکور ہے مگر یہ زعم صحیح نہیں ابوعلی جیانی نے اس اختلاف رواۃ پر متنبہ کیا ہے عیاض اور آخرون نے بھی ان کی پیروی کی، ابوسعید اور قتادہ کی والدہ کا نام انیسہ بنت ابوخارجی عمرو بن قیس بن مالک تھا جو بنی عدی بن نجار سے تھیں، ابن سعد نے یہ ذکر کیا۔

(حدث بعدك أمر) لیٹ نے مزید ذکر کیا کہ جو لوگ قربانیوں کا گوشت تین دن سے زائد ذخیرہ کرنے سے روکے جاتے تھے اسے ختم کر دیا گیا ہے اسے احمد نے محمد بن اسحاق (قال حدثني أبي و محمد بن علي بن حسين عن عبد الله بن خباب) سے مطولاً ترجیح کیا ابوسعید سے ان کے الفاظ ہیں کہ ہمیں نبی اکرم نے منع فرمایا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دن سے زائد تناول کریں، کہتے ہیں میں سفر میں نکلا واپسی ہوئی یہ عید الاضحیٰ سے کئی دن بعد کا موقع تھا تو میری بیوی سلق (یعنی چقدر، تمام سبزیوں پہ بھی اسکا اطلاق ہے) کا سالن لائی جس میں قدید (یعنی خشک کیا گیا گوشت) تھا کہنے لگی یہ ہماری قربانیوں سے ہے میں نے کہا کیا اس سے منع نہیں کیا گیا؟ کہنے لگی بعد ازاں لوگوں کو اس کی رخصت عطا کر دی گئی ہے میں نہ مانا حتیٰ کہ اپنے بھائی قتادہ بن نعمان کی طرف (کسی کو) بھیجا جنہوں نے بتلایا کہ نبی اکرم نے مسلمانوں کو اس کی رخصت دیدی ہے اسے نسائی نے بھی۔ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، زینب بنت کعب عن ابی سعید کے طریق سے ترجیح کیا تو متن کو مقلوب کر دیا، راوی حدیث ابوسعید کو اور کھانے سے ممتنع قتادہ کو قرار دے دیا صحیحین میں جو ہے وہ اصح ہے اسے احمد نے ایک اور سند کے ساتھ نقل کرتے ہوئے قصہ ہذا کو ابوقتادہ کی طرف منسوب کر دیا اور یہ کہ انہوں نے قتادہ بن نعمان سے مسئلہ دریافت کیا تھا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے جتہ الوداع میں تقریر کے دوران فرمایا میں نے تمہیں حکم دیا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ نہ کھانا اب میں اسے حلال کرتا ہوں جب تک چاہو کھاؤ تو اس حدیث میں وقت احلال کا بیان ہوا گویا ابوسعید اسے سن نہ سکے تھے۔

5569 - حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَاعِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يُضْبِحَنَّ بَعْدَ ثَلَاثَةٍ وَفِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَفْعُلْ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ الْمَاضِي قَالَ كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادْخُرُوا فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا

ترجمہ: سلمہ بن اکوعؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جو شخص تم میں سے قربانی کرے اسے چاہیے کہ تین روز کے بعد تک اس کا گوشت نہ رکھے (بلکہ سب تقسیم کر دے) اور جب اگلا سال آیا تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ کیا اب بھی ہم گزشتہ سال ہی کی طرح کریں؟ آپ نے فرمایا (نہیں! بلکہ) کھاؤ اور کھلاؤ اور ذخیرہ کرو، گزشتہ سال چونکہ لوگوں پر تنگی تھی اس لیے میں نے چاہا تھا کہ تم اس طریقہ سے ان کی مدد کرو۔

یہ بخاری کی تیرہویں ثلاثی روایت ہے۔ (فلما كان العام الح) اس سے مستفاد ہوا کہ نبی سن نو میں صادر ہوئی تھی کیونکہ

احمد کی نقل کردہ روایت میں گزرا کہ اجازت دس بجری میں دی تھی، ابن مزیر کہتے ہیں صحابہ کے (هل فعل کما کنا نفعل؟) کہنے کی وجہ یہ تھی حالانکہ نبی استمرار کو مقتضی تھی کہ وہ سمجھے نبی کا خاص سبب ہے تو اس احتمال کے مد نظر انہوں نے مناسب جانا کہ آپ سے مراجعت کر لیں تو آپ نے رہنمائی فرمائی کہ یہ نبی اس خاص سبب کی وجہ سے اسی برس کے ساتھ خاص تھی (کلوا و اطعموا) کے ساتھ ان حضرات نے تمسک کیا ہے جو قربانی کے گوشت کو کھانا واجب قرار دیتے ہیں مگر اس میں اس کی حجت نہیں کیونکہ امر بعد الخطر تھا لہذا لفظ اباحت مستفاد ہے اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ اگر عام کا ورود کسی خاص سبب پر ہو تو دلالت عموم ضعیف ہو جاتی ہے حتیٰ کہ وہ اپنی اصالت پر باقی نہیں رہتی لیکن اس میں اس سبب پر اقتصار نہیں کیا جاتا۔

(وادخروا) اصلاً یہ ذخر سے ہے اس پر تائے افعال داخل ہوئی پھر ادغام ہوا اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَ اِذْ كَرَّ بَعْدَ اُمَةٍ) [یوسف: ۴۵] ادخار کے اس اذن سے جواز ماخوذ ہے مکروہ سمجھنے والوں کے برخلاف، اس ضمن آجناپ کی بابت مروی ہے کہ: (كان يدخر لأهله قُوتَ سنة) ایک روایت میں ہے کہ آپ کل کیلئے ادخار نہ کرتے تھے اول روایت متفق علیہ اور ثانی کو صرف مسلم نے نقل کیا ہے دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اپنے لئے کبھی کچھ ادخار نہ کرتے تھے اہل کیلئے کر لیتے تھے یا یہ اختلاف حال کے ساتھ متعلق ہے لوگوں کی حاجت کے وقت ایسا نہ کرتے اور اس کے عدم کے وقت کر لیتے تھے (یہ بحث سابقہ کسی مقام پر گزری ہے)۔ (فأردت أن تعینوا الخ) یہاں یہی لفظ ہے اعانت سے، مسلم کی محمد بن ثنی عن ابی عاصم شیخ بخاری سے یہ الفاظ ہیں: (فأردت أن تفشوا فیہم) اسماعیل کی ابویعلیٰ عن ابی خیمہ عن ابی عاصم سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فأردت أن تقسموا فیہم، کلوا و اطعموا و ادخروا) عیاض کہتے ہیں (فیہا) میں ضمیر اس مشقت کی طرف راجع ہے جو جہد سے مفہوم ہے یا اس کا مرجع شدت یا سہ ہے جبکہ (تفشوا فیہم) میں ضرورت مند لوگوں کی طرف اشارہ ہے بقول صاحب المشارق بخاری کی روایت وجہ ہے، شرح مسلم میں لکھتے ہیں مسلم کی روایت اشبہ ہے بقول ابن حجر اس روایت کا مدار ابو عاصم پر ہے وہ کبھی یہ اور کبھی وہ لفظ ذکر کرتے تھے اور معنی ہر ایک کے ساتھ صحیح ہے لہذا ترجیح کی کوئی وجہ ضرورت نہیں۔

5570 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ الصُّحْيَةُ كُنَّا نُمْلَحُ مِنْهُ فَقَدَّمُ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَا تَأْكُلُوا إِلَّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيْسَتْ بِعَزِيمَةٍ وَلَكِنْ أَرَادَ أَنْ يُطْعِمَ مِنْهُ وَاللَّهِ أَغْلَمُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۵۵)۔ اطرافہ 5423، 5438، 6687 -

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں جو اپنے بھائی عبدالحمید سے راوی ہیں، سلیمان سے ابن بلال اور یحییٰ سے مراد انصاری ہیں تو ابو سعید کی روایت میں اسماعیل سلیمان سے بلا واسطہ اور اس حدیث عائشہ میں واسطہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں یہ متعدد احادیث میں ان کا صبیح رہا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ وہ تدلیس نہ کرتے تھے۔

(نملح منه) (أی من لحم الأضحية، نملح کشمینی میں) (منہا) ہے تب اس کا مرجع اضیہ ہے۔ (فندم) سکون

قاف اور وال کی زبر کے ساتھ قدم سے، ایک روایت میں باب تفعلیل سے ہے یعنی آپ کو پیش کرتے تھے، یہ وجہ ہے۔ (فقال لا تاكلوا) یہ اس سے نبی میں صریح ہے ترمذی کی عابس بن ربیعہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ ان سے سوال کیا گیا کیا نبی اکرم نے قربانی کے گوشت سے منع فرمایا تھا؟ کہا نہیں، تطبیق یہ ہوگی کہ نبی تحریم کی نفی کی نہ کہ مطلق نفی کی، اس روایت کے الفاظ: (و لیست بعزیمۃ) اس کی تائید کرتے ہیں۔ (و لکن أراد أن نطعم منه) باب افعال سے، اسماعیلی علی بن عباس عن بخاری سے اپنی سند کے ساتھ اس حدیث کو (بالمدينة) تک نقل کر کے لکھتے ہیں گویا آگے کی عبارت یحییٰ بن سعید کی زیادت ہے، ابن حجر تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں بلکہ یہ حدیث کا حصہ ہے ابو نعیم نے ایک اور سند کے ساتھ بخاری سے اسے تمامہ نقل کیا ہے، الاطعمہ میں عابس بن ربیعہ کے طریق سے گزرا کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا کیا آنجناب نے قربانی کا گوشت تین دن سے زائد کھانے سے منع فرمایا تھا؟ کہنے لگیں ایسا نہیں کیا مگر ایک برس جب لوگ بھوک کا شکار تھے تو چاہا کہ اغنیاء فقراء کو بھی کھلائیں، طحاوی کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أكان يحرم لحوم الأضاحی فوق ثلاث؟) جواب میں کہا نہیں لیکن یہ ہے کہ قربانی کرنے والے کم لوگ ہوتے تھے تو آپ نے ایک مرتبہ یہ حکم دیا تاکہ قربانی کرنے والے نہ کرنے والوں کو قربانی کے گوشت میں شریک کریں، مسلم کی عبد اللہ بن ابوبکر بن حزم عن عمرہ سے روایت میں ہے: (إنما نهیتکم من أجل الدافۃ التي دفت فکلوا و تصدقوا و اذبحوا) مسلم کے ہاں شروع میں ہے کہ ایک مرتبہ عید الاضحیٰ سے عین قبل مدینہ میں دیہات کے لوگ بوجہ حجاجی اعانت کیلئے چلے آئے تب یہ ہدایت جاری فرمائی کہ تین دن کا گوشت بچا کر باقی سب تصدق کر دو اس کے بعد لوگوں نے عرض کی کہ لوگ اپنی قربانیوں سے متنع ہو رہے ہیں (یعنی تین دن کے بعد بھی) آپ نے فرمایا میں نے ان آنے والے محتاجین کی وجہ سے یہ حکم دیا تھا اب یہ ہے کہ کھاء صدقہ بھی کرو اور ذخیرہ بھی کر سکتے ہو، خطابی لکھتے ہیں دف بمعنی (السير السريع) (تیز رفتاری سے چلنا) اور (دافۃ) محتاج و فقراء کی جماعت جو آجائیں، ان احادیث کے اطلاق سے استدلال کیا گیا ہے کہ اطعام و تصدق کے ضمن میں کوئی مقدار متعین نہیں بہر حال قربانی کرنے والے کیلئے مستحب ہے کہ خود بھی کھائے اور صدقہ و اداء بھی کرے شافعی سے منقول ہے کہ تین حصوں میں تقسیم کرنا مستحب ہے کیونکہ آنجناب نے فرمایا ہے: (کلوا و تصدقوا و أطعموا) (یعنی اس ضمن میں تین الفاظ استعمال کر کے تین مدت ذکر فرمائی ہیں) ابن عبد البر لکھتے ہیں دیگر اہل علم کا قول ہے کہ آدھا خود کھالے اور آدھا حصہ تصدق کر دے ابوشیخ نے کتاب الاضاحی میں عطاء بن یسار عن ابی ہریرہ سے مرفوع روایت ذکر کی کہ: (مَنْ ضَحَّى فَلْيَأْكُلْ مِنْ أَضْحِيَّتِهِ) اس کے رجال ثقات ہیں لیکن ابوحاتم رازی کہتے ہیں درست یہ ہے کہ عطاء سے یہ مرسل ہے نووی لکھتے ہیں جمہور کا موقف یہ ہے کہ اپنی قربانی سے کھانا واجب نہیں اور یہ امر نبوی برائے اذن ہے بعض سلف اس کے ظاہر کے عامل ہیں ماوردی نے یہ ابوطیب بن سلمہ شافعی سے نقل کیا، جہاں تک صدقہ کا تعلق ہے تو صحیح یہ ہے کہ قربانی سے صدقہ کرنا اس چیز کے ساتھ جس پر اسم واقع ہو (بما يقع عليه الاسم) (یعنی جو صدقہ کھلا سکے) واجب ہے اور اکل یہ ہے کہ اکثر حصہ صدقہ کر دے۔

5571 - حَدَّثَنَا جَبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عُبَيْدٍ مَوْلَى ابْنِ أَزْهَرَ أَنَّهُ شَهِدَ الْعِيدَ يَوْمَ الْأَضْحَى مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ

فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ نَهَاكُمْ عَنْ صِيَامِ هَذَيْنِ الْعِيدَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَيَوْمُ فِطْرِكُمْ مِنْ صِيَامِكُمْ وَأَمَّا الْآخَرُ فَيَوْمُ تَأْكُلُونَ نُسُكَكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۱۰) طرفہ ۱۹۹۰

5572 - قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ ثُمَّ شَهِدْتُ مَعَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ فَكَانَ ذَلِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ خَطَبَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ هَذَا يَوْمٌ قَدْ اجْتَمَعَ لَكُمْ فِيهِ عِيدَانِ فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْتَظِرَ الْجُمُعَةَ مِنْ أَهْلِ الْعَوَالِي فَلْيَنْتَظِرْ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْجِعَ فَقَدْ أَذْنَتْ لَهُ

ترجمہ: ابو عبید کہتے ہیں پھر میں حضرت عثمان کے ساتھ عید کو حاضر ہوا انہوں نے کہا اے لوگو یہ ایسا دن ہے کہ دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں تو مضافات والوں میں سے جو جمعہ کا انتظار کرنا چاہتا ہے وہ کر لے اور جو واپس جانا چاہتا ہے میری طرف سے اجازت ہے۔

علامہ انور (إن هذا قد اجتمع لكم فيه عيدان الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس میں ابو حنیفہ کے لئے قوی دلیل ہے کہ اہل قری پر جمعہ (عامہ) نہیں جہاں تک حدیث علی ہے تو یہ خاص ہمارے لئے حجت ہے اور عثمان اور حضرت عمر سے بھی نحوہ منقول ہے

5573 - قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ ثُمَّ شَهِدْتُهُ مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَاكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا لُحُومَ نُسُكِكُمْ فَوْقَ ثَلَاثٍ وَعَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ نَحْوَهُ

ترجمہ: ابو عبید کہتے ہیں پھر مجھے حضرت علی کے ساتھ عید پڑھنے کا موقع ملا انہوں نے خطبہ سے قبل نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا اور اس میں کہانی پاک نے منع فرمایا ہے کہ تم تین دن سے زائد قربانیوں کا گوشت کھاؤ۔

عبداللہ سے ابن مبارک یونس سے ابن یزید اور ابو عبید سے مراد سعد بن عبید ہیں، یہ مولیٰ ابن ازہر ہیں یعنی عبدالرحمن بن ازہر بن عوف جو حضرت عبدالرحمن بن عوف کے بھتیجے تھے۔ (قد نہاکم الخ) اسکے مباحث کتاب الصیام کے اواخر میں گزر چکے اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کسی شئی سے نہی کی جب جہت متحد ہو تو اس کا فعل جائز نہ ہوگا جیسے روزِ عید کا روزہ تو یہ صوم سے منفک نہیں لہذا اس میں دو جہت متحقق نہیں ہیں تو یہ صحیح نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ تعدد جہت ہو جیسے غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنا تو نماز چونکہ غیر مغصوب گھر میں بھی متحقق ہے تو مغصوب میں اس کا قیام صحیح ہے لہذا مع التقریم یہ صحیح ہے۔ (قال أبو عبید الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (ثم شهدت العيد) یہ بیان نہیں کیا کہ انھی کی یہ عید تھی یا فطر کی بظاہر عید الانھی تھی جس کا ذکر پیچھے حضرت عمر سے اپنی حدیث میں ہوا اس پر اس میں لام برائے عہد ہے۔

(أهل العوالی) عالیہ کی جمع، مدینہ کی معروف بستیاں تھیں۔ (فلینتظر) یعنی ادائیگی جمعہ تک (یعنی جمعہ پڑھ کے ہی جائے) (ومن أحب أن يرجع الخ) اس سے عید پڑھنے والے پر سقوط جمعہ کا استدلال ہوا جب جمعہ کے دن عید ہو، یہ احمد سے منقول ہے، جواب دیا گیا کہ (أذنت له) میں عدم عود کی تصریح نہیں (یعنی یہ تصریح نہیں کہ جمعہ کے وقت واپس نہ آئیں) پھر یہ بھی

ظاہر حدیث ہے کہ ان کے اہل عوالی میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے تھے جن پر مساجد سے ان کے بعد منازل کی وجہ سے جمعہ واجب نہ تھا، اصل مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی وارد ہے۔ (ثم شہدته) ضمیر کا مرجع عید ہے سیاق دال ہے کہ مراد عید الاضحیٰ تھی، یہ حدیث عثمان میں جوگزرا اس کا مؤید ہے! اس سے اصرح جو عبدالرزاق عن معمر بن زہری عن ابی عبیدہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت علی سے سنا کہتے تھے: (یوم الأضحی) نسائی کی غندر عن معمر سے روایت میں ہے: (شہدت علیا فی یوم عید بدأ بالصلاة قبل الخطبة بلا أذان ولا إقامة) پھر کہا: (سمعت الخ) تو مرفوع حصہ ذکر کیا۔

(نہاکم أن تأکلوا الخ) عبدالرزاق نے یہ اضافہ بھی کیا: (فلا تأکلوها بعدھا) قرطبی کہتے ہیں اول الثلاث میں اختلاف کیا گیا ہے جس میں ذخیرہ کرنا جائز ہے بعض نے کہا: (أولھا یوم النحر) تو جس نے پہلے دن قربانی کی اس کے لئے جائز ہے کہ دو دن اس کے بعد (گوشت) روکے رکھے (یعنی ذخیرہ کرے) اور جس نے اس کے بعد قربانی ذبح کی تو اس کیلئے تین دنوں میں سے جو باقی وقت ہے بس وہی ہے، بعض کی رائے ہے کہ یہ تین دن اسکے ذبح کرنے کے دن سے شمار ہوں گے اگر مثلاً (آخر ایام النحر) (یعنی ایام نحر کے آخری دن) میں قربانی ذبح کی تو آگے کے تین دن ذخیرہ کر سکتا ہے، آپ کے فرمان: (فوق ثلاث) سے یہ اخذ کرنا بھی محتمل ہے کہ ذبح کرنے کا دن ان تین ایام میں شمار نہ ہوگا آغاز آمدہ رات سے ہوگا، بقول ابن حجر اس کی تائید حدیث جابر میں اس مذکور سے بھی ملتی ہے: (کنا لا نأکل من لحوم بدننا فوق ثلاث منی) (یعنی منی کے تین ایام سے زائد قربانیوں کا گوشت ہم نہ کھاتے تھے) کہ (ثلاث منی) یوم نحر کے بعد ایک دن کو متناول ہے اہل نجر ثانی کیلئے، شافعی کہتے ہیں شاید حضرت علی کو اس کے نسخ کا علم نہ ہو سکا دیگر کہتے ہیں محتمل ہے کہ جس وقت حضرت علی نے یہ بات کہی وہی حالات ہوں جو عہد نبوی کے اس سال تھے جب نبی پاک نے یہ ہدایت جاری فرمائی تھی،

ابن حزم کا اس پر جزم ہے کہتے ہیں حضرت علی نے یہ بات اس وقت اثنائے خطبہ کہی تھی جب حضرت عثمان محصور تھے اہل فتنہ نے اہل عوالی کو مدینہ شہر آنے پر مجبور کر دیا تھا اور وہ سخت بھوک و مشقت کا شکار تھے اسی لئے حضرت علی نے یہ کہا، اسے طحاوی نے لیث عن عقیل عن زہری سے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (صلیت مع علی العید و عثمان محصور) جہاں تک حمل مذکور ہے تو احمد اور طحاوی نے بخاری بن سلیم عن علی سے مرفوعاً روایت کیا: (إنی کنت نہیتکم عن لحوم الأضاحی فوق ثلاث فادخروا ما بدأکم) (یعنی اب جتنے دن چاہو ذخیرہ کرو) پھر طحاوی نے سابق الذکر طریقہ پر تطبیق کی، یہی جواب دیا جائے گا احمد کی ام سلیمان کے طریق سے نقل کردہ روایت کا جس میں کہتی ہیں کہ میں حضرت عائشہ کے پاس گئی اور ان سے قربانی کے گوشت کی بابت پوچھا تو کہنے لگیں نبی اکرم نے اس سے منع فرمایا تھا پھر رخصت دے دی تو ایک دفعہ یہ ہوا کہ حضرت علی سفر سے واپس آئے تو حضرت فاطمہ نے قربانی کا گوشت ان کے آگے رکھا کہنے لگے کیا ہمیں اس سے منع نہیں کیا گیا؟ انہوں نے بتلایا بعد ازاں اس کی رخصت دے دی گئی تو اس کا مطلب ہوا حضرت علی اس رخصت پر مطلع تھے اس کے باوجود اس خطبہ میں منع کیا تو تطبیق وہی جو ذکر کی، شافعی نے الرسالة میں باب العلل فی الحدیث کے اواخر میں اسی پر جزم کیا ہے ان کے الفاظ ہیں: (فاذا دفت الدافة ثبت النهی عن إسساك لحوم الضحایا بعد ثلاث) اور اگر ایسی صورت حال نہ ہو تو رخصت ثابت ہے، شافعی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ تین دن بعد

امساک لحوم کی یہ نبی ہر حال میں منسوخ ہو بقول ابن حجر متاخرین شافعیہ کا اسی پر جزم ہے چنانچہ رافعی کہتے ہیں ظاہر ہے کہ آج بہر حال یہ حرام نہیں نووی نے بھی ان کی تبع کی اور شرح المہذب میں لکھا معروف اور صواب یہی ہے کہ آج بہر صورت ذخیرہ کرنا حرام نہیں، شرح مسلم میں جمہور علماء سے نقل کیا کہ یہ سنت کے ساتھ نخ کی قبیل سے ہے، کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ نبی مطلقاً منسوخ ہے اور اب کوئی تحریک یا کراہت باقی نہیں تو آج تین دن سے زائد ادخار مباح ہے جب تک چاہے کھائے اور اسے اس لئے ترجیح دی کہ قول بالتحريم سے لازم آتا ہے کہ مال میں سوائے حق زکات کے کچھ واجب نہیں، ابن عبدالبر نے نووی کے نقل کردہ کے موافق نقل کیا اور لکھا کہ فقہائے مسلمین کے مابین تین دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانے کے جواز میں اختلاف نہیں اور اس بارے میں منسوخ ہے، مطلقاً کہا اور یہ جید نہیں! قرطبی کہہ چکے کہ حضرات عائشہ وسلم کی حدیث نص ہے کہ نبی علت کی بناء پر تھی تو جب علت مرتفع ہوئی تو ارتفاع موجب کی بنا پر نبی بھی مرتفع ہوئی تو اسی کے ساتھ اخذ متعین ہے اور عود حکم کے ساتھ علت عائد ہوگی لہذا اگر (مثلاً) اضحیٰ کے ایام میں شہر میں محتاج و فقیر لوگ آجائیں اور شہر والوں کے پاس ان کی سد حاجت کا سوائے ان قربانیوں کے کوئی اور سامان نہ ہو تو ان پر متعین ہوگا کہ تین ایام سے زائد کا گوشت ذخیرہ نہ کریں، ابن حجر کے بقول تین ایام کی یہ تقید واقعہ حال ہے وگرنہ اگر (مثلاً) ان کی حاجت پوری نہیں ہوتی مگر سارا گوشت تقسیم کر کے تو ایسا ہی کرنا ہوگا تب ایک رات کیلئے بھی ذخیرہ کرنا روانہ ہوگا،

رافعی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ تحریم ایک سبب کے ساتھ خاص تھی اس کے زوال سے حکم بھی زائل ہوا لیکن یہ لازم نہیں کہ عود علت سے عود حکم ہو جائے بقول ابن حجر اسے مستبعد سمجھا حالانکہ کوئی بعد نہیں کیونکہ قائل نے دیکھا کہ ان دنوں ان کی سد حاجت کیلئے قربانیوں کے گوشت کے سوا کچھ اور نہ تھا مگر آج دیگر سامان بھی ہے جس کے ساتھ ان کی حاجت براری ہو تو وہی حکم عود نہیں کرے گا الا یہ کہ فرض کیا جائے کہ قربانی کے گوشت ہی سے ان کی حاجت کا سد باب ہوگا (تب وہی ہدایت نبوی نافذ کی جائے گی) اور ایسا ہونا نہایت نادر الوقوع ہے، بیہقی نے شافعی سے نقل کیا کہ یہ نبی دراصل تنزیہی تھی یہ اس آیت کے امر کی مانند ہے: (فَكُلُوا مِنْهَا وَ اطْعَمُوا الْقَانِعَ) [الحج: ۳۶] اسے رافعی نے ابوعلی طبری سے بھی بطور ایک احتمال کے نقل کیا مہلب لکھتے ہیں یہی صحیح ہے کیونکہ حضرت عائشہ نے کہا: (ولیسست بعزیمۃ)، ان احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ نبی قربانی کرنے والوں کے ساتھ مختص ہے، جنہیں (قربانی کا گوشت) ہدیہ دیا گیا یا صدقہ کے بطور ملا ان کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ آپ کے قول: (من أضحیتہ) کا یہی مفہوم ہے احمد اور ابو یعلیٰ کی حضرت زبیر بن عوام سے حدیث میں مذکور سے یہی مستفاد ہے اسکے الفاظ ہیں کہ میں نے کہا اے نبی اللہ آپ نے مسلمانوں کو اپنی قربانیوں کا گوشت تین دن سے زائد روکے رکھنے سے منع فرمایا ہے تو ہم اس گوشت کے ساتھ کیا صنیع کریں جو ہمیں ہدیہ دیا جائے؟ فرمایا: (أما ما أهدیٰ إلیکم فشاءنکم بہ) (یعنی جو چاہو ان کی نسبت کرو) ہدیہ کے بارہ میں یہ نص ہے جہاں تک صدقہ کا تعلق ہے تو فقیر پر اسے عطا کئے گئے مال و متاع میں تصرف بارے کوئی قید و پابندی نہیں کیونکہ اصل مقصد یہ ہے کہ مالداروں کی جانب سے فقرائے کے ساتھ مواسات ہو اور یہ مقصد حاصل ہوا۔

(عن معمر عن الخ) بظاہر یہ سند مذکور پر معطوف ہے لہذا یہ حبان بن موسیٰ عن ابن مبارک عن معمر کی روایت سے ہے، ابو عباس طرقی کا اطراف میں اسی پر جزم ہے مزی کی صنیع کا بھی یہی مقتضا ہے لیکن متخرج میں ابو نعیم نے اسے حسن بن سفیان عن حبان بن

موسیٰ کے طریق سے تخریج کیا اور یونس کی روایت بتما مہا نقل کی پھر اسے یزید بن زریع عن معمر سے نقل کیا اور لکھا بخاری نے اسے ابن مبارک عن یونس کی روایت کے عقب میں تخریج کیا ہے بقول ابن حجر اس پر محتمل ہے کہ معمر کا یہ طریق معلق ہو قبل ازیں اس کے اضافی فوائد ذکر کر چکا ہوں، اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اسماعیلی نے اسے حسن بن سفیان عن حبان سے بسندہ تخریج کیا ابن وہب عن یونس و مالک کلاہما عن زہری سے بھی اسے نقل کیا پھر کہا کہ بخاری نے کہا: (و عن معمر عن الزہری عن ابی عبید نحوہ) متن ذکر نہیں کیا یعنی معمر تک سند موصول نہیں کی۔

5574 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ عَنْ ابْنِ أَجْحَى ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَمِّهِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُوا مِنَ الْأَضَاحِيِّ ثَلَاثًا وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَأْكُلُ بِالزَّيْتِ حِينَ يَنْفِرُ مِنْ مَنَى مِنْ أَجْلِ لُحُومِ الْهَدْيِ

ترجمہ: ابن عمرؓ نبی پاک سے راوی ہیں کہ تین دن قربانیاں کھا سکتے ہو، عبد اللہ منی سے جب واپس ہوتے تو قربانیوں کے گوشت کی وجہ سے زیتون کے ساتھ روٹی کھاتے۔

شیخ بخاری معروف ب صاعقہ ہیں۔ (یا کل بالزیت) آگے اس کا بیان آئے گا۔ (حین نفر من منی) یہی درست ہے اکیلے کشمینی کے نسخہ میں (حین) کی بجائے (حتی) ہے یہ تعییف ہے جس سے معنی فاسد ہو جاتا ہے مراد یہ ہے کہ ابن عمر تین ایام کے بعد قربانی کا گوشت نہ کھاتے تھے تو منی کے تین ایام گزرنے پر زیت کو بطور سالن استعمال کرتے اور نبی پاک کے اس امر مذکور سے تمسک کرتے ہوئے گوشت نہ کھاتے، آخر حدیث کی یہ عبارت: (من أجل لحوم الهدی) اس پر دال ہے گویا انہیں نبی کے بعد اذن کی بابت علم نہ ہو سکا، نسخہ کشمینی پر معاملہ اس کے برعکس ہو جائے گا اور معنی ہوگا کہ وہ نفیر تک زیت استعمال کرتے اور نفیر جب کرتے تو بغیر زیت کے کھانا کھاتے تو اس میں قربانی کا گوشت بھی داخل ہوا جہاں تک حدیث میں ہدی کے ساتھ اسے تعبیر کرنا ہے تو محتمل ہے کہ ابن عمرؓ ہدی اور لحم اضحیہ کے مابین حکم میں فرق نہ سمجھتے ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ لحم اضحیہ پر لحم ہدی کا اس لئے اطلاق کیا ہو کہ یہ منی کا واقعہ ہے! اس حدیث سے نسخ الاثقل بالاخف ثابت ہوا (یعنی اخف حکم کے ساتھ اثقل حکم کا نسخ) کیونکہ تین ایام کے بعد گوشت کے ادخار کی یہ نہی قربانی کرنے والوں پر ثقیل تھی اور ادخار کی اذن اس سے اخف تھی، اس میں ان حضرات کا رد ہے جن کے نزدیک نسخ صرف اثقل کے ساتھ اخف کا ہی ہوتا ہے ابن عربی نے اس کے برعکس کہا یہ زعم کرتے ہوئے کہ اذن فی الادخار نہی کے ساتھ منسوخ ہوا، تعاقب کیا گیا کہ ادخار تو براءتِ اصلیہ کے لحاظ سے مباح تھا تو اس سے نہی نسخ نہیں بالفرض اگر یہ نسخ ہے تو اس سے قرآن کا سنت کے ساتھ نسخ ہونا ثابت ہوا کیونکہ قرآن میں بغیر کسی تقیید کے قربانی کا گوشت تناول کرنے کا حکم ہے چنانچہ فرمایا: (فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا اللَّهَ) [الحج: ۲۸] اسے تخصیص قرار دینا بھی ممکن ہے اور یہی اظہر ہے، یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

خاتمہ

کتاب الاضاحی (44) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (15) تعلقات ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (39) ہے سب کی تخریج پر مسلم کا بھی اتفاق ہے ماسوائے آخری باب کی حدیث قتادہ اور حدیث انس میں مذکور ایک معلق زیادت کے اور یہ ان کا قول : (بکبشین سمینین) اصل حدیث مسلم نے تخریج کی ہے البتہ (سمینین) کے لفظ کے بغیر، اس میں سات آثار صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

74- کتاب الأشربة (مشروبات بارے احکام و مسائل)

1- باب وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

(اللہ تعالیٰ کا فرمان: بے شک شراب، جوا، بت اور پانسے کے تیر پلید اور شیطان کے کام ہیں ان سے بچو کہ شاید تمہاری فلاح ہو)

تحريم خمر سے متعلق آیت اور چار احادیث ذکر کیں اور یہ اس لئے کہ اشربہ میں سے کچھ تو حلال اور کچھ حرام ہیں تو ہر ایک کی بابت حکم دیکھا جائے پھر شراب سے متعلق آداب کو مد نظر رکھا جائے تو تعین حرام کے ساتھ ابتدا کی کیونکہ یہ حلال کی نسبت کم ہیں اگر محرمات کا علم ہو جائے تو اس کا مطلب ہوا باقی سب حلال ہیں تفسیر المائدہ میں اس آیت مذکورہ کے نزول کا وقت بیان کیا تھا کہ یہ فتح مکہ سے کچھ قبل اسی برس نازل ہوئی پھر میں نے سیرت دمیاطی میں جزم دیکھا کہ شراب کی حرمت حدیبیہ کے سال ہوئی تھی اور وہ ۶ میں تھا ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ یہ بنی نصیر کی مہم کے دوران نازل ہوئی تھی جو جنگ احد کے بعد تھی اور راجح طور پر یہ سن چار ہجری ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ آگے آئے گا کہ اس کی حرمت کے دن حضرت انس (اپنے والد ابو طلحہ کی مجلس میں) ساقی قوم تھے جب منادی کو اس کی حرمت کا اعلان کرتے سنا تو اس کے بہا دینے میں مبادرت کی، اگر یہ سن چار کا واقعہ تھا تو ان کی عمر تب چھوٹی تھی (تو شراب کے منکے خود نہ بہا سکتے تھے) گویا مصنف نے آیت کے ذکر سے اس کے شان نزول کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا بیان تفسیر سورہ المائدہ میں حضرات عمر اور ابو ہریرہ وغیرہما کے حوالے سے گزرا، نسائی اور بیہقی نے بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا کہ شراب کی حرمت کا پس منظر یہ ہوا کہ انصار کے کچھ لوگوں نے شراب پی کر نشہ کی وجہ سے کچھ غل غپاڑہ کیا ہوش میں آئے تو حالت دیکھ کر شرمندہ ہوئے تب ان کے دلوں میں کوئی باہم کینہ و بغض نہ تھا اب یہ حالت دیکھ کر افسوس کے عالم میں کہنے لگے اگر وہ میرے ساتھ ہمدردی رکھنے والا ہوتا تو یہ حرکت نہ کرتا اس سے دلوں میں کچھ کینہ نہ رہا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ - - مُنْتَهُونَ) تک آیت نازل ہوئی، کہتے ہیں کچھ متکلفین کہنے لگے یہ رجس ہے مگر فلاں کے پیٹ میں تھی جب وہ احد میں شہید ہوا اس پر یہ آیت نازل ہوئی: (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا - - الْمُحْسِنِينَ) تِلْكَ [المائدہ: ۹۳] بخاری کی حدیث انس میں بھی یہ زیادت واقع ہے جیسا کہ المائدہ کی تفسیر میں گزری احمد کی حدیث ابن عباس میں ہے جب شراب حرام ہوئی تو کچھ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ہمارے کچھ ساتھی اس حال میں فوت ہوئے کہ اسے پیٹے تھے، اس کی سند صحیح ہے بزار کی حدیث جابر میں ہے کہ یہودیوں نے یہ سوال کیا تھا، تفسیر المائدہ میں مذکور حدیث ابو ہریرہ کے آخر میں مذکور ہے کہ یہ سن کر نبی اکرم نے فرمایا اگر ان کے ہوتے ہوئے یہ حرام کر دی جاتی تو وہ بھی اس کا ترک کر دیتے! ابو بکر رازی احکام القرآن میں لکھتے ہیں اس آیت میں تحریم خمر سے مستفاد ہوا کہ یہ رجس ہے

یہی نام اس چیز کو دیا گیا جس کی حرمت پر اجماع ہے یعنی لحم خنزیر، پھر قرآن میں اس کی بابت ارشاد ہوا: (مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) تو جو بھی عمل شیطان سے ہوا اس کا تناول حرام ہے، امر بالا اجتنب (قرآن کے لفظ: فَاجْتَنِبُوْهُ کی طرف اشارہ ہے) سے اس کا وجوب ثابت ہے اور جس سے اجتنب واجب ہوا اس کا تناول حرام ہوا یہ حرمت اس کے پینے کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بغض و عداوت سے بھی عیاں ہے کیونکہ ایسا ہر کام حرام ہے جو مسلمانوں کے درمیان عداوت و نفرت پیدا کرنے کا باعث بنے اسی طرح اس کا نماز اور اللہ کے ذکر سے روکنا بھی، آخر میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ) تو یہ استفہام ہے جس کا مطلب ردع و زجر ہے اسی لئے اسے سن کر حضرت عمر بول پڑے تھے: (إِنْتَهَيْنَا إِنْتَهَيْنَا) ہم باز آئے ہم باز آئے، ان سے قبل طبری نے بھی اسی قسم کی باتیں لکھیں طبرانی اور ابن مردویہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، طلحہ بن مصرف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ جب تحریم خمر نازل ہوئی صحابہ کرام ایک دوسرے کو آگاہ کرنے چلے، کہتے تھے شراب حرام کر دی گئی اور اسے شرک کے مساوی قرار دیا گیا ہے، ان کا اشارہ اس آیت کی طرف تھا: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجُسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) [المائدة: ۹۰] کہ انصاب و ازلام شیطان کی تزئین سے مشرکین کا عمل تھا تو اسے بھی گویا شیطان کی طرف منسوب کیا گیا، ابوليث سمرقندی کہتے ہیں معنی یہ کہ جب اس میں کہا کہ یہ رجس اور عمل شیطان سے ہے اور اس کے اجتنب کا حکم دیا تو یہ اللہ کے فرمان: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ) [الحج: ۳۰] کے معادل ہوا، ابو جعفر نحاس کہتے ہیں بعض نے حرمت شراب کیلئے اس آیت سے استدلال کیا: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطْنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ وَ الْبَغْيَ بَغِيرَ الْحَقِّ) [الأعراف: ۳۳] اور اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوا کی بابت کہا: (فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ) [البقرة: ۲۱۹] تو جب خبر دی کہ شراب میں اثم کبیر ہے پھر تحریم اثم کی تصریح کی تو اس سے تحریم خمر بھی ثابت ہوئی، کہتے ہیں یہ قول کہ خمر کو اثم کا نام دینے کی حدیث اور لغت میں کوئی اصل نہیں پاتے، شاعر کے اس قول میں بھی اس کی کوئی دلالت نہیں: (شربت الإثم حتی ضلّ عقلي كذاك الإثم يذهب بالعقول) کہ اس نے مجازاً شراب پر اثم کا لفظ استعمال کیا ہے اس معنی میں کہ وہ اثم کے صدور کا باعث بنتی ہے،

فصحی زبان میں خمر مؤنث ہے ابو حاتم بھتانی اور ابن قتیبہ وغیرہما جواز تذکیر کے بھی قائل ہیں، اسے خمرہ بھی کہا جاتا ہے اسے کئی اہل لغت نے جن میں جوہری بھی ہیں ثابت کیا، ابن مالک المثلث میں لکھتے ہیں خمرہ لغت میں خمر سے ہے، کہا گیا ہے اسے خمر کہنے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ (تُغَطِّيَ الْعَقْلَ وَ تُخَابِرُهُ) اُی تخالطہ (یعنی اسے ڈھانپ لیتی ہے) یا اس وجہ سے کہ یہ خود (تخمر اُی تغطي حتی تغلي) (ڈھانپ جاتی اور پکائی جاتی ہے حتی کہ جوش دے) یا اس وجہ سے کہ (تختمر اُی تدرک) جیسے آئے کیلئے (اختمر) مستعمل ہے، متعدد اقوال ہیں جن کا مبسوط ذکر آگے قول عمر: (وَ الْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ) کی شرح کے اثناء آئے گا۔

علامہ انور کتاب الاشریہ کے تحت رقمطراز ہیں جانو کہ چار اشریہ ائمہ اربعہ کے ہاں مطلقاً حرام ہیں دیگر میں ان کے مابین اختلاف ہے تو جمہور کی رائے ہے کہ ایسا مشروب جس کا کثیر نشہ آور ہے تو اس کا قلیل بھی حرام ہے ابو حنیفہ نے اس میں فرق کیا، اس میں وجہ یہ ہے کہ خمر کے لئے دو اطلاق ہیں: عام اور خاص! اول ہر مسکر کو کہا جاتا ہے اور ثانی صرف انگوری جوس کو جب وہ (غلی و اشتد)

ہو) خوب پکا ہوا اور جوش مارا ہوا ہو) جیسے ورد کی مثال ہے جو ہر خوشبودار پھول کو کہتے ہیں پھر خاص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے (نازبو) تو ابو حنیفہ کے نزدیک خمر خاص ہے (یعنی جو انگوروں سے بنی ہو) شافعی کی الام کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس نے حرمت کو چار مشروبات پر مقصور کیا وہ کہتا ہے کہ ان کے غیر کا قلیل مسکر نہیں تب حنفیہ کیلئے ممکن ہے کہ وہ دعویٰ کریں کہ: (کل مسکر حرام) اس قضیہ میں غیر داخل ہے کہ مسکر سے مراد جس نے بالفعل نشہ طاری کر دیا (نہ کہ وہ جس کی صفت اسکا رہے) ابن رشد نے اپنے قول: (کل شراب أسکر و زعم أنه فيما أسکر بالفعل) میں اس کا استحسان کیا میں کہتا ہوں ابن رشد نے حالانکہ وہ عظیم فقیہ ہیں اس کا استحسان کیا کیونکہ ان کی عربیت ناقص ہے، مراد حدیث یہ ہے کہ ہر مشروب جس کی اسکا صفت ہے، حرام ہے چاہے بالفعل نشہ طاری کیا ہو یا نہ کیا ہو، مرورد ہر کے بعد میرے لئے متعین ہوا ہے کہ حدیث کی مراد وہی جو جمہور سمجھے ہیں لہذا میں احادیث کو ان کے ظاہر سے نہیں پھیرتا پھر جانو کہ مذہب حنفی کی تحریر وہ نہیں جو انہوں نے کہی کہ ان چار اشربہ کے سوا باقی سب بقدر تقویٰ علی العبادت (یعنی اتنی مقدار میں جس سے عبادت پر تقویت ہو) حلال ہیں بلکہ میرے نزدیک احسن وہی جو میں نے کہا کہ ان کے غیر بھی ہمارے ہاں حرام ہیں (إلا بقدر التقوى على العبادت دون التلهي) (یعنی عبادت پہ تقویٰ کی غرض سے نہ کہ تلمی - بطور مشغلہ - کیلئے) یہ قلیل کی بابت لیکن اگر یہ مسکر ہے تو بالاجماع حرام ہے دونوں تعبیروں کے مابین جو فرق ہے وہ (أجلی من أن یذکر) تعبیر اول میں اصل حلت ہے تو احادیث (على مناقضة المذهب) ہیں (یعنی فقہ حنفی کے مخالف) جہاں تک ثانی تعبیر ہے تو اصل حرمت ہے جیسا کہ احادیث میں ہے اور قدر قلیل تحت الاستثناء باقی رہے گی

5575 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا حُرِمَ فِي الْآخِرَةِ

ترجمہ: عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہ کی تو اس کو آخرت میں شراب (ظہور، یعنی جنت کی پاکیزہ شراب) سے محروم کر دیا جائے گا۔

مالک کی یہ سند اصح الاسانید ہے۔ (حُرْمَہَا فِي الْآخِرَةِ) مجہول کا صیغہ ہے، مسلم نے تعنی عن مالک سے آخر میں: (لَمْ يُسْقَهَا) کا اضافہ بھی کیا انہی کی ایوب عن نافع سے روایت میں ہے: (فمات و هو مُدْبِنُهَا لَمْ يَشْرُهَا فِي الْآخِرَةِ) (یعنی شراب پینے کا عادی اگر اسی حالت میں مرا تو آخرت میں اسے نہ پئے گا) مسلم نے حدیث کے شروع میں مرفوعاً یہ اضافہ بھی کیا: (كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ) یہ زیادت مستقل ایک روایت کی شکل میں بھی موسیٰ بن عقبہ اور عبید اللہ بن عمر کلاہما عن نافع کے طریق سے نقل کی اس پر باب (الخمير من العسل) کے تحت بات ہوگی، اس بارے ابن بطال کی کلام آخر باب میں آتی ہے۔

(ثم لم يتب منها) یعنی اس کے پینے سے، تو مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ اس کے قائم مقام کر دیا خطابی اور شرح السنہ میں بغوی کہتے ہیں حدیث کا مقصود یہ ہے کہ وہ جنت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ فر اہل جنت کی شراب ہے تو اس کے شرب سے حرمان اس کے عدم دخول جنت کی دلیل ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ وعید شدید ہے جو اس کے دخول جنت کے حرمان پر دال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں خبر دی ہے کہ جنت میں لذتِ شاربین کیلئے انہار جنت ہیں اور: (وَأَنَّهُمْ لَا يَصَدُّغُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ) اگر وہ

جنت میں داخل ہوا اور جانتا ہے کہ وہاں خمر بھی ہے مگر وہ سزا کے طور پر اس سے محروم ہے تو اس کا مطلب ہوا کہ جنت میں اس کے لئے غم و حزن کا وقوع ہوا حالانکہ وہاں نہ غم ہوگا اور نہ حزن اور اگر جنت میں اس کے وجود سے واقف نہیں اور نہ اس بات سے کہ بطور سزا وہ اس سے محروم ہے تب اس کا فقدان اس کے لئے باعثِ الم نہ ہوا اسی لئے بعض سلف نے کہا اس کا مطلب ہے کہ وہ اصلاً ہی جنت میں داخل نہ ہوگا، کہتے ہیں یہ غیر مرضی (یعنی ناپسندیدہ) مذہب ہے کہتے ہیں اہل سنت کے نزدیک حدیث اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس میں داخل نہ ہوگا شراب اس میں نہ پئے گا: (عَلَى أَنَّهُ لَا يَدْخُلُهَا لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ فِيهَا) الایہ کہ اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے جیسا کہ بقیہ کبار کی نسبت ہے اور یہ اس کی مشیت پہ منحصر ہے اس پر معنائے حدیث یہ ہے کہ جنت میں عدم دخول کی وجہ سے آخرت میں اس کی جزا یہ ہے کہ وہ اس سے محروم رہے گا، کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ جنت میں تو جائے (یعنی اگر باقی اعمال ٹھیک ہیں مگر میرے خیال میں ایسا ہو نہیں سکتا کہ آدمی باقی ہر طرح سے نیک اور فرائض کا پابند ہو صرف شرابی ہو) اگر اللہ تعالیٰ اس سے عفو و درگزر کا معاملہ کرے مگر وہاں شراب نہ پئے اور نہ ہی اس کا نفس اس کی اشتہاء کرے اگرچہ وہاں اس کے وجود سے واقف ہو، اس کی تائید ابوسعید کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ الْخ) کہ جس نے دنیا میں ریشم پہنا وہ آخرت میں اسے نہ پئے گا اگر اہل جنت سے ہوا تو باقی اہل جنت تو پہنیں گے مگر وہ نہ پہن سکے گا، اسے طیالیسی نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا اس سے قریب عبد اللہ بن عمرو کی یہ مرفوع حدیث ہے: (مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي وَهُوَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ شُرْبَهَا فِي الْآخِرَةِ) اسے احمد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا

عیاض نے ابن عبد البر کی کلام کی تلخیص کی اور ایک اور احتمال کا اضافہ بھی کیا وہ یہ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کچھ مدت جنت سے محبوس رکھا جائے گا، اس کی مثل یہ حدیث ہے: (لَمْ يَرِحْ رَائِحَةُ الْجَنَّةِ) کہتے ہیں جنہوں نے کہا جنت میں اسے نہ پئے گا بایں طور کہ اسے بھول جائے گا یا اس کی اشتہاء ہی نہ کرے گا تو اس میں تو اس کے لئے کوئی حسرت یا عقوبت نہ ہوئی بلکہ یہ ایک قسم کا نقصِ نعمت ہے دیگر تمام نعمت اہل جنت کی نسبت جیسا کہ اہل جنت کے درجات متفاوت ہیں اور ادنیٰ درجہ والے اہل جنت اعلیٰ درجات والوں کی نسبت کوئی نقص و حزن محسوس نہ کریں گے کہ وہ اپنی نعمتوں میں خوش و مست ہوں گے، ابن عربی لکھتے ہیں ظاہر حدیثین یہ ہے کہ وہ جنت میں نہ شراب پئے گا اور نہ ریشم پہنے گا، یہ اس لئے کہ اس نے استیجال سے کام لیا اس چیز میں جس میں تاخیر کا حکم تھا لہذا جب وہ میقات آئی تو اس سے محروم رہا جیسے کوئی وارث اپنے موروث کو قتل کر ڈالے تو اس استیجال کے سبب وہ شرعاً اب اس کی میراث سے محروم ہے، یہی کہا صحابہ و علماء کی ایک جماعت نے، یہ موضعِ احتمال اور موقفِ اشکال ہے اللہ ہی حقیقتِ حال جانتا ہے، بعض متاخرین نے فصل و تفرقہ کیا ایسے شخص جو اسے حلال سمجھتے ہوئے پیتا ہے اور اس کا جو اس کی تحریم کا علم رکھتے ہوئے اور اس کا اقرار کرتے ہوئے پیتا ہے، اول اصلاً اسے نہ پئے گا کہ اصلاً داخل جنت نہ ہوگا اور جنت میں عدم دخول اس کے حرمانِ شراب کو سترزم ہے جبکہ دوسرا محلِ خلاف ہے یہ ایک مدت تک اس کے شرب سے محروم رکھا جائے گا اگر عذاب میں ہے تو حالِ تعذیب میں ہوگا یا اس کا معنی ہے کہ یہ اس کی جزا ہے اگر جزا دیا جائے اس حدیث سے ثابت ہوا کہ توبہ کبار معاصی کو بھی مٹا ڈالتی ہے، یہ کفر سے توبہ میں قطعی ہے دیگر گناہوں میں اہل سنت کے ہاں اس بارے باہم اختلاف ہے کہ آیا قطعی ہے یا ظنی، نووی لکھتے ہیں اقویٰ یہ ہے کہ ظنی ہے قرطبی لکھتے ہیں جس نے شریعت کا استقرار

(یعنی عمیق مطالعہ) کیا اس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ سچوں کی توبہ قطعاً قبول کرتا ہے اور سچی توبہ کی کچھ شرط ہیں جن کی تفصیل کتاب الرقاق میں آئے گی، حدیث ہذا سے بعض گناہوں سے صحت توبہ اور بعض سے اس کے عدم پر استدلال ممکن ہے آگے اس کی تحقیق پیش کی جائے گی، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ شراب پینے سے ہی وہ اس وعید کا مستحق ہوا خواہ نشہ نہ چڑھے کیونکہ حدیث میں صرف شراب پر اس وعید کو مرتب کیا ہے بغیر کسی قید کے، یہ انگور سے بنی شراب کی نسبت تو بالا جماع ہے اسی طرح دیگر سے بنی شراب اگر وہ پینے والے کو نشہ چڑھا دے! لیکن جو نشہ نہ چڑھائے تو جمہور کے نزدیک اس کا حکم وہی جو ذکر ہوا آگے مزید بیان آتا ہے، آپ کے قول: (ثم لم يتب منها) سے ماخوذ ہے کہ توبہ تمام عمر میں مشروع ہے جب تک معاملہ غرغره تک نہیں پہنچ جاتا (یعنی جب سانس حلق میں اٹک جائے) کیونکہ (ثم) جو تراخی سے ہے، کی اس پر دلالت ہے، مبادرت الی التوبہ اس کی قبولیت کیلئے شرط نہیں۔

اسے مسلم نے (الأشریہ) اور نسائی نے (الأشریہ اور الولیمۃ) میں نقل کیا۔

5576 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ بِبَايِلِيَاءَ بَقْدَحَيْنِ مِنْ خُمْرٍ وَلَبَنٍ فَنَظَرَ إِلَيْهِمَا ثُمَّ أَخَذَ اللَّبَنَ فَقَالَ جَبْرِيلُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَذَاكَ لِلْفِطْرَةِ وَلَوْ أَخَذْتَ الْخُمْرَ غَوَتْ أُمَّتُكَ تَابِعَهُ مَعْمَرٌ وَابْنُ الْهَادِ وَعُثْمَانُ بْنُ عَمَرَ وَالزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۱۰۴) أطرافہ 3394، 3437، 4709، 5603

(بایلیاء) جسے آجکل بیت المقدس کہتے ہیں بظاہر آپ کو جب یہ پیش کیا گیا، آپ اس وقت بیت المقدس میں تھے لیکن لیث کی روایت جس کا آگے ذکر ہوگا میں: (إلى إيلياء) ہے اور یہ اس بارے صریح نہیں کیونکہ جواز ہے کہ شب اعطاء کا تعین مراد ہونہ کہ اس کی جگہ کا، اس کا بیان مع دیگر شرح کے حدیث اسراء کی شرح کے ذیل میں باب (الهجرة إلى المدينة) سے قبل گزرا ہے۔ (ولو أخذت الخمر غوت الخ) سے غرض ترجمہ ہے ابن عبد البر کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ اس لئے شراب سے نفور ہوئے ہوں کہ فراست سے جان لیا ہو کہ اسے حرام کیا جانے والا ہے کیونکہ اس وقت تک تو مباح تھی، ابن حجر کے بقول یہ بھی محتمل ہے کہ آپ اس کے پینے کے عادی نہ تھے اسی وجہ سے نفور ہوئے ہوں تو آپ اپنی طبع کے ساتھ موافق ہوئے اس کے جو بعد ازاں اس کی حرمت واقع ہونے والی تھی اور یہ اللہ کی جانب سے آپ کی حفاظت اور رعایت تھی، دودھ کو اس لئے اختیار کیا کیونکہ وہ آپ کیلئے مالوف، سہل، طیب اور طاہر تھا اور پینے والوں کیلئے سائغ اور عاقبت کے لحاظ سے سلیم ہے (کہ پینے سے نشہ طاری نہیں ہوتا) جبکہ شراب ان تمام امور میں اس کے برخلاف ہے، فطرت سے یہاں مراد دین حق پر استقامت ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ حصول ماسخمد اور دفع ماسخمد کے وقت الحمد للہ پڑھی جائے، (غوت أمتك) والی بات محتمل ہے کہ حضرت جبریل نے من طریق الفال ماخوذ کی ہو یا ان کے پاس پہلے سے اس کا علم ہو، یہی اظہر ہے۔

(تابعہ معمر الخ) یعنی ان کی سند کے ساتھ، غیر ابو ذر کے ہاں ان مذکورین کے ساتھ زبیدی کا نام بھی موجود ہے معمر کی روایت بخاری نے احادیث الانبیاء کے قصہ حضرت موسیٰ میں موصول کی، شروع میں حضرات موسیٰ و عیسیٰ اور ان کی صفت کا بیان ہے مگر

وہاں ذکر ایلیاء موجود نہیں، ابن الہادی کی روایت جو کہ یزید بن عبد اللہ بن اسامہ بن الہادی بن نسائی، ابو عوانہ اور طبرانی نے اوسط میں لیٹ
 عنہ کے طریق سے عبد الوہاب بن بخت عن زہری کے طریق سے نقل کی طبری کہتے ہیں یزید بن الہادی عبد الوہاب سے اس میں متفرد ہیں
 اس پر اصل سے یزید اور ابن شہاب کے درمیان عبد الوہاب کا حوالہ ساقط ہے علاوہ ازیں ابن الہادی نے متعدد احادیث زہری سے بغیر
 واسطہ کے نقل کی ہیں ان میں سے ایک تفسیر المائدۃ میں گزری اسے احمد وغیرہ نے بھی ابن ہاد عن زہری سے بلا واسطہ تخریج کیا ہے زہری
 کی روایت نسائی، ابن حبان اور طبرانی نے مسند شامیین میں محمد بن حرب عنہ سے نقل کی مگر اس میں بھی ایلیاء کا ذکر موجود نہیں، عثمان بن
 عمر کی روایت تمام رازی نے اپنی فوائد میں ابراہیم بن منذر عن عمر بن عثمان عن ابیہ عن زہری کے طریق سے نقل کی مزی نے اطراف میں
 حاکم سے نقل کیا کہ بخاری کی اپنے قول: (تابعہ ابن الہادی و عثمان بن عمر عن الزہری) سے مراد ابن الہادی عبد الوہاب اور
 عثمان بن عمر بن فارس کی یونس سے حدیث ہے دونوں زہری سے اس کے راوی ہیں، ابن حجر کہتے ہیں حاکم کی رائے درست نہیں مزی
 نے بھی عثمان بن عمر کی بابت ان کی تائید کی وہ انہیں عثمان بن عمر بن فارس سمجھے جو یونس بن یزید سے راوی ہیں جبکہ یہ وہ نہیں، یہ عثمان
 بن عمر بن موسیٰ بن عبد اللہ بن عمر تیمی ہیں، عثمان بن عمر بن فارس کا عمر نام کا کوئی بیٹا نہیں جو ان سے روایت کرتا ہو، عمر تو تیمی کے بیٹے تھے
 جیسا کہ فوائد تیمی میں ذکر کیا اور یہ مدنی تھے، عثمان داری نے ذکر کیا کہ انہوں نے یحییٰ بن معین سے عمر بن عثمان بن عمر مدنی عن ابیہ عن
 زہری کے بارہ میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا میں انہیں اور ان کے والد کو نہیں پہچانتا بقول ابن حجر دیگر نے انہیں پہچانا ہے زہیر بن بکار
 نے النسب میں اسے عثمان مذکور سے ذکر کیا اور لکھا کہ یہ مروان بن محمد (جو آخری اموی خلیفہ تھا) کے زمانہ میں مدینہ کے قاضی بنے پھر
 منصور (عباسی) کے دور میں بھی رہے اور عراق میں انتقال کیا ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے دارقطنی نے العلل میں ان کا
 ذکر کیا جب ان احادیث کا ذکر کیا جن کے زہری سے مختلف رواۃ ہیں اور کثیر اوقات زہری سے ان کی روایت مترج ہے۔

5577 - حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ مِنْ
 رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا لَا يُحَدِّثُكُمْ بِهِ غَيْرِي قَالَ مِنْ أَسْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يَظْهَرَ الْجَهْلُ
 وَيَقِلَّ الْعِلْمُ وَيَظْهَرَ الزُّنَا وَتُشْرَبَ الْخَمْرُ وَيَقِلَّ الرَّجَالُ وَيَكْثُرَ النِّسَاءُ حَتَّى يَكُونَ
 لِخَمْسِينَ امْرَأَةً قِيمُهُنَّ رَجُلٌ وَاحِدٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۴۴۶) اطرافہ 80، 81، 5231، - 6808

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (لا یحدثکم بہ غیری) گویا آخری عمر میں یہ حدیث بیان کرتے ہوئے یہ کہا، یا جانتے
 تھے کہ دیگر صحابہ جنہوں نے آنجناب سے یہ حدیث سنی انتقال کر چکے ہیں۔ (حتی یكون بخمسين) کشمینیہ کے نسخہ میں
 ہے: (حتی یكون خمسون امرأة قیّمہن رجل واحد) کتاب العلم میں اس کی مفصل شرح گزر چکی۔

5578 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ
 سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَابْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولَانِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ
 لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا

يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَالَ ابْنُ شَهَابٍ وَأَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ
بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُحَدِّثُهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ثُمَّ يَقُولُ كَانَ
أَبُو بَكْرٍ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ أَبْصَارَهُمْ فِيهَا حِينَ
يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۶۷) اطرافہ 2475، 6772، - 6810

(لا یزنی الزانی الخ) اکثر روایات میں یہاں (الزانی) کے حذف کے ساتھ ہے تو بعض شارح نے (الرجل المؤمن أو الزانی) مقدار کیا اس روایت نے تیسرے احتمال کو متعین کر دیا۔ (و لا یشرَب الخمر الخ) ابن بطل لکھتے ہیں یہ شرب خمر کے بارہ میں شدید ترین اسلوب ہے جو وارد ہوا خوارج نے اسی سے تمسک کرتے ہوئے عمد ا ارتکاب کہا کر کرنے والے کو جوان کی حرمت سے واقف ہو، کافر قرار دیا اہل سنت نے ایمان کو یہاں کمال پر محمول کیا ہے کیونکہ عاصی غیر عاصی سے حالت ایمان میں نقص ہو جاتا ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ آخر کار معاملہ اس پر منتج ہو سکتا ہے کہ ایمان ختم ہو جائے جیسے حدیث عثمان کے شروع میں ذکر ہوا کہ شراب سے اجتناب کرو کہ یہ ام الخبائث ہے، اس میں ہے: (و انہا لا تجتمع ہی و الإیمان إلا و أوشک أحدهما أن یخرج صاحبه) (کہ آخر کار دونوں میں سے ایک اس کے پاس رہے گا) اسے بیہقی نے مرفوع اور موقوفاً تخریج کیا، ابن حبان نے مرفوع کو صحیح قرار دیا ابن بطل کہتے ہیں بخاری نے وعید شدید پر مشتمل ان احادیث کو اس باب میں اس لئے داخل کیا تاکہ یہ اس حدیث ابن عمر سے عوض ہوں: (کل مسکر حرام) اسے اس باب میں اس کے موقوف ہونے کی بنا پر نہیں لائے بقول ابن حجر یہ بات محل نظر ہے کیونکہ وعید میں مطلق تحریم (کے ذکر) پر قدر زائد ہے اور بخاری نے ابن عمر کی اسی مذکورہ روایت کا مفہوم ذکر کر دیا ہے آگے اس کا بیان آئے گا۔

(قال ابن شہاب) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (أن أبابکر الخ) یہ اس کے شیخ زہری عبد الملک کے والد ہیں۔ (كان أبو بکر الخ) یعنی ابن عبد الرحمن مذکور، مفہوم یہ کہ وہ حدیث ابو ہریرہ میں یہ زیادت کیا کرتے تھے، اس کا بیان کتاب المظالم میں حدیث ابو ہریرہ کی شرح کے ذیل میں گزر چکا مزید بیان کتاب الحدود میں آئے گا۔

(حرمها فی الآخرة) کے تحت کہتے ہیں ایک جماعت کا موقف ہے کہ شرابی جنت میں شراب سے محروم رہے گا اگرچہ مغفرت کے بعد جنت میں داخل بھی ہو تو جنت میں اگرچہ ہر وہ چیز ملے گی جس کی نفس اشتہا کرے گا تو اس کا نفس شراب کی اشتہا ہی نہ کرے گا، (حتى یكون یخمسین امرأة یمھن رجل واحد) کے تحت لکھتے ہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ بعض روایات میں قید صالح بھی مذکور ہے تب کوئی اشکال نہیں پھر قیم سے مراد ممکن ہے کہ غیر زوج ہو جو لوگوں کے امور و معاملات کا نگران ہوتا ہے۔

2 - باب الخمر من العنب (انگوری شراب)

شرح ابن بطل میں بھی یہی ہے بخاری کے کسی نسخہ میں اور نہ مستخرجات اور ان کی شرح کے سوا کسی جگہ (وغیرہ) کا لفظ دیکھا ہے، ابن منیر لکھتے ہیں بخاری کی (اس ترجمہ میں) غرض کو فیوں کا رد کرنا ہے جو آب انگور اور دیگر کے مابین فرق کرتے ہیں تو دیگر سے

اس صورت حرام قرار دیتے ہیں جب اتنی مقدار میں ہو کہ نشہ طاری کر سکے، ان کا زعم ہے کہ خمر کا اطلاق صرف انگور سے بنی شراب پر ہوتا ہے، کہتے ہیں لیکن ابن عمر کے قول جس کا ذکر باب کی پہلی حدیث میں ہوا، سے ان کا استدلال کہ اس زمانہ میں جو ائدہ (نبیذ کی جمع) موجود تھیں وہ خمر کہلاتی تھیں، محل نظر ہے بلکہ یہ تو اس امر پر دال ہے کہ صرف انگور سے بنی شراب اجدر ہے (یعنی زیادہ لائق ہے کہ خمر کہلاوے) کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ مدینہ میں تب اس یعنی خمر سے کوئی شئی نہ تھی اور تب غیر عنب سے بنی ائدہ تو موجود تھیں تو اس سے دلالت ملی کہ ائدہ خمر نہیں ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ ابن عمر کی کلام اس شخص کے قول کے جواب پر متزل ہے جس نے کہا خمر وہی جو عنب سے بنی ہو تو کہا جائے گا شراب حرام کی گئی اور مدینہ میں انگور کی بنی شراب سے کوئی شئی نہ تھی بلکہ جو اثر بہ موجود تھے وہ بسر (یعنی خشک کھجور)، تمر (یعنی تازہ کھجور) اور اس کے نحو سے تیار شدہ تھے اور صحابہ کرام نے تحریم خمر سے ان سب کی تحریم سمجھی، اگر ایسا نہ تھا تو انہیں بہادینے میں مبادرت نہ کرتے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس اور مابعد ترجمہ سے مراد بخاری یہ ہونا محتمل ہے کہ خمر کے لفظ کا عصر عنب سے حاصل شدہ، بسر اور تمر کی نبیذ سے تیار شدہ اور شہد سے تیار شدہ سب شرابوں پر اطلاق ہوتا ہے تو ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ باب قائم کیا اور اس تسمیہ کا صرف عنب پر حصر نہیں کیا اس دلیل کے باعث جسے مابعد وارد کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ترجمہ اولیٰ سے مراد حقیقی معنی میں اور دیگر سے مجازی معنی میں اس کا استعمال ہو، اول ان کے تصرف سے اظہر ہے! اس کا حاصل یہ ہے کہ ان اشیاء کا بیان مراد ہے۔ جن کی بابت وارد روایات ان کی شرط پر ہیں۔ جن سے شراب تیار کی جاتی ہے تو عنب سے ابتدا کی کیونکہ یہ متفق علیہ ہے اس کے بعد بسر اور تمر کا ذکر کیا اس میں جو حدیث انس ذکر کی وہ نہایت ظاہر فی المراد ہے بعد ازاں شہد کی شراب کا ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ یہ صرف بسر و تمر کے ساتھ ہی مختص نہیں پھر عمومی انداز کا حامل ترجمہ اس عنوان سے لائے: (الخمر ما خامر العقل) (تو ثابت کیا کہ شراب کہلاوانے کے ضمن میں مادہ شراب کی اہمیت نہیں جس بھی مادہ کی بنی ہو اگر اس میں نشہ طاری کر دینے کی صلاحیت ہے تو وہ شراب ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہے اس کی کم مقدار پینا بھی حرام ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہے اس کی کم مقدار پینا بھی حرام ہے، اس سے امام بخاری کی عظیم فقاہت اور ذہن رسامیاں ہے اور خصوصاً دورِ حاضر کے ناظر میں جب نت نئے مواد سے تیار کردہ مختلف انواع و اقسام کی شرابیں تیار کی جاتی ہیں تو وہ سب اس دائرہ تحریم میں آئیں گی) اس میں اشارہ ہے اس حدیثِ ابی ہریرہ کے ضعف کی طرف جس میں ہے: (الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنب) یا یہ کہ اس سے مراد انہی دو میں حصر نہ تھا مجمع علیہ تحریم عصر عنب کی ہے، جب وہ مشد ہو تو بالاتفاق کثیر یا قلیل مقدار میں تناول کرنا حرام ہے ابن قتیبہ نے بعض فساق اہل کلام سے نقل کیا کہ اس سے نبی برائے (تحریم نہیں بلکہ) کراہت ہے یہ مجبور قول ہے اس کے قائل کی طرف مطلقا التفات نہ کیا جائے ابو جعفر نحاس ایک قوم سے ناقل ہیں کہ حرام شراب وہ جس کی حرمت پر اجماع ہے اور جس کی بابت اختلاف ہے وہ حرام نہیں، کہتے ہیں یہ ایک بری بات کہہ دی اس کا مطلب ہوا کہ ہر وہ جس میں اختلاف ہے حلال ہے؟ اگرچہ مستند اختلاف ضعیف ہی کیوں نہ ہو؟ طحاوی نے اختلاف العلماء میں ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ خمر تو قلیل ہو یا کثیر حرام ہے اس کے سوا جو نشہ آور اشیاء ہیں ان کی حرمت شراب کی حرمت جیسی نہیں اور مطبوخ (یعنی پکائی گئی) نبیذ میں کوئی حرج نہیں چاہے کسی بھی چیز سے تیار شدہ ہو البتہ اتنی مقدار میں پینا حرام ہوگی جو نشہ طاری کر دے، ابو یوسف کہتے ہیں ہر چیز کے نفیع (یعنی شربت) میں کوئی حرج نہیں اگرچہ وہ جوش مارے (یعنی اتنا پکایا جائے کہ جوش

دے: (وَأَنَّ عَلِيَّ) لیکن زبیب اور ترمذی (یعنی ان سے بنایا گیا شربت اگر صرف غلیان والا ہو تو حرام ہے) کہتے ہیں محمد نے ابو حنیفہ سے بھی یہ نقل کیا، محمد سے منقول ہے کہ جس کی زیادہ مقدار مسکر ہے تو مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ اسے نہ پیوں لیکن میں اسے حرام نہ کہوں گا، ثوری کا قول ہے کہ میں ترمذی زبیب (یعنی منقہ) کے نفیج کو جب وہ جوش والا ہو مکروہ قرار دیتا ہوں، شہد کے نفیج میں حرج نہیں۔

5579 حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ حَدَّثَنَا مَالِكٌ هُوَ ابْنُ مِعْوَلٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَقَدْ حُرِّمَتْ الْخُمُرُ وَمَا بِالْمَدِينَةِ مِنْهَا شَيْءٌ
(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۱۸۵) طرفہ - 4616

شیخ بخاری بزار واسطی ہیں محمد بن سابق بھی شیوخ بخاری سے ہیں کبھی ان سے بالواسطہ روایت نقل کرتے ہیں۔ (ہو ابن معول) یہ بخاری کی وضاحت ہے ان کے شیخ نے بغیر نسبت کے ذکر کیا تو انہوں نے چاہا کہ وضاحت کر دیں تاکہ مالک بن انس کے ساتھ التباس نہ ہو اسماعیلی نے اسے محمد بن اسحاق صفانی عن محمد بن سابق سے تخریج کرتے ہوئے نسبت ذکر کی۔ (و ما بالمدينة الخ) محتمل ہے کہ ابن عمر نے اپنے علم کے مطابق یہ نفی کی ہو یا اس زمانہ میں اس کی قلت کے مد نظر مبالغہ کے طور سے مطلقاً نفی کر دی ہو، اس کی تائید اس باب میں مذکور حضرت انس کے قول سے ملتی ہے: (و ما نجد خمر الأعناب إلا قليلا) اور یہ مراد ہونا بھی ممکن ہے کہ مدینہ میں وہ نہ بنائی جاتی تھیں یعنی درآمد کی جاتی تھیں، تفسیر المائدة میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے گزرا کہ جب شراب حرام ہوئی مدینہ میں پانچ قسم کی شرابیں تھیں ان میں انگور کی شراب نہ تھی، تو اسے اس امر پر محمول کیا تھا کہ انکی مراد وہ شرابیں تھیں جو مقامی طور پر تیار کی جاتی تھیں جہاں تک باب کی تیسری حدیث میں مذکور یہ قول عمر کہ تحریم خمر نازل ہوئی اور وہ پانچ سے تھی تو اس کا معنی ہے کہ تب وہ ان علاقوں کی وہاں کی پانچ تیار کی جانے والی شرابوں میں سے تھی، خصوصیت کے ساتھ مدینہ مراد نہیں، دو ابواب کے بعد اس بارے شرح و تفصیل آئے گی۔

5580 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شَهَابٍ عَبْدُ رَبِّهِ بْنُ نَافِعٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ ثَابِتِ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ حُرِّمَتْ عَلَيْنَا الْخُمُرُ حِينَ حُرِّمَتْ وَمَا نَجِدُ يَعْنِي بِالْمَدِينَةِ خُمُرُ الْأَعْنَابِ إِلَّا قَلِيلًا وَعَامَّةُ خُمُرِنَا الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ
(سابقہ، مزید یہ کہ انگوری شراب قلیل اور ہماری عام شراب کھجور کی بنی ہوتی تھی)

اُطرافہ 2464، 4617، 4620، 5582، 5583، 5584، 5600، 5622، 7253

یونس سے مراد ابن عبید بصری ہیں۔ (و عامۃ خمرنا الخ) یعنی وہ نبیذ جو آخر کار شراب بن جاتی ہے کرمانی لکھتے ہیں بسرو ترمذی شراب سے مجاز ہے جو ان سے تیار کی جاتی ہے، یہ آیت: (إِنِّي أَرَانِي أُغْصِرُ خُمْرًا) [یوسف: ۳۶] کے برعکس ہے یا اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (عامۃ أصل خمرنا) یا (مادة خمرنا)، آمدہ باب میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے نقل ہوگا کہ شراب جب حرام ہوئی تب وہ بسرتھی، اس میں حذف ظاہر ہے، نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، محارب بن دثار عن جابر عن النبی ﷺ سے روایت کیا کہ (الزبيب و التمر هو الخمر) کی سند صحیح ہے بظاہر یہ حصر ہے لیکن مراد مبالغہ ہے یہ اس نسبت

سے جو اس وقت مدینہ میں تیار کی جاتی تھی جیسا کہ حدیث انس میں مقرر ہوا بعض نے کہا حضرت انس کی مراد ان لوگوں کا رد تھا جو صرف انگور کی بنی شراب کو ہی خمر کہتے ہیں بعض نے کہا ان کی مراد یہ تھی کہ تحریم صرف اس خمر کے ساتھ مختص نہیں جو انگور سے بنائی جائے بلکہ ہر مسکر جو ہے وہ اس نام میں اس کا مشارک ہے، یہی اظہر ہے۔

5581 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ أَبِي حَيَّانَ حَدَّثَنَا عَامِرٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَامَ عُمَرُ عَلَى الْمَنَبْرِ فَقَالَ أَمَّا بَعْدُ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةِ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْعَسَلِ وَالْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۱۸۶) اطرافہ 4619، 5588، 5589، 7337 -

یہی سے قطان، ابو حبان سے۔ یحییٰ بن سعید تمیمی اور عامر سے مراد شععی ہیں۔ (قام عمر الخ) آگے مطولا آرہی ہے ابن مالک کہتے ہیں اس سے ابا بعد کے جواب میں حذف فاء کے جواز کا ثبوت ملا، بقول ابن حجر کوئی حجت نہیں کیونکہ آگے احمد بن ابور جاء کی یہی روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے منبر پر خطبہ دیا اور کہا: (إنه قد نزل تحريم الخمر الخ) تو اس میں ابا بعد موجود نہیں، اسے اسماعیلی نے بھی یہاں محمد بن ابوبکر مقدمی عن یحییٰ قطان سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (أما بعد فإن الخمر الخ) تو ظاہر ہوا فاء کا حذف اور اثبات رواۃ کا تصرف ہے (مگر ایک سابقہ مقام میں ایک اور حدیث کے حوالے سے ابن مالک کی یہ بحث گزری ہے وہاں ابن حجر نے بھی موافقت کی تھی)۔

3 - باب نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنَ الْبُسْرِ وَالتَّمْرِ

(جب شراب کی تحریم نازل ہوئی تو وہ کچی اور پکی کھجوروں سے تیار کی جاتی تھی)

5582 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ وَأَبَا طَلْحَةَ وَأَيُّبَ بْنَ كَعْبٍ مِنْ فَضِيخِ زَهْوٍ وَتَمَرٍ فَجَاءَهُمْ أَبٌ فَقَالَ إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ قُمْ يَا أَنَسُ فَأَهْرِقْهَا فَأَهْرِقْتُهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 2464، 4617، 4620، 5580، 5583، 5584، 5600، 5622،

7253

(أبا عبیدة) یعنی ابن جراح۔ (و أبا طلحة) زید بن سہل، حضرت انس کے سوتیلے والد۔ (و أیوب) اس قصہ میں ان تینوں کے ذکر پر اقتصار کیا حضرت ابوطلمہ کے گھر میں یہ مجلس تھی جیسا کہ التفسیر میں ثابت عن انس کی روایت میں گزرا، ابو عبیدہ اور ابوطلمہ کے مابین نبی اکرم نے مواخات قائم کی تھی جیسا کہ مسلم کی حضرت انس سے ایک روایت میں مذکور ہے جہاں تک ابی بن کعب ہیں تو وہ انصار کے کبراء اور علماء میں سے تھے مسلم کی ایک روایت میں ابویوب کا بھی ذکر ہے آگے چند ابواب بعد ہشام عن قتادہ عن انس کی

روایت میں یہ عبارت مذکور ہوگی: (إني كنت لأسقى أبا طلحة و أبا دجانة و سهيل ابن بيضاء) ابو دجانہ کا نام سماک بن خرشہ تھا، مسلم کی سعید بن قتادہ سے روایت میں ان کے ساتھ معاذ بن جبل بھی مذکور ہیں احمد کی کجی قطان عن حمید عن انس سے روایت میں ہے کہ میں ابو عبیدہ، ابی بن کعب، سہیل ابن بیضاء اور صحابہ کی ایک جماعت کو ابو طلحہ کے ہاں پلا رہا تھا، عبدالرزاق کے ہاں معمر بن ثابت و قتادہ وغیرہما عن انس سے روایت میں ہے کہ گیارہ صحابہ کرام تھے، ان طرق سے جن کا ذکر کیا ان میں سے سات کے اسماء ذکر ہوئے سلیمان بن یحییٰ عن انس کی اسی باب کی روایت میں (عمومی) کا لفظ ہے چونکہ سب ہی ان سے عمر میں بڑے اور اکثر انصار سے تھے اس لئے یہ کہا، مستغربات میں سے ہے جو ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں عیسیٰ بن مطہمان عن انس سے روایت کیا کہ ابو بکر و عمر بھی موجود تھے، یہ منکر ہے باوجود حفاظت سند کے میں اسے غلطی خیال کرتا ہوں، ابو نعیم نے حلیہ نے ترجمہ شعبہ میں حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ حضرت ابو بکر نے اپنے اوپر شراب حرام کی ہوئی تھی نہ تو جاہلیت میں پی اور نہ اسلام میں، یہ بھی محتمل ہے اگر یہ محفوظ ہے کہ ابو بکر و عمر اس دن ابو طلحہ سے ملنے آئے تو ہوں مگر شراب نہ پی ہو، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے بزار کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس کی روایت پائی جس میں ہے کہ میں ساقی قوم تھا اور حاضرین میں ایک شخص تھے جنہیں ابو بکر کہا جاتا تھا جب انہوں نے شراب پی تو کہا: (تحیی بالسلامة أم بکر) یہ کئی اشعار ہیں اسی اثناء ایک مسلمان آیا اور بتلایا کہ تحریم خمر نازل ہوئی ہے! یہ جس ابو بکر کا ذکر کیا انہیں ابن شعو ب کہا جاتا تھا تو بعض نے انہیں ابو بکر صدیق خیال کر لیا، ایسا نہیں لیکن وصف صدیق میں حضرت عمر کے ذکر کا قرینہ عدم غلط پر دال ہے، تو اس طرح سے دس افراد کے نام معلوم ہو گئے ہیں، المغازی کے باب غزوہ بدر میں ان ابو بکر بن شعو ب کے کچھ حالات مذکور گزرے ہیں فاکہی کی کتاب مکہ میں مرسل طریق سے ایک روایت میں اس کی تائید ملتی ہے۔

(من فضیخ الخ) بروزن عظیم، بسر کو کہتے ہیں۔ (إذا شدخ و نبذ) زہو بھی بسر کو کہتے ہیں جب مترطب ہونے سے قبل سرخ یا زرد ہو جائے کبھی صبح کا لفظ بسر اور رطب کے خلیط پر بولا جاتا ہے جیسا کہ بسر و تمر کے خلیط پر بھی، اسی طرح اکیلے بسر اور اکیلے تمر پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسا آخر باب کی روایت میں ہے، احمد کی قتادہ عن انس سے روایت میں ہے: (و ما خمرهم یومئذ إلا البسر و التمر مخلوطین) مسلم کے ہاں قتادہ عن انس سے ہے: (أستقیهم من مزادة فیها خلیط بسر و تمر)۔

(فجاءهم آت) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا، احمد کے ہاں حمید عن انس کی روایت میں (أستقیهم) کے بعد ہے: (حتى کاد الشراب يأخذ فیهم) (یعنی قریب تھا کہ شراب کا نشہ طاری ہو جائے) ابن مردویہ کے ہاں (حتى أسرع فیهم) ، ابن ابو عاصم کے ہاں (حتى مالت رؤوسهم) ہے۔ (فهرقها) اصل میں: (أرقها) ہے ہمزہ کو ہاء میں بدل دیا گیا اسی طرح (فهرقتها) بھی، کبھی یہ کلمہ ہمزہ اور ہاء دونوں کے ساتھ بھی استعمال کیا جاتا ہے اور یہ نادر ہے، الطہارۃ میں تفصیل گزری التفسیر کی ثابت عن انس کی روایت میں (فأرقها) تھا، عبدالعزیز بن صہیب کے ہاں ہے کہ کہنے لگے اے انس: (أرق هذه القلال) ان ملکوں کو بہادو، اصل میں ابو طلحہ نے کہا تھا باقی بھی راضی تھے تو جمع کا لفظ ذکر کیا، باب (إجازة خبر الواحد) میں مالک سے ایک اور روایت میں ہے: (فُم إلى هذه الجرار فاكسرها) کہ انہیں توڑ ڈالو، انس کہتے ہیں: (فقمتم إلى مہر اس لنا فضربتہا بأسفلہ حتی انكسرت) تطبیق یہ ہوگی کہ اولاً شراب بہائی پھر بعض کو توڑ دیا، ابن عبدالبر لکھتے ہیں ذکر کسر کے ساتھ اسحاق بن ابو

طلحہ اور ثابت حضرت انس سے متفرد ہیں عبدالعزیز بن صہیب، حمید اور ثقہ راویوں کی ایک جماعت نے حضرت انس سے یہ حدیث روایت کی ہے بعض نے مطولا اور بعض نے مختصراً، ان کے ہاں صرف اِراقۃ ہی مذکور ہے! مگر اس چٹان سے بنے برتن کو کہتے ہیں جو اسے کھوکھلا کر کے بنایا جائے کبھی یہ حوض کی طرح بڑا ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا اسی لئے اس کے ساتھ شراب کے مشکوں کو توڑنا ممکن ہوا گویا توڑنے کیلئے کوئی اور چیز نہ تھی یا ممکن ہے کہ مہر اس کے ساتھ توڑنے ہوں جس کے ساتھ اس میں (چیزیں) کوئی جاتی ہیں ہاون کی طرح (یعنی ہاون دستہ جو حکیموں کے پاس ہوتا ہے گویا ہاون کا لفظ عربی میں مستعمل ہے) تو مجاز اس کا نام اس پر بولا، احمد کی حمید عن انس سے روایت میں ہے صحابہ نے بخدا یہ بھی نہ کہا کہ ابھی ٹھہرو پہلے پوچھ پڑتا ل کر لیں، انفسیر کی عبدالعزیز بن صہیب کی روایت میں تھا کہ اس آدمی کے خبر دینے کے بعد کسی سے اس بارے نہ پوچھا اور نہ مراجعت کی، المظالم کی روایت میں گزرا کہ مدینہ کی گلیوں میں بہہ پڑی، اس سے اشارہ ملا کہ سب اہل اسلام نے یہی کیا تھا حتیٰ کہ کثرت کے سبب گلیوں میں گویا اس کا سیلاب آ گیا، قرطبی کہتے ہیں اس سے تمسک کیا ہے بعض ان حضرات نے جن کے نزدیک غیر انگوری شراب نجس نہیں ہوتی کیونکہ نبی اکرم نے تخلی فی الطرق (یعنی راستوں کو آلودہ کرنے) سے منع کیا ہوا ہے تو اگر یہ نجس ہوتی تو راستوں میں اسے بہا دینے کی تقریر نہ فرماتے، جواب یہ ہے کہ اِراقۃ سے مقصد اس کی تحریم کی اشاعت تھی تو اس بڑی مصلحت کے حصول کے لئے اس اخف المفسدین کو برداشت کیا گیا، یہ بھی محتمل ہے کہ (عام گزرگاہوں کی بجائے) ایسے نشیبی راستوں میں ڈالی گئی ہو جو اسے نشیبی جگہوں اور وادیوں تک بہا لے گئی، اس کی تائید ابن مردویہ کی جید سند کے ساتھ قصہ صبرِ خمر کی بابت حدیث جابر سے ملتی ہے، کہتے ہیں: (فَانصَبْتُ حَتَّى اسْتَنْقَعْتُ فِي بطن الوادی) اس سے اجتناب کے عموم امر سے تمسک اس کے نجس ہونے کیلئے کافی ہے۔

(قلت لأنس) قائل معتمر کے والد سلیمان تہی ہیں۔ (وكانت خمرهم) مسلم نے اسی سند سے (یومئذ) کا اضافہ بھی کیا، مفہوم یہ کہ ابوبکر بن انس بھی حضرت انس کے انہیں اس کی تحدیث کے وقت موجود تھے گویا حضرت انس نے اس وقت انہیں یہ زیادت بیان نہیں کی یا تو نسیان یا پھر اختصاراً تو ان کے بیٹے ابوبکر نے انہیں اس کی یاد دہانی کرائی تو انہوں نے تائید کی، آگے ذکر ہوگا کہ (کئی طرق میں) خود حضرت انس نے بھی اس کی تحدیث کی ہے۔ (وحدثنی بعض أصحابی) اس کے قائل بھی سلیمان تہی ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے، مسلم نے یہ طریق محمد بن عبدالاعلیٰ عن معتمر عن ابیہ سے مفرداً تخریج کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت انس نے بیان تو کیا ہو مگر سلیمان بن نہ سکے ہوں یا کسی اور مجلس میں اس کی تحدیث کی ہو جسے اس شخص نے یاد رکھا جس نے سلیمان کو اس بارے بتلایا، یہ مبہم ممکن ہے بکر بن عبداللہ مزنی ہوں آخر باب ان کی روایت اس کا ایماء کرتی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ قتادہ ہوں آگے چند ابواب کے بعد ان کے طریق سے حضرت انس کی ان الفاظ کے ساتھ روایت آئے گی: (و انا نعدُّها یومئذ الخمر) یہ اس امر کی قوی ترین ادلہ میں سے ہے کہ خمر ہر نشہ آور چیز کے لئے اسم جنس ہے چاہے وہ انگور سے تیار کی گئی ہو چاہے زہیب، تمر، عسل یا کسی دیگر کے تقیع سے! جہاں تک بعض کا یہ دعویٰ کہ خمر کا لفظ آبِ انگور کیلئے حقیقی اور دیگر کے لئے مجازی طور پر استعمال ہوتا ہے تو اگر یہ لغت کے لحاظ سے سالم ہے تو ان حضرات کے ہاں یہ کہنا لازم ہوا جو ایک ہی لفظ کا حقیقی اور مجازی دونوں معانی میں استعمال جائز سمجھتے ہیں جب کہ کوئی ایسا نہیں کہتے، شرع کے اعتبار سے خمر سب کے لئے حقیقی معنی میں ہے کیونکہ حدیث ہے: (كُلُّ مُسْكِرٍ حرام) تو جس نے دعویٰ کیا کہ یہاں

حقیقت و مجاز کے مابین جمع کیا ہے اس پر لازم ہوا کہ ایسا کرنا جائز سمجھے اس سے ان کے لئے انفکاک نہیں (حنفی کی طرف اشارہ ہے)۔

5583 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ كُنْتُ قَائِمًا عَلَى الْحَيِّ اسْقِيَهُمْ - غُمُومَتِي وَأَنَا أَصْغَرُهُمُ الْفَضِيخَ فَقِيلَ حُرِّمَتْ الْخَمْرُ فَقَالُوا أَكْفَيْتُهَا فَكَفَاتُهَا قُلْتُ لَأَنْسَ مَا شَرَابُهُمْ قَالَ رُطْبٌ وَبُسْرٌ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَنَسٍ وَكَانَتْ خَمْرُهُمْ فَلَمْ يُنْكَرْ أَنَسٌ وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِي أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا يَقُولُ كَانَتْ خَمْرُهُمْ يَوْمَئِذٍ

(سابقہ) . اطرافہ 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5584، 5600، 5622، 7253

5584 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ أَبُو مَعْشَرٍ الْبَرَاءُ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ أَنَّ الْخَمْرَ حُرِّمَتْ وَالْخَمْرُ يَوْمَئِذٍ الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ .

(سابقہ) اطرافہ 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5600، 5622، 7253

یوسف سے مراد ابن یزید ہیں، ابو معشر کنیت سے زیادہ مشہور تھے قطان بھی کہلاتے تھے براء کے ساتھ ان کی شہرت اکثر تھی دراصل تیر بنایا کرتے تھے، بصری ہیں بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری الطب میں آئے گی دونوں متابعات میں سے ہیں ابن معین اور ابوداؤد نے انہیں نرم قرار دیا مقدی نے ثقہ کہا، سعید بن عبید اللہ کے دادا کا نام جبیر بن حبیہ تھا احمد اور ابن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا حاکم دارقطنی سے ناقل ہیں کہ یہ قوی نہیں ان کی بھی بخاری میں دو روایات ہیں دوسری الجزیہ میں گزری۔

(إن الخمر حرمت الخ) ابو معشر نے اسی طرح مختصر نقل کیا اسے اسماعیلی نے روح بن عبادہ عن سعید مذکور سے اسی سند کے ساتھ مطولاً تخریج کیا ہے اس میں ہے کہ حرمت خمر کے بعد میرا گزر کچھ اپنے اصحاب سے ہوا ان کے آگے شراب دھری تھی میں نے پاؤں مار کر گرا دی اور کہا چلو کہ شراب حرام ہو گئی ہے اور ان دنوں ان کی شراب بسر و تمر ہی تھی، گویا حضرت انس کا یہ فعل تب تھا جب وہ نکلے اور حرمت کی نداء سماعت کی تھی تو لوٹ کر انہیں بتلایا (یعنی اپنے گھر میں جی مجلس کا واقعہ ہی ہے) ابن ابی عاصم کے ہاں ایک اور سند کے ساتھ حضرت انس سے مذکور ہے شراب بہا کر بعض نے غسل اور بعض نے وضوء کیا اور ام سلیم سے خوشبو لے کر لگائی اور نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ یہ آیت پڑھ رہے تھے: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ الْخ) اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ شراب خمر مباح تھا اور اس ضمن میں کوئی حد مقرر نہ تھی بعض کے نزدیک اس حد تک پینا مباح تھا کہ نشہ طاری نہ ہو ایسا کہ عقل زائل ہو جائے، ابونصر بن قیسری نے اپنی تفسیر میں اسے قفال سے نقل کیا اور اس بارے ان سے منازعت کی (یعنی ان کا رد کیا) نووی نے شرح مسلم میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا بعض بے علم جو کہتے ہیں کہ نشہ کی حد تک شراب پینا ہمیشہ سے حرام تھا بالکل بے اصل بات ہے حالانکہ قرآن میں ہے: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) (یعنی اے ایمان والو نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ) اس کا مقتضا ہے کہ نشہ کا وجود تھا کہ اس حالت میں انہیں نماز ادا کرنے سے منع کیا گیا تو گویا یہ امر واقع تھا، اس کی تائید حضرت حمزہ اور شارفین

کے قصہ سے ہوتی ہے جیسا کہ گزرا، اس پر سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا یہ بالاصل مباح تھی یا کسی شریعت کی رو سے حتیٰ کہ وہ منسوخ کر دی گئی؟ تو دو اقوال ہیں راجح اول ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ غیر انگور سے تیار شدہ شراب بھی خر کہلاتی تھی اس بارے جلد باب (ما جاء أن الخمر ما خامر العقل) میں بحث آئے گی، یہ بھی مستدل ہوا کہ غیر عنب سے بنی شراب کا قلیل بھی حرام ہوگا جیسا کہ عنب کی بنی شراب کا قلیل ہے کیونکہ صحابہ کی فہم یہ ہوئی کہ اجتناب خر کے حکم سے مراد تمام انواع کی شراب کی حرمت ہے، انہوں نے اس بارے (نبی اکرم سے) استقصال (یعنی تفرقہ نقل) نہیں کیا، جمہور صحابہ دتا بعین نے یہی رائے اختیار کی ہے حنفیہ کی اس میں مخالفت ہے اور جو کوفیوں میں سے ان کے ہمنوا ہیں، وہ کہتے ہیں انگور کی بنی شراب تو قلیل ہو یا کثیر، حرام ہے الا یہ کہ اسے پکالیا جائے اس تفصیل پر جسکا بیان آگے ایک مستقل باب میں آ رہا ہے اس سے وہ حلال ہو جائے گی، اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ انگور کی بنی شراب قلیل و کثیر ہر طرح سے حرام ہے اور یہ کہ قلیل پینے کی حرمت کی علت یہ ہے کہ آدمی بس نہیں کرتا زیادہ پینے کی طرف کھینچتا ہے تو اس سے الزام آتا ہے ان حضرات کو جو انگوری اور غیر انگوری شراب کے درمیان تفرقہ کرتے اور کہتے ہیں کہ انگوری شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے اور غیر انگوری شراب کی قلیل مقدار جس سے نشہ طاری نہ ہو، حرام نہیں، تو ان کا یہ تفرقہ مغایرت فی الاسم کے ادعاء کے سبب ہے تو دونوں قسم کی شرابوں میں اتحاد علت ہے، ہر وہ جو انگوری میں مقدر ہے وہ غیر انگوری میں بھی ہے (یعنی غیر انگوری پینے والا بھی قلیل مقدار پر بس نہ کرے گا اور زیادہ پینے کو جی چاہے گا تو یہی علت انگوری قلیل مقدار کی حرمت کی ہے تو یہ تفرقہ کرنا اس لحاظ سے نادرست ٹھہرتا ہے) قرطبی لکھتے ہیں یہ قیاس کی ارفع انواع میں سے ہے کیونکہ اس میں فرع اور اصل کے مابین تمام اوصاف میں مساوات ہے پھر یہ نصوص صحیحہ کے ظواہر کے بھی موافق ہے

شافعی کہتے ہیں مجھے ایک نے کہا خر حرام ہے اور ہر شراب سے مسکر حرام ہے اور اس سے مسکر حرام نہ قرار پائے گی اور اس کے شراب کو حد نہیں لگائی جائے گی حتیٰ کہ وہ نشہ طاری کرے! میں نے جواب کہا تم نے کیونکر نبی اکرم، حضرت عمر پھر حضرت علی سے منقول کی مخالفت کی؟ جب کہ کسی صحابی نے بھی اس کے برخلاف رائے نہیں دی؟ کہنے لگا ہمارے پاس حضرت عمر کی ایک روایت ہے میں نے کہا اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے لہذا حجت نہیں (ایسے ہوتے تھے اس زمانہ کے مناظرے جن میں دونوں فریق کے جانب سے صرف طلب حق کی کوشش کی جاتی تھی ہمارے زمانہ کے مناظروں کی طرح نہیں کہ میں نہ مانوں جن کا طرہ امتیاز تھا، اب یہاں امام شافعی کے فقط یہ کہہ دینے سے کہ اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے، مخالف خاموش ہو گیا ادا کاڑھ کے احناف کے ایک مرحوم مناظر سے جب کہا گیا یہ حدیث غریب ہے تو ان کا جواب تھا کیا آپ کے گھر سے دانے مانگنے لگی تھی کہ غریب ہے! سبحان اللہ) بیہقی کہتے ہیں ان کا اشارہ سعید بن ذی لحوۃ کی روایت کی طرف ہے کہتے ہیں میں نے (من سبطیحة لعمر) (یعنی حضرت عمر کے توشہ دان سے) مشروب پی لیا اور نشہ میں ہو گیا جس پر حضرت عمر نے حد لگائی، میں نے کہا میں نے تو آپ کے سطح سے پیا ہے کہا میں نے نشہ طاری ہونے کے سبب حد ماری ہے، بخاری وغیرہ سعید کی بابت کہتے ہیں کہ غیر معروف ہے، کہتے ہیں بعض نے انہیں سعید بن ذی حدان کہا، یہ غلط ہے پھر بیہقی نے وہ احادیث ذکر کیں جن میں (کسر النبیذ بالماء) کا ذکر ہے (یعنی نبیذ کا جوش پانی ڈال کر ختم کرنا) ان میں ہمام بن حارث عن عمر کی روایت ہے کہ وہ سفر میں تھے کہ نبیذ پیش کی گئی اس سے پیا تو کچھ بوجھل سے ہو گئے، کہنے لگے

طائف کی نبیذ تیز ہوتی ہے پھر پانی طلب کیا اور اس پر ڈالا پھر بیا، اس کی سند قوی ہے یہ اس ضمن میں وارد اصح ترین اثر ہے لیکن یہ اس بارے صریح نہیں کہ آیا حد اسکار تک پہنچ چکی تھی یا نہیں؟ اگر پہنچی ہوتی تو اس پر پانی بہانے سے اس کی حرمت زائل نہ ہوتی، طحاوی نے بھی اس کا اعتراف کیا اور لکھا اگر حد اسکار تک پہنچی ہوتی تو حلال نہ ہوتی اگر پانی بہانے سے فقط اس کی شدت زائل ہوئی تو ثابت ہوا کہ اس سے قبل حرام نہ تھی بقول ان کے اگر حد اسکار تک نہ پہنچی ہوئی ہو تو اس کی قلیل و کثیر مقدار پینے کی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں، تو اس سے دلالت ملی کہ حضرت عمر کا بوجھل پن غیر اسکار کسی امر کے باعث تھا،

بیہقی کہتے ہیں ان مشروبات (یعنی نبیذ وغیرہ) کو اس امر پر محمول کرنا کہ انہیں اندیشہ ہوتا تھا کہ متغیر ہو کر مٹشد (یعنی تیز اور سخت) ہو جائیں تو پانی بہا دینا (یعنی ملا لینا) تجویز کیا تا کہ اشتداد کے لئے مانع ہو، یہ اس بات پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے کہ وہ حد اسکار تک پہنچ جاتے تھے یہی ان میں پانی ملا تے تھے کیونکہ پانی ملا لینے سے اگر وہ نشہ آور ہیں تو ان کی صفت اسکار زائل نہیں ہوتی، یہ بھی محتمل ہے کہ پانی ملانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ مشروب حمض (یعنی ترش) تھا اس لئے پانی ملانے سے قبل جب حضرت عمر نے اسے پیا تو مقطب ہو گئے، نافع کہہ چکے ہیں بخدا حضرت عمر بوجھل نہ ہوئے تھے لیکن وہ مٹخل (یعنی متغیر) تھی، عقبہ بن فرقد سے منقول ہے کہ حضرت عمر نے نبیذ پی جو مٹخل ہو چکی تھی، بقول ابن حجر اسے نسائی نے صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے اثرم نے اوزاعی اور عمری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے اس لئے پانی مکس کیا تھا کہ وہ مشروب نہایت میٹھا تھا بقول ابن حجر دونوں باتیں ہونا ممکن ہیں، طحاوی نے اپنے مذہب کے لئے اس روایت سے بھی احتجاج کیا ہے جسے انہوں نے نخعی عن علقمہ عن ابن مسعود سے (کل مسکر حرام) کی بابت نقل کیا، کہتے ہیں: (ہی الشربة التي تسکر) (یعنی وہ مشروب جو مسکر ہو)، تعاقب کیا گیا کہ اس کے ساتھ حجاج بن ارطاة حماد بن ابو سلیمان عن نخعی سے متفرد ہیں اور حجاج ضعیف ہونے کے ساتھ ساتھ مدلس بھی ہیں بقول بیہقی یہ روایت ابن مبارک کے پاس ذکر کی گئی تو کہا یہ باطل ہے، نخعی سے بسند صحیح نقل کیا گیا ہے کہ: (إذا أسکر من شراب لم یحلّ له أن یعود فیہ أبدا) (یعنی جب کوئی مشروب مسکر ہو چکا تو اب کسی بھی طرح سے اسے پرانی حالت میں لوٹایا نہیں جاسکتا) بقول ابن حجر اسے بھی نسائی نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا پھر نسائی نے ابن مبارک سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے صحیح طریق کے ساتھ اس میں کوئی رخصت نہیں ملی مگر نخعی کے ذاتی قول سے! نسائی اور اثرم نے خالد بن سعد عن ابومسعود سے نقل کیا کہتے ہیں ایک مرتبہ اثنائے طواف نبی اکرم کو پیاس لگی تو سقاہ سے نبیذ پیش کی گئی جسے پی کر بوجھل ہو گئے، کہا گیا کیا یہ حرام ہے؟ فرمایا نہیں، میرے پاس آب زم زم لاؤ پھر اسے مکس کر کے نوش فرمایا، اثرم کہتے ہیں اس سے کوئیوں نے اپنے مذہب پر استدلال کیا ہے مگر اس میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ وہ اس امر پر متفق ہیں کہ اگر نبیذ بغیر پکائے مٹشد ہو جائے تو اس کا پینا حلال نہیں تو اگر ان کا زعم ہے کہ نبی اکرم نے اس قبیل کی نبیذ پی تھی تو گویا آپ کی طرف۔ معاذ اللہ۔ شرب مسکر منسوب کر دیا اور اگر ان کا دعویٰ ہے کہ آپ اس کی حموضت کے سبب بوجھل ہوئے تھے تب ان کیلئے اس میں حجت نہیں بنتی کیونکہ تفع جب تک مٹشد نہ ہو اس کا قلیل و کثیر بالاتفاق حلال ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس حدیث ابی مسعود کو نسائی، احمد اور عبد الرحمن بن مہدی وغیرہم نے ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ یحییٰ بن یمان اسے مرفوع نقل کرنے میں متفرد ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (و کانت خمرهم) کے تحت کہتے ہیں کہ اس میں اشخاص کی طرف یہ اضافت اس امر پر

دال ہے کہ خمر غیر عنب سے بھی بنائی جاتی تھی، کہتے ہیں جانو کہ صحابہ کرام کے اطلاقات دال ہیں کہ ان کے نزدیک خمر کا لفظ ہر مانع مسکر پر بولا جاتا تھا اسی لئے ہر مسکر کے انڈیل دینے کا حکم دیتے تھے۔

4 - باب الْخَمْرُ مِنَ الْعَسَلِ وَهُوَ الْبِتْعُ (شہد سے بنی شراب جسے بتع کہتے تھے)

وَقَالَ مَعْنٍ سَأَلْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ عَنِ الْفَقَّاعِ فَقَالَ إِذَا لَمْ يُسْكِرْ فَلَا بَأْسَ وَقَالَ ابْنُ الدَّرَاوَرْدِيِّ سَأَلْنَا عَنْهُ فَقَالُوا لَا يُسْكِرُ لَا بَأْسَ بِهِ (معنی کہتے ہیں میں نے مالک بن انس سے فقاع - یہ کشمش سے تیار کی جاتی تھی - کی بابت سوال کیا تو کہا اگر نشہ آور نہیں تو کوئی حرج نہیں، ابن درآوری کے بقول ہم نے اس کے بارہ میں پوچھا تو یہی بتلایا گیا کہ یہ نشہ آور نہیں لہذا کوئی حرج نہیں)

(وہو البتع) باء کی زیر کے ساتھ، اس پر زبر بھی پڑھی جاتی ہے اور یہ لغت یمانیہ ہے۔ (و قال معن الخ) ابن عیسیٰ مراد ہیں۔ (الفقاع) فائے مضموم اور تشدید قاف کے ساتھ معروف ہے شہد سے اور اکثر زبیب سے بنایا جاتا تھا اس کا حکم وہی جو سارے ابنہ کا ہے جب تک طرب (یعنی تازہ) ہے پی لینا جائز ہے الا یہ کہ مشند ہو۔ (فقال إذا لم يسكر الخ) یعنی اگر صفت اسکا پیدا ہو چکی ہے تو پھر قلیل مقدار میں پینا بھی حرام ہے جیسا کہ کثیر بھی۔ (و قال ابن الدراوردی الخ) یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں یہ بھی معنی بن عیسیٰ کی ان سے روایت ہے۔ (فقالوا لا يسكر الخ) ان حضرات کی معرفت نہ کر سکا جن سے درآوری نے یہ سوال کیا تھا بظاہر وہ ان کے زمانہ کے فقہائے مدینہ ہوں گے وہ امام مالک کے ان کے اکثر مدنی مشائخ سے اخذ و تعلم میں مشارک رہے ہیں، ان کا یہ جواب فقاع بارے حکم ہے کیونکہ فقاع بھی کہا جائے گا جب وہ مشند ہو، اس اثر کو معن بن عیسیٰ قزاز نے موطا میں مالک سے روایت کرتے ہوئے ذکر کیا ہے ہمارے لئے یہ بالا جازۃ واقع ہوا بعض شراح غافل رہے جب کہا معن بن عیسیٰ شیوخ بخاری میں سے ہیں تو اس کے لئے حکم اتصال ہے حالانکہ بخاری کی ان سے ملاقات نہیں ہو سکی وہ جب مدینہ میں فوت ہوئے بخاری ابھی بخارا میں تھے اور ان کی عمر چار برس تھی گویا بخاری کی اس اثر کو ترجمہ میں ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کی قلیل کی تحریم جس کا کثیر مسکر ہو، سے مراد یہ ہے کہ کثیر اس حالت میں مسکر ہو، تو اگر کثیر اس حالت میں مسکر نہیں تو نہ قلیل حرام ہوگا اور نہ کثیر جیسے مثلاً انگوروں کا جس بنا کر فوراً پی لیا جائے، اس کا مزید بیان باب (الباذق) میں ہوگا۔

5586 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْبِتْعِ وَهُوَ نَبِيدُ الْعَسَلِ وَكَانَ أَهْلُ الْيَمَنِ يَشْرَبُونَهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ

طرفہ 242، - 5585

ترجمہ: عائشہ صدیقہؓ کہتی ہیں رسول پاک سے بتع کی بابت جو شہد کی شراب ہے، پوچھا گیا اور یمن کے لوگ اس کو پیا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا جو شراب نشہ لانے والی ہو وہ حرام ہے۔

5587 - وَعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَنْتَبِذُوا فِي الدُّبَاءِ وَلَا فِي الْمُرْقَتِ وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهَا الْحَنْتَمَ وَالنَّقِيرَ
ترجمہ: انسؓ نے بیان کیا کہ نبی پاکؐ نے دبّاء اور مرقّت (نامی برتنوں) میں نبیذ تیار کرنے سے منع کیا، ابو ہریرہ ان کے ساتھ حلتم اور نقیر نام برتن بھی ذکر کرتے تھے۔

(سنن عن البتّع) باب کی دوسری روایت میں اس کی تعریف مذکور ہے، بظاہر یہ تفسیر کلام عائشہ سے ہے کسی دیگر راوی کی کلام ہونا بھی محتمل ہے احمد کے ہاں معمر بن زہری کی روایت میں روایت مالک کی مثل لیکن آخر میں ہے: (والبتّع نبیذ العسل) یہ اور اج ہونے کے احتمال میں اظہر ہے کیونکہ وہ عموماً آخر حدیث ہی میں ہوتا ہے، اسے مسلم نے معمر کے طریق سے نقل کیا لیکن سیاق کے بغیر، حدیث عائشہ میں مذکور سائل کے نام پر مطلع نہ ہو سکا لیکن خیال ہے کہ ابو موسیٰ اشعری ہوں گے المغازی میں سعید بن ابی بردہ عن ابیہ عن ابی موسیٰ سے گزرا کہ نبی اکرمؐ نے انہیں یمن بھیجا انہوں نے آپ سے یمن میں تیار کئے جانے والے مشروبات کے بارہ میں پوچھا، آپ نے فرمایا وہ کیا ہیں؟ کہا: (البتّع والمزّر) فرمایا ہر مسکر حرام ہے، راوی کہتے ہیں میں نے ابو بردہ سے پوچھا بیع کیا ہے؟ کہا شہد کی نبیذ، مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں کہ کہا یا رسول اللہ: (أَفْتِنَا فِي شَرَابَيْنِ كُنَّا نَضْعُهُمَا بِالْيَمَنِ: البتّع من العسل ینبذ حتی یشتد و المزّر من الشعیر والذرة ینبذ حتی یشتد) (یعنی بیع شہد سے خوب جوش والا مشروب اور مزّر جو اور مکئی سے خوب جوش والا مشروب) کہتے ہیں نبی اکرمؐ کو جوامع الکلم عطا کئے گئے تھے آپ نے جواباً بڑی جامع بات کہی کہ ہر مسکر سے میں منع کرتا ہوں، ابو داؤد کی روایت میں تصریح ہے کہ بیع کی تعریف مرفوع ہے اس کے الفاظ ہیں میں نے نبی کریمؐ سے (شراب من العسل) کی بابت سوال کیا آپ نے فرمایا: (ذاك البتّع) اسی طرح مزّر کا بھی خود آپ نے بیان کیا پھر فرمایا اپنی قوم کو بتلاؤ کہ ہر مسکر حرام ہے، شافعی اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ ابو وہب جیشانی نے بھی آپ سے مزّر کی بابت پوچھا تھا وہاں بھی آپ کا یہی جواب تھا، یہ روایت حدیث باب میں آپ کے قول: (كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَنَ) کی تفسیر کرتی ہے کہ آپ کی مراد حالت اسکار کے ساتھ تخصیص تحریم نہ تھی بلکہ جب اس میں اسکار کی صلاحیت ہو تو اس کا تناول حرام ہوگا اگرچہ پینے والا اتنی مقدار میں پئے کہ نشہ طاری نہ ہو، لفظ سوال سے یہ بھی ظاہر ہے کہ بیع کی جنس بارے سوال تھا نہ کہ مقدار مسکر بارے کیونکہ اگر اس بارے سوال ہوتا تو وہ یہ کہتے: (أخبرنی عما یجزل منه و ما یخرم) لسان عرب میں یہی معہود ہے کہ جب جنس کی بابت سوال ہو تو مثلاً کہتے ہیں کیا یہ نافع ہے یا ضار؟ اور جب مقدار کی بابت پوچھا ہو تو کہتے ہیں: (کم یؤخذ منه؟) اس سے بھی ثابت ہوا کہ انگوری وغیرہ انگوری ہر قسم کی شراب حرام ہے! مازری کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ انگور کا جوس مشتم ہونے سے قبل حلال ہے اور اس امر پر بھی کہ جب وہ مشتم ہو (و غلی و قذوف بالزبد) (یعنی جوش مارے اور اوپر جھاگ آجائے) تو اس کا قلیل و کثیر دونوں حرام ہیں پھر اگر خود بخود مختل ہو گیا (یعنی جوش و اسکار ختم ہو گیا) تو بالا جماع حلال ہے تو ان مقدمات کی بابت ان احکام کے تبدل میں نظر واقع ہوئی تو یہ ان کے بعض کے بعض کے ساتھ ارتباط کا مشعر اور اس امر پر دال ہوا کہ علت تحریم اسکار ہے تو اس کا اقتضاء یہ ہوا کہ ہر مشروب جس میں صفت اسکار ہو اس کا قلیل و کثیر نوش کرنا حرام ہے

ابن حجر کہتے ہیں یہ جو استنباط ذکر کیا حدیث ہذا کے بعض طرق میں اس کے ساتھ تصریح مذکور ہے چنانچہ ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت جابر سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (مَا أَسْكُرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ) نسائی کی عمرو بن شعیب سے روایت میں بھی یہ ہے عمرو بنک اس کی سند صحیح ہے ابو داؤد کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَمَا أَسْكُرَ مِنْهُ الْفَرْقُ فَبِئْسَ الْكَفَّ مِنْهُ حَرَامٌ) (یعنی ایسا مشروب جس کی بڑی مقدار نشہ آور ہے تو اس کی کف بھرنے جتنی مقدار بھی حرام ہے) ابن حبان اور طحاوی کی عامر بن سعد بن ابی وقاص عن ابیہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ فرمایا: (أَنْهَأَكُمْ عَنْ قَلِيلٍ مَّا أَسْكُرَ كَثِيرُهُ) (یعنی جسکا کثیر نشہ آور ہے میں تمہیں اسکے قلیل سے بھی منع کرتا ہوں) طحاوی کو ان احادیث کی صحت کا اعتراف ہے لیکن تاویل حدیث میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے باہم اختلاف کیا ہے تو بعض نے کہا مراد (جنس ما یُسکر) ہے جبکہ بعض نے کہا مراد اس مقدار کا بیان جس سے نشہ طاری ہو جائے، اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ (مثلاً) قاتل تبھی قاتل کہلائے گا جب (بالفعل) قتل کر دے، کہتے ہیں اس (یعنی ثانی رائے) کیلئے ابن عباس کی یہ مرفوع حدیث بھی ہے: (خُرِمَتِ الْخَمْرُ قَلِيلُهَا وَكَثِيرُهَا وَالسُّكْرُ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ) (یعنی شراب تو قلیل ہو یا کثیر حرام کی گئی اور دیگر مشروبات کی وہ مقدار جس سے نشہ طاری ہو) بقول اس حدیث کو نسائی نے ثقات رجال کے ساتھ تخریج کیا البتہ اس کے وصل و انقطاع اور رفع و وقف بارے اختلاف ہے، بتقدیر صحت امام احمد وغیرہ نے ترجیح دی ہے کہ روایت میں (السکر) نہیں بلکہ (المسکر) ہے بالفرض اگر یہ بھی ثابت ہے تو یہ حدیث فرد اور اس کی عبارت محتمل ہے تو یہ کیونکر ان صحیح و کثیر احادیث کے معارض ہو سکتی ہے، دارقطنی کے ہاں حضرت علی ابن اسحاق اور طبرانی کے ہاں ابن عمر دارقطنی، حاکم اور طبرانی کے ہاں ابن خوات اور طبرانی کے ہاں زید بن ثابت سے بھی یہی منقول ہے مگر ان سب کی اسانید میں مقال ہے لیکن ان سے سابق الذکر صحیح احادیث کی قوت و شہرت میں زیادت ہوتی ہے، ابو مظفر بن سمعان۔ جو حنفی تھے پھر شافعی ہو گئے۔ کہتے ہیں نبی اکرم سے تحریم مسکر بارے روایات ثابت ہیں پھر ان میں سے کثیر نقل کیں اور لکھا اس ضمن میں بہت ساری احادیث ہیں کسی کیلئے ان سے عدول کرنا اور ان کے برخلاف رائے دینا روا نہیں کہ یہ تو قطع صحیح ہیں، کہتے ہیں اس باب میں کوفیوں نے لغزش کھائی اور معلول آثار نقل کئے جو کسی صورت ان احادیث کے معارض نہیں اور جس نے ظن کیا کہ نبی اکرم نے مسکر مشروب نوش فرمایا وہ ایک امر عظیم میں داخل ہوا اور اثم کبیر کا مرتکب بنا، آپ نے جو پیا تھا وہ ایک میٹھا مشروب تھا کسی صورت مسکر نہ تھا، ثمامہ بن حزن قشیری نے بیان کیا کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے بنیز کے بارہ میں سوال کیا تو انہوں نے ایک حبش لونڈی کو بلایا اور کہا اس سے پوچھو کہ یہ نبی اکرم کیلئے بنیز تیار کیا کرتی تھی حبشیہ کہنے لگی میں رات کو آجناب کیلئے ایک برتن میں بنیز تیار کر دیتی اور اسے ڈھانپ کر لٹکا دیتی صبح کو آپ نوش فرمالیتے، اسے مسلم نے تخریج کیا حسن بصری نے بھی اپنی والدہ کے واسطے سے حضرت عائشہ سے یہی روایت کیا پھر کہا بنیز کا علت اسکار و اضطراب کے ساتھ خمر پر قیاس اجل اور اوضح ائیشہ سے ہے اور جو مفاسد خمر میں ہیں وہی بنیز میں ہیں (یعنی جو مسکر ہو چکی ہے) اس سے یہ کہ علت اسکار خمر میں کہ اس کا قلیل اس کے کثیر (کے شرب) کا باعث ہوتا ہے بنیز میں بھی موجود ہے کیونکہ علی العموم مسکر مطلوب ہے اور ان کے ہاں خمر کے عدم کی صورت میں بنیز اس کے قائم مقام تھی کیونکہ ہر دو میں فرح و طرب موجود ہے اور اگر بنیز میں غلظ و کدورت (یعنی گاڑھا اور گدلا ہونا) ہے تو خمر میں رقت و صفاء ہے لیکن طبع بنیز میں اس کی حصول مسکر کیلئے

محتمل ہے جیسا کہ اسی طلب کی خاطر شراب کی تخفی برداشت کی جاتی ہے، کہتے ہیں بالجملہ نصوص جو ہر مسکر کی تحریم کے ساتھ مصرح ہیں چاہے قلیل ہو یا کثیر، قیاس سے مغنی ہیں ابن مبارک کا قول ہے کہ ایسی نبیذ کی حلت کی بابت جس کی کثیر مقدار مسکر ہو صحابہ و تابعین سے کچھ صحت کے ساتھ منقول نہیں سوائے ابراہیم نخعی کے،

کہتے ہیں حدیث عائشہ: (کل شراب أسکر فہو حرام) ثابت ہے ابن ابی شیبہ نے جو ابو داؤد کے طریق سے نقل کیا کہ ہم ابن مسعود کے پاس جایا کرتے تھے جو ہمیں عید شدید پلاتے اور علقمہ کے طریق سے کہ میں نے ابن مسعود کے ہمراہ کھانا کھایا پھر عید شدید پیش کی گئی جسے سیرین نے تیار کیا تھا تو سب نے وہ پی، تو تین طرح سے اس کا جواب دیا گیا ہے ایک یہ کہ اگر اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ تحریم کُل مسکر بارے وارد ثابت احادیث کے معارض نہیں دوم یہ کہ ابن مسعود سے ان کا یہ قول ثابت ہے کہ ہر مسکر حرام ہے چاہے قلیل ہو یا کثیر تو جب ان سے نقول باہم متعارض ہوئی تو ترجیح ان کے اس قول کو ہوگی جو دیگر صحابہ کے اقوال کے ساتھ ساتھ حدیث مرفوع کے بھی موافق ہے، سوم یہ کہ محتمل ہے کہ شدت سے مراد حلاوت یا حموضت کی شدت ہو تو اس میں اصلاً ہی کوئی حجت نہیں بنتی، ابو جعفر نحاس نے یحییٰ بن معین سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ کی حدیث: (کل شراب أسکر فہو حرام) اس باب میں اصح شئی ہے اس میں تعقب ہے اس کا جس نے ابن معین سے نقل کیا کہ اس کی کوئی اصل نہیں، ذیلی نے احادیث ہدایہ کی تخریج میں ذکر کیا ہے اور وہ ان کے (شائد حنفیہ کی طرف اشارہ ہے) کثیر المعلومات علماء میں سے تھے، کہ کسی کتاب حدیث میں ابن معین کی طرف منسوب کردہ یہ قول ثابت نہیں اور اسے ضعیف کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ اس کے خارج صحیحہ موجود ہیں پھر کثیر طرق بھی حتیٰ کہ امام احمد نے کہا یہ بیس صحابہ سے مروی ہے تو کتاب الاشریہ میں ان میں سے کثیر روایات تخریج کیں ان میں یہی مذکور اور جو باب کے آغاز میں ابن عمر کے حوالے سے مذکور ہوئی اور حدیث عمر جس کے الفاظ ہیں: (کل مسکر حرام) اسے ابو یعلیٰ نے نقل کیا، اس میں افریقی ہے اور حدیث علی: (اجتنبوا ما أسکر) اسے احمد نے نقل کیا اور یہ حسن ہے اور ابن ماجہ کے ہاں لین طریق سے حضرت عمر کے کہے الفاظ کے ساتھ حدیث علی، اسے احمد نیا یک اور نرم طریق کے ساتھ حضرت علی کے لفظ سے نقل کیا، اور انہی کی نقل کردہ حدیث انس: (ما أسکر فہو حرام) اس کی سند صحیح ہے بزار کی بسند صحیح نقل کردہ حدیث ابوسعید حضرت عمر سے منقول الفاظ کے ساتھ، اسی طرح اشج عسری کی حدیث جسے ابو یعلیٰ نے جید سند کے ساتھ تخریج کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا اور دہلیم حیر کی حدیث جسے ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا، حضرت میمونہ کی حدیث اسے حسن سند کے ساتھ احمد نے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (وکل شراب أسکر فہو حرام) (ابن حجر نے تفصیل کے ساتھ حضرات صحابہ جو ان کی مثل الفاظ کے ناقل ہیں، کے اسماء مع کتب حدیث کے حوالوں کے درج کئے ہیں، آخر میں لکھتے ہیں یہ تیس سے زائد بنتے ہیں) کہتے ہیں اکثر یہ احادیث جیاد ہیں اور ان کا مضمون یہ ہے کہ مسکر کا نوش کرنا حلال نہیں بلکہ اس سے اجتناب واجب ہے، حضرت انس نے وہ احتمال رد کیا جسے طحاوی نے بیان کیا ہے چنانچہ احمد (عبید اللہ بن ادريس سمعت المختار بن فلفل) سے ناقل ہیں کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے پوچھا تو انہوں نے کہا نبی اکرم نے مزفت سے منع کیا اور فرمایا ہر مسکر حرام ہے کہتے ہیں میں نے کہا اگر (مثلاً) کھانے کے بعد ایک یا دو گھنٹہ پی لیں؟ کہنے لگے جس کی کثیر مقدار حرام ہے اس کی قلیل بھی حرام ہے، اس کی سند مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور صحابی بعد والوں کی نسبت مراد

سے زیادہ واقف ہوتا ہے اسی لئے ابن مبارک نے کہا جو کہا اور ان کے مطلق قول: (کُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ) سے ہر مسکر کی تحریم پر استدلال کیا خواہ وہ شراب نہ بھی ہو (جیسے دورِ حاضر میں مختلف انواع و اقسام کی نشہ آور اشیاء نمودار ہوئیں ہیں) تو اس میں حشیش وغیرہ بھی شامل ہیں، نووی وغیرہ نے اس کے مسکر ہونے پر جزم کیا ہے دوسروں نے اسے مخدر (یعنی بے حس کرنے والی) قرار دیا، یہ مکاربت ہے کیونکہ مشاہدہ میں یہ بات آئی ہے کہ اس کے استعمال سے وہی طرب و نشاط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو شراب پینے سے ہوتی ہے بالفرض اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ یہ مسکر نہیں تو ابوداؤد کی ایک روایت میں ہر مسکر و مخدر سے یہی ثابت ہے (لہذا اگر حشیش مسکر نہیں بھی تو مخدر ضرور ہے یعنی ست کر دینے والی)۔

(و عن الزهري الخ) یہ بھی شعیب عنہ کی روایت سے اور اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے طبرانی نے مسند الشامیین میں نقل کیا اور ابو زرعة دمشقی عن ابی الیمان شیخ بخاری سے مفرداً نقل کیا ابو نعیم نے متخرج میں اسے طبرانی کے حوالے سے نقل کیا۔ (و كان أبوهريرة الخ) زہری قائل ہیں، یہ شعیب عنہ سے مرسل واقع ہے اسے مسلم اور نسائی نے ابن عیینہ عن زہری عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (لا تنبذوا في الدباء ولا في المزفت) پھر ابو ہریرہ کہتے تھے: (واجتنبوا الحنثائم) (یعنی حنتم نامی برتنوں سے بھی بچو) یہ سب سہیل بن ابوصالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے مرفوعاً منقول ہے ان الفاظ کے ساتھ: (نهى عن المرفت والحنتم والنقىير) اس کی مثل ابن سعد کے ہاں محمد بن عمرو بن علقمہ عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے ہے، ان کے ہاں (الدباء) کا لفظ مراد ہے کتاب الایمان میں ان سب کی شرح گزر چکی، مسلم نے زاذان کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے اوعیہ (یعنی برتنوں) کی بابت سوال کیا میں نے کہا اپنی لغت میں بتلائے اور ہماری لغت میں اس کی تشریح کیجئے، کہنے لگے نبی اکرم نے حنتم سے منع کیا، یہ جرۃ (یعنی منکا) ہے، دباء سے منع کیا یہ قرعہ ہے (یعنی کدو سے بنا) اور نقیر سے، یہ کھجور کے تنے کو کھوکھلا کر کے بنایا جاتا تھا اور مزفت سے، یہ مقیر ہے (یعنی تارکول لگا برتن) ابوداؤد طیالسی، ابن ابی عامر اور طبرانی نے حضرت ابوبکر (میرا خیال ہے یہ ابوبکرہ ہیں کیونکہ روایت میں انہوں نے کہا: فأما الدباء فإنما معشر ثقيف بالطائف الخ اور یہ طائف کے رہنے والے تھے حضرت ابوبکر صدیق تو نہ طائف کے تھے اور ثقفی) سے روایت کیا: (نُهِينَا عَنْ الدِّبَاءِ وَالنَّقِيرِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمَزْفَتِ فَأَمَّا الدِّبَاءُ فَإِن مَعْشَرَ ثَقِيفٍ بِالطَّائِفِ كُنَّا نَأْخُذُ الدِّبَاءَ فَنَخْرُطُ فِيهَا عُنَاقِيدَ الْعَنْبِ ثُمَّ نَدْفِنُهَا ثُمَّ نَتْرُكُهَا حَتَّى تَهْتَدِرَ ثُمَّ تَمُوتُ) الخ (یعنی اہل طائف دباء نامی برتن میں انگوروں کے گچھے جھاڑ کر انہیں زمین میں کچھ عرصہ داب دیتے حتی کہ یہ بالکل گل سڑ جاتے) اور کیڑے پیدا ہو جاتے تو یہ تھی انکی شراب [نقیر کی بابت کہا کہ اہل یمن کھجور کا تنا کھوکھلا کر کے اسے بناتے اور ان میں تازہ اور خشک کھجوریں پیس اور توڑ کر ایک مدت رکھ دیتے حتی کہ وہ بالکل گل سڑ جاتیں] اور شراب بن جاتی [حنتم وہ منکے تھے جن میں شراب درآمد کی جاتی تھی جبکہ مزفت وہ برتن جن میں یہ زفت۔ یعنی تارکول جیسی ایک شے۔ لگی ہوتی تھی] تین ابواب کے بعد ان برتنوں سے نبی کے نسخ کا ذکر آئے گا

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں مہلب نے کہا ہے کہ حدیث انس کو جو ان مذکورہ برتنوں میں ابتداء سے نبی میں ہے، اس ترجمہ میں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شہد ابتداء کے بعد ہی مسکر ہوتا تھا اور ابتداء سے قبل شہد مباح ہے تو بعض ما ینبذ فیہ (یعنی اس میں بنائے

جانے والے بعض نبیذ) سے اجتناب کی طرف اشارہ کیا کیونکہ اس میں بسرعت صفت اسکار پیدا ہو جاتی تھی۔

5 باب مَا جَاءَ فِي أَنَّ الْخَمْرَ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ مِنَ الشَّرَابِ

(ہر چیز جو عقل پہ پردہ ڈال دے شراب کے حکم میں ہے)

شراب کے ساتھ مقید کیا اور یہ متفق علیہ امر ہے، اس پر یہ وارد نہیں ہوتا کہ غیر شراب بھی (کئی اشیاء) مسکر ہیں کیونکہ مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ خمر کے لفظ کا کن پر اطلاق ہوتا ہے۔

5588 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ أَبِي حَيَّانَ التَّيْمِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ
اِبْنِ عُمَرَ قَالَ خَطَبَ عُمَرُ عَلَى مَنبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ
مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْعَسَلِ وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ
وَنَلَاثٌ وَدِدْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يُفَارِقْنَا حَتَّى يَعْهَدَ لَنَا عَهْدًا الْجَدُّ وَالْكَلَالَةُ وَأَبْوَابُ
مِنْ أَبْوَابِ الرَّبَا قَالَ قُلْتُ يَا أَبَا عُمَرَ فَشِمَىٰ يُضْنَعُ بِالسِّنْدِ مِنَ الرُّزِّ قَالَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ
عَلَىٰ عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ قَالَ عَلَىٰ عَهْدِ عُمَرَ وَقَالَ حَجَّاجٌ عَنْ حَمَادٍ عَنْ أَبِي حَيَّانَ مَكَانَ
الْعِنَبِ الرَّبَابِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 4619، 5581، 5589، 7337

شیخ بخاری ابو ولید ہروی ہیں ان کے والد کا نام عبد اللہ بن ایوب تھا، یحییٰ سے قطان اور ابو حیان سے مراد یحییٰ بن سعید تمیمی ہیں۔ (خطب عمر) التفسیر کی روایت میں: (سمعت عمر یخطب) تھا (ایہا الناس) کی زیادت بھی تھی۔ (فقال إنه قد نزل) مسدود نے قطان سے (أما بعد) کا اضافہ بھی کیا یہ الاشربة کے شروع میں گزری تہمتی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ مسدود سے ہے: (فحمد الله و أنبئ علیہ)۔ (وہی من خمسة) یہ جملہ حالیہ ہے یعنی جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حال یہ تھا کہ پانچ اشیاء سے تیار کی جاتی تھی، استنافیہ اور ماقبل پر معطوف ہونا بھی جائز ہے، اول اظہر ہے کیونکہ مسلم کی روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (ألا وإن الخمر نزلت تحريمها يوم نزل وهي من خمسة أشياء)۔

(من العنب) اس حدیث کو اصحاب مسانید و ابواب نے مرفوع احادیث میں وارد کیا ہے کیونکہ یہ ان کے نزدیک حکم رفع میں ہے کیونکہ صحابی کی خبر ہے جو تنزیل کے وقت حاضر تھے اور اس کے سبب نزول کی بابت بتلا رہے ہیں، حضرت عمر نے یہ بات کہار صحابہ کی موجودی میں برسر منبر کہی کسی سے اس کا انکار و رد منقول نہیں حضرت عمر کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ الْخ) [المائدة: ۹۰] تو اس طرف توجہ مبذول کرانا چاہی کہ اس آیت میں خمر سے مراد صرف وہی شراب نہیں جو انگوروں سے بنائی جائے، اس کی موافقت سابق الذکر حدیث انس بھی کرتی ہے کہ صحابہ کرام کی فہم یہ تھی کہ ہر مسکر اس

آیت کی وجہ سے حرام قرار پائی ہے انگوری ہو یا غیر انگوری، یہ بات جو حضرت عمرؓ نے کہی نبی اکرمؐ سے بھی صریحاً مروی ہے چنانچہ اصحابِ سنن اربعہ نے۔ ابنِ حبان نے صحیح قرار دیا، دو طرق کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ نے کہا میں نے نبی اکرمؐ کو یہ فرماتے سنا: (إِنَّ الْخَمْرَ مِنَ الْعَصِيرِ وَالزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ وَالْحَنْظَةِ وَالشَّمْعِيرِ وَالذَّرَةِ وَإِنِّي أَنُهَاكُمُ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ) سیاق ابوداؤد اور ابنِ حبان کا ہے ان کے ہاں یہ زیادت بھی ہے کہ نعمان نے یہ بات کوفہ میں دورانِ خطبہ کہی ابوداؤد کی شعبی عن نعمان سے ایک اور روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (إِنَّ مِنَ الْعَنْبِ لَخَمْرًا وَإِنَّ مِنَ التَّمْرِ لَخَمْرًا) (کہ انگور سے بھی شراب بنتی ہے اور کھجور سے بھی) اسی طرح شہد، گندم اور جو کی بابت بھی فرمایا اسی طریق سے اصحابِ سنن نے اسے اور سابقہ کو تخریج کیا اور ان کے ہاں شہد کی بجائے منقہ کا لفظ ہے، احمد کی بسند صحیح حضرت انسؓ سے روایت میں ہے: (الْخَمْرُ مِنَ الْعَنْبِ وَالْبَرِّ وَالْعَسَلِ وَالْحَنْظَةِ وَالشَّمْعِيرِ وَالذَّرَةِ) اسے ابویعلیٰ نے بھی نقل کیا، غلعلی نے اپنی فوائد میں خلاد بن سائب عن ابیہ سے مرفوعاً دوسری روایت کے مثل نقل کیا البتہ شعیب کی بجائے زبیب ذکر کیا اسکی سند لا بأس بہ ہے! التفسیر میں گزری حدیث ابن عمرؓ بھی اس کے موافق ہے جس میں ہے کہ جب شراب کی حرمت نازل ہوئی مدینہ میں پانچ قسم کی شرابیں تیار ہوتی تھیں ان میں انگوری شراب نہ تھی۔

(وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ) تو اس کے حال پر اسے نہ چھوڑا یہ مجازِ تشبیہ سے ہے، عقل آلہ تمیز ہے لہذا جو اسے مغیر کر دے اسے حرام کیا کیونکہ اس کے تغیر سے وہ ادراک ختم ہو جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو اپنے بندوں سے مطلوب ہے تاکہ اقامتِ حقوق کریں، کرمانی لکھتے ہیں جہاں تک عرف کے اعتبار سے ہے تو وہ جو خاص طور پر عصیرِ عنب سے عقل کیلئے مخامر ہو بقول ابنِ جبر انکی یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت عمرؓ لغوی طور سے نہیں بلکہ شرعی اعتبار سے عمر کی تعریف کر رہے تھے گویا کہا جس عمر کی تحریم لسانِ شرع نے کی یہ وہ جو عقل کو متغیر کر دے پھر جیسا کہ گزرا اہلِ لغت کے ہاں بھی اس ضمن میں اختلافِ اقوال ہے اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ لغت میں صرف انگوروں سے بنی شراب کو خمر کہتے ہیں تو یہاں تو حقیقتِ شرعیہ کا اعتبار ہوگا اور اس بارے احادیث متوارد ہیں کہ غیر انگوری شرابوں کو بھی خمر کہتے ہیں اور لغوی پر شرعی حقیقت مقدم ہوتی ہے، مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ثابت ہے کہ نبی کریمؐ نے فرمایا: (الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ النَّخْلَةِ وَالْعَنْبَةِ) (یعنی شراب ان دو درختوں سے بنائی جاتی ہے: کھجور اور انگور) بقول بیہقی ان دو میں حصر مراد نہیں کیونکہ حدیثِ عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے کہ ان کے غیر سے بھی شراب تیار کی جاتی تھی فقط یہ اشارہ کیا کہ شرع کی نظر میں خمر انگوروں سے تیار کردہ شراب کے ساتھ ہی مختص نہیں بقول ابنِ حجر طحاوی نے ان احادیث کو باہم متعارض قرار دیا، ان میں یہ حدیث ابو ہریرہؓ، حضرت عمرؓ کی حدیث اور جنہوں نے ان کی موافقت کی اس امر میں کہ خمر ان کے غیر سے بھی بنائی جاتی تھی اسی طرح ابنِ عمرؓ کی یہ حدیث: (لَقَدْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ وَمَا بِالْمَدِينَةِ مِنْهَا شَيْءٌ) اور حضرت انسؓ کی سابق الذکر حدیث جس کے کئی الفاظ نقل کئے گئے ہیں ان میں مثلاً: (إِنَّ الْخَمْرَ حُرْمَتُ وَشَرَابُهُمُ الْفَضِيخُ) ایک طریق میں ہے: (وَأَنَا نَعْدُهَا يَوْمَئِذٍ خَمْرًا) (کہ ہم اسے بھی شراب ہی گردانتے تھے) ایک طریق میں ہے: (إِنَّ الْخَمْرَ يَوْمَ حُرْمَتِ الْبَسْرِ وَالتَّمْرِ)، لکھتے ہیں جب صحابہ کا اس بارے باہم اختلاف ہے اور اس امر پر ہم نے امت کو متفق پایا ہے کہ انگور کا نچوڑ جب مشتم ہو اور جھاگ مارے تو وہ خمر ہے اسے حلال سمجھنے والا کافر ہے تو اس سے دلالت ملی کہ انہوں نے حدیثِ ابو ہریرہؓ کو قابلِ عمل نہیں کیا کہ اگر ایسا کرتے تو نہیِ ترم کو حلال سمجھنے والے کو

بھی کافر قرار دیتے تو ثابت ہوا کہ خمر میں صرف انگور کا نچوڑ ہی داخل ہے، اھ بقول ابن حجر عسقلانی تمہارے مستحل کو کافر نہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اسے خمر کا نام نہیں دیتے کئی دفعہ دو اشیاء تسمیہ میں مشترک اور بعض اوصاف میں مفترق ہوتی ہیں حالانکہ وہ اس امر میں موافق ہیں کہ تحریم کے لحاظ سے نبیؐ تمہارے مسکر کا بھی وہی حکم ہے جو قلیل انگوری شراب کا ہے لہذا انزع صرف تسمیہ ہی میں باقی رہا، حدیث ابی ہریرہ اور اس کے غیر کے درمیان جمع و تطبیق یہ ہوگی کہ اسے محمول علی الغالب قرار دیا جائے یعنی زیادہ تر شراب انگور اور کھجوروں سے تیار کی جاتی تھی اور حضرت عمرؓ اور ان کے موافقین کی احادیث کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ تمام انواع شراب کا احاطہ مقصود ہے جو اس عہد میں موجود تھیں اور جہاں تک ابن عمرؓ کا قول ہے تو اس ارادہ تثبیت پر کہ خمر کا نزول مصادف نہیں ہوا مگر ان شرابوں کے جو غیر عنب سے تیار کی جاتی تھیں (یعنی جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو اتفاق سے اس وقت مدینہ میں انگوری شراب ناپید تھی کیونکہ مقامی طور پر تیار نہ ہوتی تھی)

یا اسے ارادہ مبالغہ پر محمول کیا جائے تو مدینہ میں اس کے وجود کی نفی کی اگرچہ موجود تو تھی مگر قلیل، مفردات القرآن میں راغب لکھتے ہیں خمر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ عقل کیلئے خامر یعنی سارے اور بعض حضرات کے نزدیک ہر مسکر کا نام ہے جبکہ بعض کی رائے میں صرف اس شراب کو کہیں گے جو انگوروں سے تیار شدہ ہو بعض غیر مطبوخ کو قرار دیتے ہیں جبکہ بعض کے نزدیک انگوروں اور کھجوروں سے تیار شدہ شراب، ان کے ہاں رائج یہ ہے کہ جو حقیقہ سائر عقل ہو (یعنی چاہے کسی بھی چیز سے تیار شدہ ہو) یہی رائے ابونصر بن قیسری کی ان کی تفسیر میں ہے کئی اہل لغت بھی ان کے ہمنوا ہیں جن میں ابو حنیفہ دینوری اور ابونصر جوہری ہیں ابن اعرابی سے منقول ہے کہ خمر کا نام اس لئے پڑا کہ: (تَرَكْتُ حَتَّى اخْتَمَرْتُ) اور اختمار سے مراد تغیر رانج (یعنی بو کا تغیر) ہے بعض نے کہا: (لمخامرتھا العقل) (یعنی عقل پہ چھا جانا) ہاں ابن سیدہ نے الحکم میں جزم کیا ہے کہ حقیقہً خمر وہی جو انگوری ہو دیگر مسکرات کو مجازاً خمر کہا جاتا ہے صاحب الفائق حدیث: (إيا کم والغبراء فإنها خمر العالم) کی بابت لکھتے ہیں یہ حبشہ کی نبیذ تھی جو کمبکی سے تیار کی جاتی تھی، غمرہ (یعنی مینا لے رنگ) کی وجہ سے یہ نام پڑا اور آپ کا قول: (خمر العالم) اُی ہی مثل خمر العالم کہ دونوں کے مابین فرق نہیں، بقول ابن حجر ان کی یہ تاویل بعض کی اس تاویل سے اولی نہیں کہ مراد یہ ہے کہ یہ (معظم خمر العالم) ہے، صاحب ہدایہ کہتے ہیں ہمارے ہاں خمر وہی جو آب انگور سے بنائی جائے جب وہ مشہد ہو، یہی اہل لغت اور اہل علم کے ہاں معروف ہے کہتے ہیں یہ بھی کہا گیا کہ ہر مسکر کو خمر کہیں گے کیونکہ نبی اکرمؐ نے فرمایا ہے: (کل مسکر خمر) اور فرمایا: (الخمر من ہاتین الشجرتین) اور اس لئے کہ یہ مخامرة العقل سے ہے جو ہر مسکر کی صفت ہے، کہتے ہیں ہماری حجت اہل لغت کا خمر کی عنب کے ساتھ تخصیص پر اتفاق، اسی لئے اس میں اس کا استعمال مشہور ہوا اس لئے کہ تحریم خمر (یعنی انگوری کی) قطعی اور غیر انگوری کی تحریم ظنی ہے کہتے ہیں خمر کو یہ نام (لتخمره) (یعنی خمیر ہونے کی وجہ سے) دیا گیا نہ کہ (لمخامرتھا العقل) کہتے ہیں یہ اس اسم کے اس میں خاص ہونے کے منافی نہیں جیسے نجم کا لفظ کہ وہ ظہور سے مشتق ہے پھر وہ ثریا (ایک ستارے کا نام ہے) کے ساتھ مختص ہو گیا ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ پہلی حجت کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل لغت سے ان کا یہ قول ثابت ہے کہ غیر انگوری شراب بھی خمر کہلاتی ہے خطابی کہتے ہیں ایک قوم نے دعویٰ کیا کہ عرب صرف انگوری کو ہی خمر کہتے ہیں تو ان سے کہا جائے گا یہ صحابہ جو دیگر کو بھی خمر کہہ رہے ہیں فصحاء عرب نہیں؟

اگر ایسا کہنا درست نہ ہوتا تو وہ کبھی اس کا اطلاق نہ کرتے ابن عبد البر لکھتے ہیں کوئی کہتے ہیں خمر وہی جو انگوروں سے تیار شدہ ہو کیونکہ قرآن میں ہے: (أَغْصِرْ خَمْرًا) [یوسف: ۳۶] کہتے ہیں تو یہ دال ہوا کہ خمر وہ جو معتصر (یعنی نچوڑی گئی) ہو نہ کہ جو مستند ہو (یعنی آگ پر باقاعدہ پکائی گئی)، کہتے ہیں اس میں کوئی دلیل حصر نہیں اہل مدینہ، تمام اہل حجاز اور سب اہل الحدیث کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے اور اس کا حکم وہی جو انگوری کا ہے،

ان کیلئے یہ بھی حجت ہے کہ جب قرآن میں تحریم خمر نازل ہوئی تو صحابہ کرام جو کہ اہل زبان ہیں کی فہم یہی تھی کہ ہر شئی جو خمر کہلاتی ہے اس میں داخل ہے تبھی ترو و رطب سے بنی شرائیں بہادیں اور اس نبی کو صرف انگوری کے ساتھ خاص نہ کیا، دوسری حجت کا جواب یہ ہے کہ پہلے گزرا کہ دو مشترک فی الحکم کے باہمی اختلاف سے لازم نہیں کہ ان کا تسمیہ میں بھی افتراق ہو مثلاً زنا تو یہ لفظ صادق آتا ہے اس پہ جس نے کسی اجنبی عورت کے ساتھ زنا کیا اور اس پہ جس نے (مثلاً) پڑوسن کے ساتھ زنا کیا، ثانی اول کی نسبت اغلظ ہے اور اس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو اپنی محرم سے کرے اور یہ اغلظ ترین ہے اس کے باوجود ان تینوں افعال کو زنا ہی کہیں گے، یہ بھی کہ فرعی احکام میں قطعی دلائل کا ہونا لازم نہیں ہوتا تو انگوری کی تحریم کا قطعی اور دیگر کے نفی ہونے سے لازم نہیں کہ وہ حرام نہ ہو بلکہ اسے بھی حرام ہی کہا جائے گا جس کی تحریم بطریق نفی ثابت ہوئی، اسی طرح تسمیہ خمر کا معاملہ ہے، ان کی تیسری پیش کردہ حجت کا جواب یہ ہے کہ اعلم الناس بلسان العرب (یعنی زبان عرب کے سب سے بڑے عالم) سے منقول ثابت ہے جس کی انہوں نے نفی کی، کیونکہ ان کیلئے یہ کہنا روا ہوا کہ یہ نام مخمرۃ العقل کی وجہ سے نہیں پڑا جبکہ حضرت عمر صحابہ کرام کی موجودگی میں کہہ رہے ہیں کہ: (الخمیر ما خامر العقل) گویا یہ بات کہنے میں ان کا مستند ان کا یہ دعویٰ ہے کہ اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے تو قول عمر کو حجاز پر محمول کیا لیکن جیسا کہ بیان کیا اہل لغت کے اتفاق کا یہ دعویٰ درست نہیں، ایک حدیث میں ہے: (خَمِرٌ وَآئِبَتُكُم) (کہ اپنے برتن ڈھانپ کر رکھو) اسی سے خواتین کے دوپٹے کو خمر کہا جاتا ہے کیونکہ وہ چہرے کیلئے ساتر ہے، یہ تفسیر اول سے اخذ ہے کیونکہ مخالطت سے یہ تعظیہ کو لازم نہیں کرتا اگرچہ بعض نے کہا اسے خمر اس لئے کہا کہ (تُخَمَّرُ حَتَّى تَدْرِكِ) (یعنی پڑی پڑی خمیری ہوگئی) جیسے (خمرت العجین) ہے (یعنی آنا خمیری کیا) اسی سے ہے: (خمرت الرائی) اُی تر کتہ حتی ظہَرَ وَتَحَرَّرَ (یعنی چھوڑا حتی کہ ظاہر اور تحرر ہوئی)، بعض نے کہا اس لئے کہ (تغطی حتی تغلی) (یعنی ڈھانپ کر۔ آگ پہ۔ رکھی گئی حتی کہ جوش دیا) اسی سے مختار بن فلفل کی حدیث جس میں ہے میں نے حضرت انس سے کہا کیا خمر انگور سے بنی کو کہتے ہیں یا اس کے غیر سے بنی کو بھی؟ کہا: (ما خمرت من ذلك فهو الخمر) (یعنی جس سے بھی بنائی گئی وہ شراب ہے) اسے ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا، ان سب اقوال کو صحیح تسلیم کرنے میں کوئی مانع نہیں کیونکہ یہ اہل لغت اور ماہرین لسانیات سے ثابت ہیں، ابن عبد البر کہتے ہیں یہ تمام اوجہ خمرہ میں موجود ہیں کیونکہ یہ تُرْكُتُ حَتَّى أَدْرِكْتَ وَسَكَنْتَ) اور جب پی جاتی ہے تو (خالطت العقل حَتَّى تَغْلِبَ عَلَيْهِ وَتُغْطِيَهُ) (یعنی عقل و حواس پر چھا جاتی ہے) قرطبی کہتے ہیں حضرت انس وغیرہ سے وارد احادیث اپنی صحت و کثرت کے باوصف کو فیوں کے مذہب کو باطل ٹھہراتی ہیں جو کہتے ہیں خمر وہی جو انگور سے بنی ہو کیونکہ جب تحریم خمر نازل ہوئی انہوں نے اس کا مصداق ہر مسکر کو جانا انگوری اور غیر انگوری کا تفرقہ نہ کیا نہ اس بارے تو وقف کیا اور نہ تفصیل جاننے کے جو یا ہوئے بلکہ غیر انگور سے بنی شراب بہادینے میں مبادرت کی

اور کسی قسم کا اشکال محسوس نہ کیا حالانکہ انہیں علم تھا کہ مال کے ضیاع سے روکا گیا ہے اگر کسی قسم کا تردد ہوتا تو ضرور نبی اکرم سے پہلے تفصیل جانتے (بعد میں بھی نبی اکرم نے انہیں یہ نہ فرمایا کہ تم نے جلدی کی، خمر تو صرف انگور سے بنی شراب کو کہتے ہیں) تو تفریق کا قائل ان کے سبیل کا سالک نہیں پھر حضرت عمر کا یہ خطبہ مذکورہ جو اسی رائے کا موافق ہے، صحابہ کرام کے سامنے یہ بات کہی اور کسی نے انکار و رد نہ کیا تو اگر ثابت ہے کہ سب خمر ہے تو اس کا قلیل بھی اور کثیر بھی حرام ہوا اس بارے احادیث صحیحہ بھی وارد ہیں، جن کا ذکر کیا

پھر لکھا صحابہ کرام سے منقول وہ احادیث جن سے مخالفین نے تمسک کیا ہے تو جیسا کہ ابن مبارک اور احمد وغیرہم نے کہا ان میں سے کچھ بھی صحت کے ساتھ ثابت نہیں، بضرر تقدیر اگر کچھ ثابت ہے تو وہ زہیب اور ترمذی کے نقیض پر محمول ہے جو حدیث اسکا روک نہ پہنچا ہو تاکہ دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق ہو، بقول ابن حجر اس کی تائید اس کے مثل کا نبی اکرم سے ثبوت ہے جیسا کہ آگے باب (نقیض التمس) میں آئے گا، حلت کے لحاظ سے اس کے اور انگوروں کے تازہ عصیر (یعنی جوس) کے درمیان کوئی فرق نہیں اختلاف دونوں کے مشتمل عصیر بارے تفرقہ میں ہے کہ کیا اس صورت میں حکم یکساں رہے گا یا مفترق ہے؟ بعض شافعیہ نے بھی حنفیہ کی ان کے اس دعویٰ میں موافقت کی کہ انگوری شراب ہی خمر کہلائے گی، البتہ تفرقہ فی الحكم بارے ان کی مخالفت کی اور قرار دیا کہ جس بھی شراب کا کثیر مسکر ہے اس کا قلیل نوش کرنا بھی حرام ہے، رافعی کہتے ہیں اکثر شافعیہ کا موقف ہے کہ انگور سے بنی شراب کو خمر کہنا حقیقی اور دیگر شرابوں کو خمر کہنا مجازی ہے، ابن رفعہ نے ان کے برعکس مزنی، ابن ابی ہریرہ اور اکثر اصحاب سے نقل کیا کہ بھی کو خمر کہنا حقیقی معنی میں ہے، کہتے ہیں ان میں قاضیان ابوطیب اور رویانی بھی ہیں ابن رفعہ نے اشارہ کیا کہ رافعی نے جو یہ اکثر سے نقل کا ادعاء کیا یہ درست نہیں صرف انہی کی کلام میں یہ مذکور ہے، نووی نے الروضہ میں تو ان کا تعاقب نہیں کیا مگر شرح مسلم میں ان کی کلام ان کے موافق جبکہ تہذیب الاسماء میں مخالف ہے، ابن منذر نے شافعی سے مزنی کے موافق بات نقل کی چنانچہ لکھتے ہیں کہ انگور اور غیر انگور سے بنی شراب کو خمر کہنے والے صحابہ میں سے حضرات عمر، علی، سعید، ابن عمر، ابوموسیٰ، ابو ہریرہ، ابن عباس اور حضرت عائشہ ہیں تابعین میں سے سعید بن مسیب، عروہ، حسن، سعید بن جبیر اور آخرون ہیں یہی مالک، اوزاعی، ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد، اسحاق اور عامۃ اہل الحدیث کا قول ہے! یہ تطبیق بھی ممکن ہے کہ جس نے غیر انگوری پر حقیقہ اس کا اطلاق کیا اس کی مراد حقیقہ شرعی ہے اور نفی کرنے والوں کی مراد حقیقہ لغوی ہونے کی نفی ہے ابن عبد البر نے یہی جواب دیا اور لکھا حکم تو اسم شرعی سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغوی سے، ابن حجر کہتے ہیں پہلے میں باب (نزول تحریم الخمر و هو من البسر) میں کوفیوں کو الزام دے چکا ہوں کہ اگر وہ کہتے ہیں کہ خمر کا لفظ انگوری پر حقیقت کے بطور اور غیر انگوری پر بطور مجاز ہے تو یہ جائز قرار دیں کہ ایک ہی لفظ کو اس کے حقیقی اور مجازی معنی میں معاً استعمال کرنا جائز ہے (جس کے وہ قائل نہیں) کیونکہ صحابہ کو جب اس تحریم کی اطلاع ملی تو ہر وہ چیز بہادی جس پر خمر کے لفظ کا اطلاق تھا حقیقت میں یا مجاز میں! اور اگر اسے وہ جائز نہیں سمجھتے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ سب حقیقی معنی میں خمر ہے بالفرض اگر ان کا موقف تسلیم بھی کر لیں تو یہ لغوی حقیقت کی حیثیت سے ہوگا جہاں تک شرعی حقیقت کی بات ہے تو ہر (شراب) خمر ہے کیونکہ حدیث ہے: (کل مسکر خمر) تو ہر وہ جو مشتمل ہو خمر کہلائی جائے گی اور ہر خمر کا قلیل بھی حرام ہے جیسا کہ اس کا کثیر اور یہ ان کے قول کے برخلاف ہے۔

(وددت) یعنی تمنا کی، یہ اسلئے کہ یہ محذور الاجتہاد سے ابعدا تھا اور وہ اس میں خطا کا سرزد ہو جانا تو اس کے تقدیر وقوع پر

ثابت ہے اگرچہ وہ اس پر ماجر ہوگا مگر یہ ان سے اجرِ ثانی کی تفویض کر دے گا (یعنی اگر اجتہاد کرے اور اس میں درستی کی توفیق ملی تو وہ اجر کا ورنہ ایک اجر کا حقدار ہے) اور عمل بالنص اصابتِ محضہ (یعنی سو فیصد درست عمل) ہے۔ (عہدا) رولیتِ مسلم میں ہے: (عہدا یُنْتَهَى إِلَيْهِ) یہ اس امر پر دال ہے کہ اس بابت ان کے پاس نبی اکرم کی طرف سے کوئی نص نہ تھی، یہ اس امر کا اشعار ہے کہ عمر کے معاملہ میں ایسا نہیں ان کے پاس اس ضمن میں آنجناب کی جانب سے کوئی نص و اطلاع ہے جس کی بنا پر اثنائے خطبہ جزم کے ساتھ یہ بات کی۔

(الجد و الکلالۃ الخ) یعنی دادے کا میراث میں کتنا حصہ ہے کیونکہ صحابہ کے درمیان اس بابت کثیر اختلاف ہے کتاب الفرائض میں آئے گا کہ حضرت عمر نے اس میں مختلف فیصلے صادر کئے، کلالۃ فتح کاف اور تخفیف لام کے ساتھ، اس کا بیان الفرائض میں ہوگا جہاں تک ابواب الربا ہے تو شائد ان کا اشارہ ربا الفضل کی طرف تھا کیونکہ ربا النسیئہ کا معاملہ تو صحابہ کے ہاں متفق علیہ ہے، سیاقِ عمر سے عیاں ہوتا ہے کہ ان کے پاس بعض ابواب الربا میں نص موجود تھی اور بعض میں نہیں تو بقیہ کی معرفت کی تمنا کی۔

(قلت یا أبا عمرو) قائل ابو حیان تمہی ہیں، ابو عمرو شععی کی کنیت تھی۔ (فشىء يصنع الخ) اسماعیلی نے اپنی روایت میں اضافہ کیا: (يقال له السادية يدعى الجاهل فيشرب منها شربة فتصرعه) (یعنی سادیہ نام کا ایک مشروب ہے جاہل یعنی جو اسکے پینے کا عادی نہیں اسے جب یہ پلایا جاتا ہے تو حواس سے باہر ہو جاتا ہے) بقول ابن حجر صاحب النہایہ نے یہ نام ذکر نہیں کیا نہ سین اور نہ شین میں نہ ہی میں نے اسے جوہری کی صحاح میں دیکھا ہے ابھی تک اس کا ضبط جان نہیں سکا شائد یہ فارسی زبان کا لفظ ہے اگر عربی ہے تو شائد یہ شاذ بہ ہے، الصحاح میں (الشاذب) کا معنی لکھا ہے: (المتنحی عن وطنه) (وطن سے دور) تو ممکن ہے شاذبہ اس کی مونث ہو، خمر کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ جب وہ مخالط عقل ہوتی ہے تو (تنحت به عن وطنه) (یعنی اسے حواس سے باہر کر دیتی ہے گویا کسی اجنبی جگہ میں ہو)۔ (ذاک لم یکن الخ) یعنی چاولوں سے شراب تیار کرنا، اسماعیلی کی روایت میں ہے اگر ہوتی تو آپ اس سے بھی منع کر دیتے! کیا دیکھتے نہیں آپ نے عمومی انداز میں سب شرابوں کا ذکر کر دیا اور فرمایا: (الخمیر ما خامر العقل) خطابی کہتے ہیں حضرت عمر نے ان پانچ مذکورہ کا اس لئے ذکر کیا کہ یہی ان کے زمانہ میں مشہور تھے اور سبھی کا مدینہ میں وجود عام نہ تھا کیونکہ وہاں گندم تو نہایت قلیل تھی اسی طرح شہد بھی بلکہ یہ تو گندم سے بھی کم تھا تو انہوں نے وہی کچھ ذکر کیا جو معروف اور عام تھا اور باقی جو بھی خامر عقل ہے اس کا بھی یہی حکم ہے، اس سے قیاس کے ساتھ احداثِ اسم کا جواز اور طریق اشتقاق سے اس کا اخذ بھی ثابت ہوا، ابن عربی نے ان حضرات کا رد کیا ہے جو کہتے ہیں کہ آپ کے قول: (کل مسکر خمیر) کا معنی ہے کہ خمر کی مثل ہے کیونکہ اس کی مثل کا حذف مسوم و شائع ہے، کہتے ہیں بلکہ اصل تو عدم تقدیر ہے اور مقدر تبھی مانا جاتا ہے جب ضرورت ہو، اگر کہا جائے اس کی ضرورت ہے کیونکہ نبی اکرم بیانِ اسماء کے لئے تو مبعوث نہ کئے گئے تھے ہم کہیں گے بلکہ بیانِ اسماء جملہ احکام سے ہے ان کیلئے جو ان سے واقف نہیں اور یہ بھی کہ اگر فسخِ خمر نہ ہوتی تو منادی کی یہ ندا کہ خمر حرام کر دی گئی، سن کر صحابہ اسے بہا دینے کی طرف مبادرت نہ کرتے اور اسے مسمی الخمر میں داخل نہ سمجھتے جبکہ وہ فصحاء اللسان تھے، اگر کہا جائے یہ قیاس کے ساتھ اثباتِ اسم ہے ہم کہیں گے یہ لغت کا اس کے اہل سے اثبات ہے کہ صحابہ کرام فصحاء عرب تھے شرع سے وہی سمجھ جو وہ لغت سے سمجھ اور لغت سے وہ جو شرع سے سمجھ، ابن حزم نے ذکر کیا کہ بعض کوفیوں نے عبدالرزاق کی جید سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کردہ روایت سے احتجاج کیا ہے جس

میں کہا: (أما الخمر فحرام لا سبيل إليها وأما ما عداها من الأشربة فكل مسكر حرام) (یعنی خمر تو حرام ہے ہی دیگر مشروبات میں سے وہ حرام ہے جو مسکر ہے) کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عمر سے ان کا یہ قول بھی ثابت ہے: (کل مسکر خمر) تو متخذ من العنب کو خمر کا نام دینے سے لازم نہیں کہ خمر کا لفظ صرف اسی میں منحصر ہے، اسی طرح انہوں نے ابن عمر کی اس حدیث سے بھی حجت پکڑی: (حُرِّمَتِ الخمر وما بالمدينة منها شيء) منھا سے ان کی مراد انگوری شراب تھی ان کی مراد یہ تھی کہ غیر انگوری خمر نہ کہلاتی تھی اس کی دلیل ان کی ایک دیگر حدیث یہ ہے: (نزل تحريم الخمر وإن بالمدينة خمسة أشربة كلها تدعى الخمر ما فيها خمر العنب) (یعنی جب تحریم خمر نازل ہوئی تو مدینہ میں پانچ قسم کے مشروبات تھے سبھی خمر کہلاتے تھے اور ان میں انگوری شراب نہ تھی)۔

(و قال حجاج الخ) ای ابن منہال اور حماد سے مراد ابن سلمہ ہیں۔ (عن أبي حيان الخ) یعنی حماد نے ابو حیان سے اسی سند و متن کے ساتھ اس کی روایت کرتے ہوئے عنب کی بجائے زبیب ذکر کیا ہے، اس تعلیق کو علی بن عبد العزیز بغوی نے اپنی مسند میں حجاج سے موصول کیا لیکن اس میں ابو حیان کا آخری سوال اور شععی کا جواب مذکور نہیں اسی طرح ابن ابو شیمہ نے بھی اسے موسیٰ بن اسماعیل عن حماد سے تخریج کیا مسلم کے ہاں بھی علی بن مسہر اور عیسیٰ بن یونس کا ہمارا عن ابی حیان سے زبیب کا لفظ منقول ہے، بیہقی کہتے ہیں ثوری نے بھی ابو حیان سے یہی نقل کیا ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ نسائی نے بھی محمد بن قیس عن شععی سے یہی نقل کیا۔

5589 - حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ عُمَرَ قَالَ الْخَمْرُ يُصْنَعُ مِنْ خُمْسَةِ مِنَ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ وَالْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْعَسَلِ

(سابقہ) . أطرافه 4619، 5581، 5588، - 7337

6 - بَابُ مَا جَاءَ فِيهِمْ يَسْتَحِلُّ الْخَمْرَ وَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ

(شراب کو کوئی اور نام دے کر اسے حلال باور کرنا؟)

کرمانی لکھتے ہیں اس کا ذکر باعتبار مشروب کیا وگرنہ تو خمر مونث سماعی ہے (یعنی یہاں اس کے لئے مذکر ضمیر استعمال کیا) ابن حجر تبہم ہ کرتے ہیں کہ ایک لغت میں خمر کا لفظ بطور مذکر استعمال ہوتا ہے بعض روایات میں بقول کرمانی اس کا تسمیہ غیر اسم کے ساتھ ہے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ گویا (آجنباب کے قول) امت سے مراد جو لوگ مسلمانوں جیسے ناموں کے حامل مگر حرام اشیاء کو حلال سمجھیں گے تو ایسے لوگ کافر ہوں گے اگر اس کا اظہار کریں گے اور منافق ہوں گے اگر اس کا اصرار کریں، یا ایسے لوگ جو محارم کا علی الاعلان اور استخفافاً ارتکاب کریں گے تو یہ کفر کے مقارب ہونگے چاہے متسمی بالاسلام ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نہیں خف کرے گا انہیں کہ آخرت میں اس کی رحمت ان پر عائد ہونی ہو، بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے آگے اس کی توجیہ آتی ہے ابن مزیر کہتے ہیں ترجمہ حدیث کے مطابق ہے ما سوا اس جملہ کے: (و یسمیہ بغیر اسمہ) گویا بخاری حدیث کے الفاظ (من أمتی) کے مد نظر اس کے

لئے استدلال پر قانع ہوئے کیونکہ امت محمدیہ کا فرد ہو کر ممکن نہیں کہ بغیر تاویل کے شراب کو حلال جانے کیونکہ اگر عناد اور مکاریت سے اسے حلال کہتا ہے تب تو امت سے خارج متصور ہوگا کیونکہ تحریم خمر معلوم بالضرورة ہے، کہتے ہیں بعض دیگر طرق میں تصریح کے ساتھ مقتضائے ترجمہ کے مطابق الفاظ واقع ہیں لیکن اسے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے تخریج نہیں کیا تو اس نقل کردہ طریق میں موجود اشارہ پر اکتفاء کیا بقول ابن حجر ان کا اشارہ ابو داؤد کی نقل کردہ روایت کی طرف ہے جسے مالک بن ابومریم نے ابو مالک اشعری عن النبی سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (لَيْشْرِبَنَّ نَاسُ الْخَمْرِ يُسْمُونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا) (کہ کچھ لوگ شراب کو کوئی اور نام دے کر اسے پیا کریں گے) ابن حبان نے اس پر صحت کا حکم لگایا اس کے کثیر شواہد ہیں مثلاً ابن ماجہ کی ابن مجیر بن ثابت بن سبط عن عبادہ بن صامت سے مرفوع روایت: (يَشْرَبُ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ) اس کی سند جید ہے لیکن نسائی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن مجیر سے (عن رجل من الصحابة) کے واسطے سے اسے نقل کیا ہے، اسی طرح ابن ماجہ کی خالد بن معدان عن ابوامامہ سے مرفوع روایت کے الفاظ ہیں: (تَذْهَبُ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامُ حَتَّى تَشْرِبَ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ يَسْمُونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا) (داری کی لین سند کے ساتھ قاسم عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم سے سنا: (إِنْ أَوَّلَ مَا يَكْفَى الْإِسْلَامَ كَمَا يَكْفَى الْإِنَاءَ كَفَّ الْخَمْرَ) کہا گیا یا رسول اللہ یہ کیسے ہوگا؟ فرمایا نام بدل کر حلال قرار دے لیں گے، اسے ابن ابی عاصم نے بھی ایک اور واسطہ کے ساتھ حضرت عائشہ سے تخریج کیا ابن وہب کی سعید بن ابولہلال عن محمد بن عبد اللہ سے روایت میں ہے کہ ابومسلم خولانی حج کے موقع پر حضرت عائشہ سے ملنے گئے وہ آپ سے شام اور اس کی سردی کی بابت پوچھنا شروع ہوئیں انہوں نے اثنائے گفتگو بتلایا کہ اہل شام طلاء نامی مشروب پیتے ہیں اس پر کہنے لگیں نبی اکرم نے سچ کہا تھا کہ میری امت کے الخ اسے یہتی نے بھی نقل کیا، ابوعبید کہتے ہیں خمر کی بابت مختلف ناموں کے ساتھ کثیر آثار وارد ہیں، کئی ذکر کئے مثلاً سکر، کہتے ہیں یہ نقع تمر (یعنی کھجور کا شراب) ہے جب بغیر پکائے جوش دے، اسی طرح جہ، یہ جو سے بنی نیند ہے، سکر کہ حبشہ والوں کی مکئی سے بنائی گئی نیند ہے پھر لکھا میرے نزدیک یہ سب مشروبات خمر سے ہی کنایہ ہیں اور یہ اس حدیث کا مصداق ہیں، اس کی تائید حضرت عمر کا قول: (الْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ) بھی کرتا ہے۔

علامہ انور باب (ما جاء فيمن يستحل الخمر الخ) میں لکھتے ہیں یہاں شاہ ولی اللہ نے ابوصنیفہ پر تعریض کی ہے۔

5590 - وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسٍ الْكَلَابِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنَمٍ الْأَشْعَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو غَابِرٍ أَوْ أَبُو مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ وَاللَّهِ مَا كَذَّبَنِي سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لِيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحَرَ وَالْخَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَارِفَ وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عَلِيمٍ يَرُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ يَأْتِيهِمْ يَغْنَى الْفَقِيرَ لِحَاجَةٍ فَيَقُولُوا ارْجِعْ إِلَيْنَا غَدًا فَيَبْيْتُهُمُ اللَّهُ وَيَضَعُ الْعَلَمَ وَيَمْسُخُ آخِرِينَ قِرْدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

ترجمہ: ابوعامر اشعری سے روایت ہے کہ انھوں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا میری امت میں چند قومیں ہوں گی جو زنا کو اور ریشم پہننے کو اور شراب پینے کو اور باجوں کو حلال سمجھیں گی اور چند قومیں ایسی ہوں گی جو پہاڑ کے پہلو میں رہتی ہوں گی اور شام کو (جب

(ان کا چرواہا ان کا ریوڑ ان کے پاس لائے گا تو ایک فقیر ان کے پاس آکر اپنی ضرورت کا سوال کرے گا وہ جواب دیں گے کل آتا تو رات کو ہی اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر کے ان پر پہاڑ گرا دے گا اور باقیوں کو (مسخ کر کے) قیامت تک بندر اور سور بنادے گا۔

(و قال هشام الخ) فربری سے صحیح بخاری کے سب نسخوں میں باوجود ان کے تنوع کے یہی ہے نسفی اور حماد بن شاکر کے ماں بھی یہی ہے زکشی اپنی توضیح میں ذہول کا شکار ہوئے جب کہا اکثر ناقلین بخاری نے یہ حدیث معلقاً نقل کی ہے، ابو ذر نے اپنے شیوخ سے اسے مندر کرتے ہوئے ذکر کیا: (قال البخاری حدثنا الحسين بن ادریس حدثنا هشام بن عمار الخ) کہتے ہیں اس پر یہ حدیث بخاری کی شرط پر ہے اس سے ابن حزم کے دعوائے انقطاع کا رد ہوا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کی یہ تحریر ان کے عدم تامل کا شاخسانہ ہے اس لئے کہ (حدثنا الحسين بن ادریس) کے قائل ابو ذر کے شیخ عباس بن فضل ہیں نہ کہ امام بخاری، پھر یہ حسین ہروی ہیں خرم جن کا لقب تھا مکثرین میں سے ہیں نسخہ ابی ذر میں جو واقع ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے حفاظ کی عادت کے مطابق کہ جب انہیں کتاب مروی کے طریق سے عالی کوئی طریق ملے تو نازل طریق کے عقب میں اسے بھی ذکر کر دیتے ہیں، اس حدیث کو بخاری کا واسطہ چھوڑ کر اپنے ایک حوالے سے ہشام سے تخریج کیا اسی طرح اگر کتاب مروی کی بعض اسانید میں کوئی خلل از قسم انقطاع وغیرہ ہو اور ان کے پاس اس سے مبرا کوئی دوسرا طریق ہو تو اسے وارد کر دیتے ہیں تو ابو ذر بھی اس طریق پر چلے تو یہ حدیث اپنے تین شیوخ کے حوالے سے فربری عن بخاری سے روایت کر کے کہا: (حدثنا أبو منصور الفضل بن عباس النضروی حدثنا الحسين بن ادریس حدثنا هشام بن عمار الخ) رہا ابن حزم کا مشارالیه دعویٰ تو ان سے قبل علوم الحدیث میں ابن صلاح نے بھی یہی بات لکھی کہ صحیح بخاری کی کئی احادیث میں تعلیق مقطوع الاسناد ہے اور صورۃ وہ منقطع ہے مگر اس کے حکم میں نہیں اور نہ ضعیف کے قبیل سے ہے، ابو محمد بن حزم ظاہری کا بخاری کے ابو عامر اور ابو مالک اشعری کی نبی اکرم سے اس روایت کے رد میں: (لِیُکُونَنَّ فِی أُمَّتِیْ أَقْوَامٌ یَسْتَحِلُّونَ الْحَرِیرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ) قول قابل التفات نہیں اس جہت سے کہ بخاری نے اس عبارت کے ساتھ اسے تخریج کیا ہے: (قال هشام بن عمار الخ) تو ابن حزم نے دعویٰ کیا کہ بخاری اور ہشام کے مابین انقطاع ہے تو تحریم معازف (یعنی آلات موسیقی کی تحریم) کے ضمن میں اس سے احتجاج کا یہ جواب دیا، وہ کئی وجوہ سے اس میں خطا کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ یہ حدیث صحیح، معروف الاتصال اور بخاری کی شرط ہے بخاری ایسا کبھی اس لئے کرتے ہیں کہ کتاب کی کسی اور جگہ مسنداً اور متصلً اسے نقل کیا ہوتا ہے اور کئی دفعہ بعض اسباب کی بنا پر یہ کرتے ہیں مگر خلل انقطاع ان اسباب میں داخل نہیں، المحلی میں ابن حزم لکھتے ہیں کہ بخاری اور صدقہ بن خالد کے مابین اتصال نہیں ابن صلاح نے ایک جگہ لکھا کہ اگر بخاری (روایت نقل کرنے کے ضمن میں) اپنے کسی شیخ کا نام ذکر کرتے ہوئے: (قال) کا لفظ استعمال کریں تو یہ اسناد معتن کی قبیل سے ہوگی، بعض حفاظ سے بیان کیا کہ یہ تب ہوتا ہے جب اپنے شیخ سے وہ روایت مذاکرۃ اخذ کی ہو، بعض کہتے ہیں اسے مناولۃ اخذ کیا ہوتا ہے ہمارے شیخ الحافظ ابو الفضل نے ابن صلاح کی اس کلام کا تعقب کیا کہ انہوں نے بخاری میں کئی جگہ ایسی احادیث پائی ہیں جنہیں بخاری نے اپنے شیوخ سے (قال) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا اور انہیں کسی دوسری جگہ اپنے اور اس شیخ کے درمیان واسطہ کے ساتھ نقل کیا ہے بقول ابن حجر بخاری کا اس قسم کا ایراد کئی اثناء پر ہے ان میں سے ایک یہ کہ اس شیخ سے تصریح بالسماع کریں یا تو نفس صحیح میں یا خارج میں، اول میں سبب یہ ہوتا ہے کہ

یا تو کئی ابواب میں اس کا اعادہ کیا ہوتا ہے ان پر اس کا مخرج ضیق ہوتا ہے تو (اسی سند سے) اس کا اعادہ کرتے ہوئے الفاظ میں تصرف کر لیتے ہیں، ثانی میں یہ ہے کہ حدیث ان کی شرط پر نہیں ہوتی یا تو اس کے بعض رواۃ میں کسی قصور کے باعث یا اس کے موقوف ہونے کے سبب، کئی دفعہ اپنے شیخ سے بالواسطہ روایت نقل کرتے ہیں اور اس کا سبب کلاً دل ہے لیکن عموماً ایسا ان شیوخ کی نسبت جن سے وہ ملکر نہیں اور کئی دفعہ ایسی روایت صحیح کی کسی اور جگہ مذکور نہیں ہوتی جسے یہ حدیث باب، تو ان کا معاملہ میرے لئے اشکال کا باعث ہے ظاہر امر یہ ہے کہ ایسا اس کے سیاق میں موجود کسی قصور کی وجہ سے کیا اور یہاں وہ قصور ہشام کا صحابی کے نام میں تردید ہے آگے ان کی کلام سے اس کا اشارہ آئے گا جب لکھا محفوظ یہ ہے کہ یہ عبدالرحمن بن غنم عن ابی مالک سے ہے، اسے التاریخ میں مالک بن ابی مریم عن عبدالرحمن بن غنم سے اسی طرح نقل کیا مہلب نے بھی کچھ اس طرف اشارہ کیا ہے!

جہاں تک یہ بات کہ ہشام نے انہوں نے بالواسطہ سنایا بلا واسطہ؟ اس کا کوئی اثر نہیں کیونکہ بخاری اسی پر جزم کرتے ہیں جو قابل قبول ہو اور خصوصاً جہاں مساقی احتجاج میں روایت نقل کر رہے ہوں، ابن صلاح کی بات کہ ان کا (قال) کے ساتھ سند ذکر کرنا معنعن کے حکم میں ہے اور غیر مدلس کا معنعن اتصال پر محمول ہوتا ہے اور بخاری مدلس نہیں لہذا یہ متصل ہے تو یہ ایسی بحث ہے جس پر ابن مندہ نے بھی موافقت کی اور اس کا التزام کرتے ہوئے لکھا کہ بخاری نے (قال) کے ساتھ تخریج کی اور یہ مدلس ہے ہمارے شیخ نے اس پر تعقب کیا اور کہا کسی نے بخاری کو تدلیس کے ساتھ موصوف نہیں کیا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ابن مندہ کی مراد یہ تھی کہ صورتاً یہ تدلیس ہے کیونکہ صیغہ جملہ کے ساتھ وارد کیا اور ممکن ہے دونوں کے مابین واسطہ موجود ہو، اسی کو تدلیس کہتے ہیں لیکن یہ قرار دیا گیا ہے کہ غیر مدلس کی طرف سے اس صیغہ کا استعمال معنعن کے حکم میں ہے، خطیب نے لکھا اور وہ اس فن کے مرجع ہیں کہ (قال) سماع پر محمول نہ کیا جائے گا مگر اس محدث سے جس سے معروف ہو کہ وہ اسے موضع سماع میں وارد کر دیتا ہے جیسے جاب بن محمد اعور، تو اس پر یہ معنعن سے جدا ہے اس کے حکم میں قرار نہ دیا جائے گا اور نہ تدلیس کا اثر مرتب ہوگا خصوصاً ایسے محدث سے اس کا ورود جس سے معروف ہے کہ عدم تدلیس کی غرض سے اس کا استعمال کرتا ہے، حفاظ کے ہاں منقرہ ہے کہ بخاری جن تعالیق کو صیغہ جزم کے ساتھ نقل کرتے ہیں ان کی سند معلق عنہ تک صحیح ہوتی ہیں اگرچہ وہ اس کے شیوخ میں سے نہ ہوں لیکن اگر حدیث معلق بعض حفاظ کی روایت سے معلق تک بشرط صحت موصولاً پائی جائے تو یہ اشکال کیلئے زائل ہوگا، بقول ابن حجر میں نے ابتدائے امر میں اس نوع میں کتاب تعلیق التعلیق تصنیف کی تھی، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں اور علوم الحدیث پر اپنی کلام میں لکھا ہے کہ ہشام بن عمار کی یہ حدیث مستخرج اسماعیلی میں موصولاً منقول ہے انہوں نے کہا: (حدثننا الحسن بن سفیان حدثننا ہشام بن عمار) طبرانی نے اسے مسند الشامیین میں محمد بن یزید بن عبد الصمد کے واسطہ سے ہشام بن عمار سے تخریج کیا، کہتے ہیں ابوداؤد نے اسے اپنی سنن میں: (حدثننا عبد الوہاب بن نجدة حدثننا بشر بن بکر حدثننا عبد الرحمن بن یزید بن جابر) سے اپنی سند کے ساتھ تخریج کیا، اس ضمن میں دو باتیں قابل غور ہیں ایک یہ کہ طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں اسے موسیٰ بن ہل جوینی اور جعفر بن محمد فریابی کلاہما عن ہشام سے تخریج کیا اور معجم کبیر مسند الشامیین سے اشہر ہے لہذا اس کا حوالہ دینا اولیٰ ہے، ابو نعیم نے بھی بخاری پر اپنی مستخرج میں اسے عبدان بن محمد مروزی اور ابو بکر باغندی کلاہما عن ہشام سے تخریج کیا ہے اسے ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں حسین بن عبد اللہ قطان عن ہشام سے روایت کیا، دوم یہ کہ ان کا

قول کہ ابوداؤد نے اسکی تخریج کی اس امر کا موہم ہے کہ ان کے ہاں وہی سیاق ہے جس میں نزاع واقع ہوا یعنی معاذ کا ذکر، مگر ایسا نہیں بلکہ انہوں نے اپنے سیاق میں خبر کا ذکر نہیں کیا جس کے پیش نظر یہ ترجمہ بخاری ہے اس میں ہے: (لیکونن من أمتی أقوام يستحلون الحر والحریر والخمر) پھر ذکر کیا: (یمنسَخ منهم قرده و خنازیر إلی یوم القیامة) ہاں اسماعیلی نے اسی طریق کے ساتھ جیم عن بشر بن بکر سے اسے نقل کرتے ہیں یہ الفاظ ذکر کئے: (یستحلون الحر والحریر والخمر والمعاذف)۔

سند میں صدقہ بن خالد ہیں جو دمشق اور آل ابوسفیان کے موالیٰ میں سے تھے ان کی بخاری میں صرف دو احادیث ہیں دوسری مناقب ابی بکر میں گزری وہ بھی ہشام بن عمار کی ان سے (عن زید بن واقد) روایت ہے، صدقہ سب کے ہاں ثقہ ہیں عبد اللہ اپنے والد امام احمد سے ناقل ہیں کہ ثقہ ابن ثقہ ہیں ان کے ساتھ کوئی بائس نہیں ولید بن مسلم سے اثبت ہیں، ہمارے شیخ ابن ملقن بعض کی تبع میں ذہول کا شکار بنے جب کہا کاش ابن حزم نے صدقہ کی وجہ سے اس حدیث کو معلول کہا ہوتا کیونکہ ابن جنید نے یحییٰ بن معین سے ان کی بابت نقل کیا کہ: (لیس بشیء) مروزی نے احمد سے (لیس بمستقیم) نقل کیا اور یہ کہ ان پر راضی نہ تھے، شیخ کا یہ قول خطا ہے یحییٰ اور احمد نے یہ باتیں صدقہ بن عبد اللہ سکین کے بارہ میں کہی ہیں جو صدقہ بن خالد سے اقدم تھے، دمشق ہونے میں ان کے مشارک ہیں اسی طرح ان کے بعض شیوخ سے نقل روایت میں مثلاً زید بن واقد، صدقہ بن خالد کی بابت تو ابن معین کا قول ہے کہ یہ ابو مسہر کو ولید بن مسلم سے زیادہ احب تھے، کہتے ہیں اور وہ مجھے یحییٰ بن حمزہ سے زیادہ پسند ہیں، معاویہ بن صالح نے ابن معین سے نقل کیا کہ صدقہ بن خالد ثقہ ہیں پھر صدقہ عبد الرحمن بن یزید بن جابر سے اس میں متفرد بھی نہیں اس کی اصل پر بشر بن بکر کی متابعت موجود ہے جیسا کہ ذکر گزرا، عطیہ بن قیس شامی تابعی ہیں ابو حاتم وغیرہ نے قوی قرار دیا ہے ۱۱ھ میں انتقال کیا بعض نے اس کے بعد کہا، بخاری میں ان کی اور ان کے شیخ کی یہی ایک حدیث ہے، سند کے تمام روایات شامی ہیں۔

(عبد الرحمن بن غنم) ابن کریم بن ہائی، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے ابن سعد نے کہا ان کے والد ان لوگوں میں سے تھے جو ابو موسیٰ اشعری کے ہمراہ نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے ابن یونس کہتے ہیں عبد الرحمن بھی ان کے ہمراہ تھے ابو زرعد دمشق وغیرہ حفاظ شام کا خیال ہے کہ نبی اکرم کے عہد کے مدرک تو ہیں مگر آپ سے ملاقات نہیں ہوئی جیم نے صنابچی پر انہیں مقدم کیا ابن سعد نے بھی لکھا کہ حضرت عمر نے انہیں اہل شام کی تعلیم کیلئے بھیجا تھا عجل اور آخرون نے ثقہ قرار دیا ۸ھ میں فوت ہوئے، اسماعیلی کے ہاں عطیہ بن قیس سے یہ زیادت واقع ہے کہ ربیعہ جرش لوگوں میں کھڑے ہوئے ایک طویل حدیث ذکر کی اس میں ہے: (فإذا عبد الرحمن بن غنم فقال: یمینا حلفت علیہا حدثنی أبو عامر أو أبو مالک الأشعری، واللہ یمینا أخرى حدثنی أنه سمع) مالک بن ابو مریم کی روایت میں ہے: (کنا عند عبد الرحمن بن غنم معنا ربیعة الجرشی فذکروا الشراب)۔

(حدثنی أبو عامر أو الخ) اکثر حفاظ نے ہشام بن عمار سے اسی طرح شک کے ساتھ روایت کیا اسماعیلی کے ہاں بھی بشر بن بکر سے یہی واقع ہے لیکن ابوداؤد کی بشر بن بکر سے روایت میں بغیر شک کے (حدثنی أبو مالک) ہے ابن حبان کی حسین بن عبد اللہ عن ہشام سے عبد الرحمن تک اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (أنه سمع أبا عامر و أبا مالک الأشعریین

یقولان) بالفرض اگر محفوظ شک کے ساتھ ہے تو صحابی کے نام میں شک کا ہونا ضار نہیں ابن حزم نے اسی وجہ سے معلول قرار دیا اور یہ مردود ہے اس سے بھی عجیب تر جو ابن بطلان نے مہلب سے نقل کیا کہ صحابی کے نام میں اسی شک کی بنا پر امام بخاری نے اس میں (حدثنا هشام) نہیں کہا، یہ ایسی شئی ہے جس پر موافقت نہیں کی جاسکتی، محفوظ جماعت کی روایت ہے، بخاری نے التاریخ میں ابراہیم بن عبد الحمید عن ابن عمر عن أبي مالك أو أبي عامر) کی عبارت کے ساتھ تخریج کیا اور لکھا یہ ابو مالک اشعری سے ہی معروف ہے اسے احمد، ابن ابی شیبہ اور بخاری نے التاریخ میں (مالك بن أبو مریم عن عبد الرحمن بن غنم عن أبي مالك الأشعري عن رسول الله) سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوا کہ شک عطیہ بن قیس کی طرف سے ہے کیونکہ مالک بن ابی مریم نے جو اس میں ان کے رفیق درس ہیں بغیر شک کے ابو مالک کہا پھر علوم حدیث میں مقرر ہے کہ صحابی کے نام میں اگر شک ہو تو یہ ضار نہیں لہذا اس تردد کے سبب جس نے حدیث کو معلول کہا اس کا قول توجہ کے قابل نہیں راجح یہ ہے کہ یہ مشہور صحابی ابو مالک اشعری سے ہے۔

(و الله ما كذبني) اس سے جماعت کی روایت کی تائید ملی کہ یہ ایک سے ہے نہ کہ دو۔ (يستحلون الحر) ابن ناصر نے اسے حائے مکسور اور رائے خفیف کے ساتھ ضبط کیا، اس سے مراد فرج ہے بخاری کے اکثر نسخوں میں یہی ہے عیاض اور ان کے تابعین نے کوئی دیگر ذکر نہیں کیا ابن تین نے غرابت کی جب لکھا بخاری نے اسے معجمین (یعنی خاء اور زاء) کے ساتھ نقل کیا ہے بقول ابن عربی معجمین کے ساتھ تصحیف ہے ہم نے تو اسے مہملتین کے ساتھ ہی روایت کیا۔ (و هو الفرج) معنی یہ کہ زنا کو حلال جانیں گے اگرچہ اہل لغت نے اس معنی کے ساتھ اس لفظ کا ذکر نہیں کیا لیکن عام لوگ جیسے اس روایت میں ہے کسر حاء کے ساتھ استعمال کرتے ہیں عیاض نے تشدید راء نقل کی مگر درست اس کا مخفف ہونا ہے بعض نے کہا اصلاً راء کے بعد حاء ہے جو مخذوف ہوئی اسے ابو موسیٰ نے ذیل الغریب میں (ح ر) میں ذکر کیا اور لکھا یہ رائے مخفف کے ساتھ ہے اسکی اصل (ج ر) ہے اسکی جمع (أحراج) ہے کہتے ہیں بعض راء پر شد پڑھتے ہیں مگر یہ جید نہیں ابو داؤد نے کتاب اللباس میں اس حدیث پر یہ ترجمہ باندھا: (باب ما جاء في الحر) ایک روایت میں (الحرز) ہے راجح مہملتین کے ساتھ ہے ابن مبارک کی الزہد میں حدیث علی کے ضمن میں واقع یہ الفاظ اس کے مؤید ہیں: (يوشك أن تستحل أمتي فروج النساء والحرير) داؤدی کے ہاں معجمین کے ساتھ واقع ہے مگر تعاقب کیا اور کہا یہ محفوظ نہیں کیونکہ کثیر صحابہ نے خز (یعنی ریشم اور اون کا مخلوط کپڑا) پہنا ہے، ابن اثیر کہتے ہیں اس حدیث کی روایت میں مشہور اِجَام کے ساتھ ہے اور یہ ایرسم کی ایک قسم ہے، یہی کہا مگر معروف ہے کہ بخاری کی روایت میں مشہور، مہملتین کے ساتھ ہے ابن عربی کہتے ہیں خز کا معاملہ مختلف فیہ ہے اقویٰ اس کی حلت ہے اس میں بالا جماع کوئی وعید یا عقوبت نہیں

بغضاً تنبیہ لکھتے ہیں اسماعیلی اور ابو نعیم کے ہاں طریق هشام میں یہ لفظ موجود نہیں بلکہ ان کی روایت میں ہے: (يستحلون الحرير والخمر والمعاذ) ابن العربی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ يستحلون کا معنی ہو حلال ہونے کا اعتقاد رکھیں گے یا یہ استرسال (یعنی تساہل) پر مجاز ہے یعنی اس کے شرب (اور ان کاموں) میں استرسال سے کام لیں گے جیسے حلال کے معاملہ میں استرسال سے کام لیا جاتا ہے اور ہم نے بعض لوگوں کو یہ کرتے دیکھا ہے۔ (و المعاذ) معزفہ کی جمع، آلات ملاہی مراد ہیں (یعنی کھیل کود اور شغل میلے کے آلات) قرطبی نے جوہری سے اس سے مراد غناء نقل کیا مگر ان کی صحاح میں ہے کہ یہ آلات لہو ہیں بعض نے

اصوات الملائکہ کہا، دمیاطی کے حاشیہ میں ہے کہ معازف دفوف (دف کی جمع) وغیرہ آلات جو بجائے جاتے ہیں، غناء کو عزف کہا جاتا ہے اسی طرح ہر قسم کے لہو ولعب کو بھی! مالک بن ابی مریم کی روایت میں ہے: (تَغْذُو عَلَيْهِمُ الْقِيَانُ وَ تَرْوَحُ عَلَيْهِمُ الْمَعَاظُ) (یعنی صبح و شام گویوں اور انکے آلات میں مست رہیں گے)۔

(جنب علم) عین و لام کی زبر کے ساتھ، اعلام اس کی جمع ہے بلند پہاڑ، بعض نے کہا پہاڑ کی چوٹی۔ (یروح علیہم) حذف فاعل کے ساتھ، جو قرینہ مقام کے لحاظ سے راعی ہے کہ لازم ہے کہ ریوڑ کا کوئی نہ کوئی نگہبان ہو، اسماعیلی کی روایت میں (سارحة) ہے تب حذف قرار دینے کی ضرورت نہیں۔ (يَأْتِيهِمْ لِحَاجَةٍ) یہاں بھی فاعل محذوف ہے، کرمانی کے بقول تقدیر ہے: (الآتِي) یا راعی یا محتاج یا (الرجل)۔ (فَيَسْبِيْتُهُمُ اللَّهُ) یعنی رات کو ہلاک کر دے گا، بیات شبخون کو کہتے ہیں۔ (و يَضَعُ الْعِلْمُ) یعنی اس پہاڑ کو ان پر گرا دے گا، ابن بطال کہتے ہیں اگر علم جبل ہے تو معنی یہ کہ اسے ریزہ ریزہ کر دے گا اور اگر اس سے مراد عمارت ہے تو مراد یہ کہ اسے گرا دے گا، ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب کسر عین اور سکون لام پر شرح کی اور کہا ذہاب علم مراد ہے یا اس وجہ سے کہ اس کے اہل (یعنی علماء) ختم ہو جائیں گے جیسا کہ عبداللہ بن عمرو کی روایت میں آئے گا یا اس طریق سے کہ علماء کی اہانت ہوگی فجار کو ان پر مسلط کر کے۔

(و يَمْسَخُ الْقُرْدَةُ الْخ) یعنی جورات کی ہلاکت سے بچ جائیں گے ان کی شکلیں مسخ کر دی جائیں گی یا دیگر لوگوں میں مسخ مراد ہے، اول کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اسماعیلی کی روایت میں ہے: (و يَمْسَخُ مِنْهُمْ آخِرِينَ) ابن عربی کہتے ہیں حقیقی معنی بھی محتمل ہے جیسے سابقہ اقوام کے ساتھ ہوا اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ان کے تبدل اخلاق سے کنایہ ہو بقول ابن حجر سیاق کو دیکھیں تو اول الیقین ہے، اس حدیث سے ایسے حضرات کیلئے شدید وعید ثابت ہوئی جو حرام کا نام بدل کر حیلوں سے اسے حلال قرار دے لیتے ہیں اور حکم علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے اور تحریم خمر میں علت اسکار ہے تو جہاں بھی یہ علت اسکار پائی جائے گی وہیں تحریم ہوگی خواہ کوئی بھی نام ہو، ابن عربی کہتے ہیں یہ اصل ہے اس بارے کہ احکام معانی اسماء کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کے القاب کے ساتھ، ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے اسے لفظ پر محمول کیا۔

علامہ انور (و قال هشام بن عمار الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ اسناد کا مبدا ہے تو اس جلی خط کے ساتھ لکھنا چاہئے، معازف اور ملاہی کے درمیان فرق یہ ہے کہ معازف وہ آلات جو منہ سے استعمال کئے جائیں (مثلاً بانسری وغیرہ) اور ملاہی جو ہاتھ سے بجائے جائیں۔

7 - باب الْإِنْتِبَازِ فِي الْأَوْعِيَةِ وَالتَّوَرِّ (برتنوں اور پتھر کے پیالوں میں بنید تیار کرنا)

یہ عطف الخاص علی العام سے ہے کیونکہ تور جملہ اوعیہ میں سے ہے، یہ تاء کی زبر کے ساتھ ہے پتھر، پیتل یا لکڑی سے بنے برتن کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ صرف چھوٹے برتن کو ہی تور کہتے ہیں بعض نے کہا یہ قدر کی طرح قدر کبیر (یعنی بڑا پیالہ) ہے بعض نے طست (یعنی پلیٹ) کی مثل کہا اور بعض نے اِجَانہ (یعنی ٹب) کی طرح کا، اجانہ دعاء کو کہتے ہیں۔

5591 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلًا يَقُولُ أَتَى أَبُو أُسَيْدٍ السَّاعِدِيُّ فَدَعَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي غُرْبِهِ فَكَانَتْ امْرَأَتُهُ خَادِمَهُمْ وَهِيَ الْعُرُوسُ قَالَتْ أَتَذَرُونَ مَا سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْقَعْتُ لَهُ تَمْرَاتٍ مِنَ اللَّيْلِ فِي تَوْرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۳۳۲)۔ اطرافہ 5176، 5182، 5183، 5597، 6685 -

(أتی أبو أسيد الخ) الولیمہ میں اسی طریق کے ساتھ (دعا النبی ﷺ لعرسہ) گزرا ایک اور طریق کے ساتھ ابو حازم سے یہ الفاظ ہیں: (دعا النبی ﷺ و أصحابہ)۔ (قال أ تدرؤن) کہل قائل ہیں۔ (فی تور) الولیمہ میں (من حجارة) بھی تھا، یہ قید اسلئے کہ دیگر سے بھی بنا ہوتا ہے جیسا کہ گزرا، اشعث عن ابو زبیر عن جابر کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کیلئے (سقاء) میں نبیز تیار کی جاتی تھی اگر سقاء نہ ہوتا تو تور میں بقول اشعث تور درختوں کی چھال سے بنایا جاتا ہے اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، مصنف نے ترجمہ میں (بجائے نقیع کے) (انتباذ کا لفظ ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ نقیع کو نبیز کہہ لیا جاتا تھا تو روایات میں جہاں جہاں نبیز کا لفظ ہے وہ نقیع پر ہی محمول ہے، کچھ بعد اس عنوان سے ترجمہ آ رہا ہے: (باب نقیع التمر ما لم یسکر) مہلب کہتے ہیں نقیع جب تک مشند نہ ہو، حلال ہے اگر مشند وغالی ہو جائے تو حرام ہے حنفیہ کی شرط یہ ہے کہ قذف بالزبد ہو (یعنی اوپر جھاگ آجائے) کہتے ہیں اگر رات کو نقیع تیار کریں اور دن کو پی لیں یا دن کو تیار کریں اور رات کو پی لیں تو وہ مشند نہ ہوگا، اس میں حضرت عائشہ سے بھی ایک روایت مروی ہے ان کا اشارہ مسلم کی تخریج کردہ حدیث عائشہ کی طرف ہے کہ نبی اکرم کیلئے سقاء (یعنی مشک) میں نبیز تیار کی جاتی اس کا اوپری منہ بند کر دیا جاتا اسے آپ بوقت عشاء نوش فرما لیتے اور عشاء کے وقت نبیز تیار کی جاتی جسے صبحدم نوش فرما لیتے، ابو داؤد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے بھی یہی منقول ہے مزید یہ بھی کہ اس سقاء کو ہم صبح و شام دھو تیں تھیں (تا کہ پرانے شربت کے ذرات باقی نہ رہیں) عبد اللہ بن دلیہ کی اپنے والد سے روایت میں ہے کہ ہم نے آنجناب سے کہا زبیب کے ساتھ ہم کیا کریں؟ فرمایا عشاء کے وقت شربت تیار کر کے اسے صبحدم نوش کر لیا کرو، اسے ابو داؤد اور نسائی نے تخریج کیا تو ان احادیث میں ایک شب یا ایک یوم (یعنی صبح تا شام) کی تنقید ہے مسلم نے جو ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم کیلئے رات کو سقاء میں زبیب سے نبیز تیار کی جاتی اگلا سارا دن اور رات اسے پیتے اسی طرح اگلے دن بھی اور (اس دن کی) شام کے وقت بھی اسے پیتے یا پھر خادم کو پلا دیتے اگر کچھ بچ جاتی تو بھا دیتے بقول ابن منذر جس مدت کا حضرت عائشہ نے ذکر کیا اس میں وہ حلوٰ ہی ہوتا ہے مگر ابن عباس کی روایت میں جس مدت کا ذکر ہے اس کی انتہا آتے آتے اس میں اشد ادو غلیان پیدا ہو جاتا ہے لیکن خادم کو پلانے کا حکم جو وارد ہوا یہ اس امر پر محمول ہے کہ ابھی یہ صفت پیدا نہ ہوئی ہوتی تھی کہ اگر پیدا ہوئی ہوتی تو یہ مسکر ہو جاتا اور مسکر تو مطلقا حرام ہے، اس حدیث سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو اس مشروب کا قلیل مقدار میں نوش کرنا جائز قرار دیتے ہیں جس کی کثیر مقدار اگر پی لیں تو نشہ ہو جائے مگر اس میں ایسی کوئی حجت نہیں کیونکہ ثابت ہے کہ اس کے ذائقہ میں حمض (یعنی ترشی) یا اس قسم کا کچھ تغیر ظاہر ہو جاتا تو خادم کو پلا دینے کا کہہ دیتے! اسی طرف ابو داؤد نے اشارہ کیا جب اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھا اس میں مذکور: (سقاء الخدم) سے مراد یہ ہے کہ اب خراب ہونے کے آثار

ظاہر ہونے کے قریب ہوتے اور بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ حدیث میں (أو) برائے تنوّل ہو کیونکہ کہا: (سقاہ الخدم أو أمر به فأهريق) یعنی اگر اسکے ذائقہ میں کچھ تغیر پیدا ہو چکا ہو تا مگر ابھی اشداد کی صفت نہ ہوتی تو خدام کو پلا دینے کا کہہ دیتے اور اگر مشد ہو چکی ہوتی تو بہا دینے کا حکم دیتے نووی نے بھی اسی پر جزم کیا اور لکھا یہ دو حالتوں پر محمول ہے اگر شدت ظاہر ہو چکی ہوتی تو بہا دینے کا ورنہ خادموں کو پلا دینے کا کہہ دیتے، خود تڑپا نہ پیتے! ابن عباس اور عائشہ کی حدیثوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ شرب نفع (فی یومہ) اسے ایک دن سے زائد نوش کرنے میں مانع نہیں، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حال یا زمان کے اختلاف کے ساتھ ہو کہ جو ایک ہی دن پیتے وہ قلیل مقدار میں تیار کیا ہوتا تھا اور جسے ایک سے زیادہ دن پیتے وہ زیادہ مقدار میں تیار کیا ہوتا تھا تو اس سے کچھ بچ بھی جاتا تھا یا مثلاً اس کا تعلق موسم کی حدت سے تھا کہ اگر گرمی زیادہ ہوتی تو جلد تغیر ہو جاتا تھا۔

8 - باب ترخیص النبی ﷺ فی الأوعیۃ والظروف بعد النهی

(اولاً نہی کے بعد ہر قسم کے برتنوں کے استعمال کی رخصت دیدی گئی)

اس کے تحت پانچ احادیث نقل کیں ہیں اول حدیث جابر جو عام فی الرخصت ہے، ثانی حدیث عبد اللہ بن عمرو، اس میں مزفت کا استثناء ہے، تیسری حدیث حضرت علی کی ہے جس میں دباء اور مزفت سے نہی مذکور ہے، چوتھی حضرت عائشہ کی اسی کی مثل ہے پانچویں حدیث عبد اللہ بن ابی اونی کی ہے جس میں بزمکے سے نہی مذکور ہے، ان کا ظاہر صبیح یہ ہے کہ عموم رخصت دوسری احادیث میں مذکور کے ساتھ مخصوص ہے یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے مالک کی رائے وہی جس پر بخاری کی صبیح دال ہے شافعی، ثوری اور مالکیہ کے ابن حبیب کہتے ہیں کہ مکروہ ہے مگر حرام نہیں، تمام کوفیوں کی رائے میں مباح ہے احمد سے دو اقوال منقول ہیں طبری نے حضرت عمر سے ایک روایت مسند کی جس سے مالک کے قول کی تائید ہوتی ہے اور یہ ان کا قول کہ اگر میں محی قمقم (یعنی گرم برتن) سے پیوں جس سے میرا جل جائے جو جل جائے اور باقی رہے جو باقی رہے یہ اس بات سے مجھے زیادہ پسند ہوگا کہ میں مٹکے کی نبیذ پیوں، ابن عباس سے منقول ہے کہ مٹکے کی نبیذ نہ پی جائے خواہ شہد سے زیادہ میٹھی ہو، نہی کو صحابہ کی ایک جماعت سے مسند کیا ابن بطل کہتے ہیں ان اوعیہ سے نہی فقط اس لئے تھی تاکہ سد ذریعہ ہو مگر انہوں نے جب کہا کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں (کہ اور برتن موجود نہیں) تو اجازت دے دی اور ساتھ ہی فرمایا ہر مسکر حرام ہے اور یہ حکم ہر چیز میں ہے جس سے بمعنی النظر الی غیرہ (یعنی دیگر کے مد نظر) منع کیا کہ وہ ساقط للضرورت ہے جیسے مثلاً راستوں میں بیٹھنے کی نہی مگر جب اعتدال پیش کیا کہ اس سے چارہ کار نہیں تو (اجازت دیتے ہوئے) فرمایا اگر ایسا ہے تو پھر راستے کو اس کا حق دو (اس کی تفصیل بھی بیان فرمائی) خطابی کہتے ہیں جمہور کی رائے ہے کہ اولاً نہی تھی پھر اسے منسوخ کر دیا گیا، ایک جماعت کی رائے ہے کہ ان برتنوں میں انتباز کی نہی باقی ہے ان میں ابن عمر اور ابن عباس ہیں مالک، احمد اور اسحاق کی بھی یہی رائے ہے، کہتے ہیں اول اصح ہے اور معنائے نہی یہ ہے کہ شراب کی اباحت کا زمانہ ابھی قریب تھا (لہذا ان برتنوں سے بھی منع فرمایا جن میں شراب تیار کی جاتی تھی تاکہ کوئی بے احتیاطی نہ ہو جائے) جب اس کی حرمت اچھی طرح مشہور ہو گئی تو ہر برتن میں شربت تیار کرنے کو

جائز کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ مسکر نہ ہو، گویا جو استراہ نہیں پر قائم رہے انہیں نسخ کی بابت علم نہ ہو سکا، حازی کہتے ہیں قول مالک کی تائید کرنے والوں کہنا چاہئے کہ ان سب ظروف سے نبی وارد ہوئی تھی پھر ان میں سے ظروف الأدم (یعنی چمڑے کے بنے برتن) اور غیر مزفت مکے مستثنیٰ کر دئے گئے باقیوں کی نبی باقی رہی پھر مسلم کی حدیث بریدہ میں وارد تصریح کے ساتھ اس کا تعقب کیا جس کے الفاظ ہیں: (نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْأَشْرِبَةِ إِلَّا فِي ظُرُوفِ الْأَدَمِ) اب یہ ہے کہ ہر قسم کے برتن میں پی سکتے ہو بس یہ ہے کہ مسکر نہ پیو، کہتے ہیں تطبیق کا طریق یہ ہے کہ کہا جائے جب عام نبی کی گئی تو صحابہ نے اپنی حاجت سے آگاہ کیا تو ظروف آدم کی رخصت دے دی، انہوں نے پھر شکوہ کیا کہ یہ ہر ایک کو تو میسر نہیں تب تمام ظروف کی اجازت دے دی۔

5592 - حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الظُّرُوفِ فَقَالَتْ الْأَنْصَارُ إِنَّهُ لَا بُدَّ لَنَا مِنْهَا قَالَ فَلَا إِذَا

ترجمہ: جابر کہتے ہیں نبی اکرم نے بعض برتنوں سے منع کیا تو انصار نے عرض کی ان سے چار انہیں تو فرمایا تب نہیں۔

5592 - وَقَالَ خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمٍ بْنِ أَبِي

الْجَعْدِ بِهَذَا

سفیان سے ثوری اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن سالم) دوسرے طریق میں صراحت ہوئی کہ یہ ابن ابو جعد ہیں۔ (عن الظروف) مسلم کی ابو زبیر عن جابر سے روایت میں ہے: (نهی عن الدباء والمزفت) گویا یہ طریق بخاری کی شرط پر نہ تھا تو حدیث جابر کے عقب میں ابن عمرو، علی اور حضرت عائشہ کی اس پر دال روایات ذکر کر دیں۔ (لا بد لنا منها) حضری عن ثوری کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (لیس لنا وعاء) احمد کی وفد عبد القیس والی روایت میں ہے کہ (نبی سن کر) ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ لوگوں کے پاس برتن نہیں ہیں فرمایا ٹھیک ہے طیب کو پی لو اور خراب (یعنی جو مسکر ہو جائے) کو چھوڑ دو، ابو یعلیٰ نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی، اشج عصری سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں فرمایا تمہارے چہرے متغیر کیوں دیکھ رہا ہوں؟ عرض کی: (نحن بأرض وخمة) (یعنی خراب آب و ہوا والے علاقہ میں ہیں) اور ہم ان انہذہ کو نوش کرتے تھے جس سے (يقطع اللحمان فی بطوننا) (یعنی ہماری صحت کیلئے مفید تھے) آپ نے جب ان ظروف سے منع فرمایا تو ہماری یہ حالت ہو گئی ہے، فرمایا ظروف حلال یا حرام نہیں ہوتے لیکن ہر مسکر حرام ہے۔

(فلا إذا) جواب اور جزاء ہے یعنی اگر ان کے بغیر چارہ نہیں تو انہیں ترک نہ کرو، حاصل یہ کہ نبی عدم احتیاج کی تقدیر پر وارد تھی یا یہ ہوا (جب انہوں نے اپنی حاجت ذکر کی تو) اس وقت وحی نازل ہو گئی (جس میں مذکورہ شرط کے ساتھ اجازت دے دی) یا اس مسئلہ میں حکم آجنباب کی رائے کی طرف مفوض تھا، یہ سب احتمالات ان حضرات کا رد کرتے ہیں جنہوں نے جزم کیا کہ یہ حدیث اس امر میں حجت ہے کہ نبی اکرم اجتہاد کے ساتھ بھی احکام صادر فرماتے تھے۔ (و قال لی خلیفہ) یہ ابن خیاط ہیں، یہ بھی شیوخ بخاری میں سے ہیں، یحییٰ سے مراد قطان ہیں۔

5593 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي مُسْلِمٍ الْأَحْوَلِ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ أَبِي عِيَاضٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ لَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْأَسْقِيَةِ قِيلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ كُلُّ النَّاسِ يَجِدُ سِقَاءً فَرَخَّصَ لَهُمْ فِي الْجَرِّ غَيْرَ الْمَرْفَتِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بِهَذَا وَقَالَ فِيهِ لَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْأَوْعِيَةِ

ترجمہ: عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں کہ جب نبی پاکؐ نے مشکوں کے سوا اور برتنوں میں نبیذ بھگونے سے منع فرمایا تو لوگوں نے عرض کی کہ سب لوگوں کو مشک نہیں مل سکتی؟ تو آپؐ نے بن لاکھ لگے گھڑے کے علاوہ، میں نبیذ بھگونے کی اجازت دے دی۔

شیخ بخاری ابن مدینی ہیں جو سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (عن سلیمان) حمیدی کی سفیان سے روایت میں (حدثنا سلیمان الأحول) ہے ابو نعیم نے بھی متخرج میں حمیدی کے حوالے سے اسی طرح نقل کیا۔ (عن أبي عياض العنسي) (نون کے ساتھ، عیاض عین کی زیر اور یائے مخفف کے ساتھ، ان کا نام عمرو بن اسود تھا بعض نے قیس بن ثعلبہ کہا اس پر ابونصر کلاباذی نے رجال البخاری میں صاد کیا ہے گویا انہوں نے بخاری کے ابن مدینی سے نقل کی تیج کی، نسائی نے الکئی میں ابو عیاض عمرو بن اسود عنسی لکھا پھر شریحیل بن عمرو بن مسلم عن عمرو بن اسود حمصی عن ابی عیاض سے روایت نقل کی پھر معاویہ بن صالح عن یحییٰ بن معین سے نقل کیا کہ عمرو بن اسود عنسی کی کنیت ابو عیاض تھی بخاری کے حوالے سے ناقل ہیں کہ مجھے ابن مدینی نے بتلایا کہ اگر ابو عیاض کا نام قیس بن ثعلبہ نہیں تو مجھے نہیں پتہ کہ کیا ہے بقول بخاری دیگر نے عمرو بن اسود کہا نسائی کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ عمرو بن اسود کی کنیت ابو عبد الرحمن تھی حاکم ابو احمد نے الکئی میں ذکر کیا کہ انہوں نے حضرت عمرو اور حضرت معاویہ سے احادیث کا سماع کیا ان سے روایت کرنے والوں میں مجاہد، خالد بن معدان اور ارطاة بن منذر وغیرہم ہیں شریحیل بن مسلم عن عمرو بن اسود کی روایت میں ہے کہ ان کا گزر ایک مجلس سے ہوا سلام کہا اہل مجلس نے کہا اے ابو عیاض اگر آپ ہمارے ساتھ کچھ دیر بیٹھیں، موسیٰ بن کثیر عن مجاہد سے بیان کیا کہ ابو عیاض نے ہمیں خلافت معاویہ میں تحدیث کی احمد نے الزہد میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابو عیاض کی تعریف کی تھی ابو موسیٰ نے انہیں ذیل الصحابہ میں ذکر کیا اور ابن ابو عاصم کی طرف اس کی نسبت کی میرا ظن ہے کہ ایسا ان کے عہد نبوی کے مدرک ہونے کی وجہ سے کیا لیکن ان کی صحبت ثابت نہیں، ابن سعد کہتے ہیں یہ ثقہ اور قلیل الحدیث تھے بقول ابن عبد البر ان کے ثقات میں سے ہونے پر اجماع ہے اگر یہ مقرر ہے تو ابو عیاض میں رائج یہ ہے کہ مجاہد کی جن سے روایت ہے وہ عمرو بن اسود ہیں اور یہ شامی تھے اور جو قیس بن ثعلبہ ہیں وہ ایک دیگر ابو عیاض ہیں وہ کوئی تھے، ابن حبان نے ثقات تابعین میں ان کا ذکر کیا اور لکھا کہ حضرات عمرؓ، علیؓ اور ابن مسعود وغیرہم سے ان کی روایت ہے ان سے اہل کوفہ نے روایت کی، ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس لئے بسط سے ان کے احوال لکھے ہیں کیونکہ مزی نے ان کی بابت استیعاب نہیں کیا اور دونوں کے احوال خلط ملط کر دئے اور بجائے عمرو کے عمیر بن اسود لکھ دیا: عمیر بن اسود شامی عنسی صاحب عبادہ بن صامت! میرے ظاہر یہ ہے کہ یہ کوئی دیگر ہیں اگر ایسا ہے تو بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اور اگر مزی کی بات درست ہے تو بخاری میں ان سے ایک اور روایت بھی ہے جو کتاب الجہاد میں خالد بن معدان عن عمیر بن اسود عن ام حرام بن ملحان گزری ہے گویا اس میں ان کا عمدہ)

یعنی ماخذ) یہ ہے کہ خالد بن معدان نے عمرو بن اسود سے بھی روایت کیا، الثقات میں ابن حبان نے ابو عیاض عمیر بن اسود اور ان عمیر بن اسود جو عبادہ بن صامت سے روایت کرتے ہیں، کے مابین فرق کیا اور لکھا ہے کہ دونوں کا نام عمیر ہے، اگر یہ مضبوط ہے تو شاید ابو عیاض کو عمیر اور عمرو کہا جاتا تھا لیکن یہ کوئی اور ہیں صاحب عبادہ نہیں۔ (عن عبد اللہ بن عمرو) بخاری کے تمام نسخوں میں یہی ہے مسلم کے بعض نسخوں میں ابن عمر ہے بقول جیبانی یہ تصحیف ہے۔

(عن الأسقية) اس روایت میں یہی واقع ہے، بخاری اس میں جو مذکور ہے، کے لئے متفطن ہوئے چنانچہ سیاق حدیث کے بعد لکھا مجھے عبد اللہ بن محمد نے سفیان سے اس روایت کی تحدیث کرتے ہوئے (عن الأوعية) کہا اور یہی راجح ہے اکثر اصحاب ابن عیینہ نے ان سے یہی نقل کیا جیسے احمد اور حمیدی نے اپنی اپنی مسند میں اسی طرح مسلم کے ہاں ابن ابی شیبہ اور ابن ابی عمر نے اور اسماعیلی کے ہاں احمد بن عبدہ وغیرہم نے، عیاض کہتے ہیں (الأسقية) راوی کا وہم ہے یہ (الأوعية) ہے کیونکہ آنجناب نے کبھی اسقیہ سے منع نہیں کیا آپ نے تو ظروف سے منع اور اسقیہ میں انتہاز کی اباحت فرمائی تھی، آپ سے عرض کیا گیا تھا کہ سب لوگوں کے پاس تو سقاء نہیں تو آپ نے (سب برتنوں کی اجازت مرحمت کرتے ہوئے) مسکر کا استثناء کیا، وفد عبد القیس کو بھی جب دباء وغیرہ میں انتہاز سے منع کیا تو انہوں نے عرض کی پھر کن میں ہم پیئیں؟ فرمایا اسقیہ لاؤم میں، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اصل میں روایت یہ ہو کہ آپ نے نبیذ سے منع کیا (إلا فی الأسقية) تو کچھ ساقط ہو گیا ان سے قبل حمیدی نے بھی یہ بات کہی چنانچہ الجمع میں لکھتے ہیں شاید متن سے کچھ ناقص رہ گیا اصل میں تھا کہ نبیذ سے منع کیا: (إلا فی الأسقية) ابن تین لکھتے ہیں اس کا معنی یہ بنا کہ ظروف سے منع کیا مگر اسقیہ اور یہ عجیب ہے حمیدی کا قول اقرب ہے وگرنہ مستثنیٰ منہ کے ساتھ حرف استثناء کا حذف اور صرف مستثنیٰ کا ذکر غیر جائز ہے الا یہ کہ وہی ادعاء کیا جائے جو حمیدی نے کیا کہ راوی سے کچھ ساقط ہو گیا، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مفہوم یہ ہو کہ (مسئلة الأنذبة عن الجرار بسبب الأسقية) میں نہی صادر فرمائی ہو (عن) کا سیہ استعمال شائع ہے جیسے: (یسمنون عن الأكل) اسی بسبب الأكل اسی سے یہ آیت ہے: (فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) [البقرة: ۳۶] اُنی بسببہا، بقول ابن حجر اس کا بعد مخفی نہیں، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ کوئی غلط و سقط نہیں ہوا اور سقاء کا (مَا يُسْقَىٰ مِنْهُ) (یعنی جس سے سقاء کیا جائے) پر اطلاق جائز ہے لہذا آپ کے قول (عن الأسقية) سے مراد (عن الأوعية) ہی ہے کیونکہ اوعیہ سے مراد وہ اوعیہ (التي يستقى منها) (جن سے پیا جائے) اسقیہ کے اسم کا آدم سے بنے برتنوں کے ساتھ اختصاص عرف کے لحاظ سے ہے، ابن سکیت لکھتے ہیں سقاء دودھ اور پانی کے جب کہ وطب صرف دودھ کے برتن کو کہتے ہیں، نجی گھی اور قربہ پانی کے برتن کو کہتے ہیں وگرنہ جولفت میں قیاس کرنے کو جائز سمجھتے ہیں وہ سفیان کی صنیع کو منع نہیں قرار دیتے گویا ان کے ہاں دونوں لفظ برابر تھے تو کبھی اس کے اور کبھی اس کے ساتھ تحدیث کی اسی لئے بخاری نے اسے وہم شمار نہیں کیا۔

(فرخص لهم الخ) ابن ابی عمر کی روایت میں (فَأَزْخَصَ) ہے یہ بھی ایک لغت ہے دونوں ہم معنی ہیں، ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے: (فَأَذِنَ لَهُمْ فِي شَيْءٍ مِنْهُ) اس میں دلالت ہے کہ یہ رخصت ایک ہی دفعہ واقع نہیں ہوئی بلکہ اولاً انتہاز لالانی السقاء (یعنی ماسوائے سقاء کے دیگر میں نبیذ تیار کرنے) سے منع کیا ان کے اپنی احتیاج بیان کرنے پر بعض اوعیہ کی اجازت دیدی پھر

بعد ازاں عام رخصت دیدی لیکن یہ کہنے والا کہ رخصت بعد ازاں واقع ہوئی تھی یہ ثابت کرنے کا مفتقر ہے کہ اس پر دال حدیث بریدہ عبد اللہ بن عمرو کی اس حدیث سے متاخر ہے۔

(حدثنا عبد الله الخ) یہ جھٹی ہیں ابو بکر بن ابوشیبہ نہیں اگرچہ وہ بھی عبد اللہ بن محمد ہیں کیونکہ بخاری کا (بہذا) کہنا اس امر کو مشعر ہے کہ ان کا سیاق علی کے سیاق کی طرح ہے ماسوائے اس ایک لفظ کے جب کہ ابن ابوشیبہ کا سیاق علی کے سیاق کے مشابہ نہیں۔ (بہذا) یعنی علی تک اسی اسناد و متن کے ساتھ، اسماعیلی نے اسے عمران بن موسیٰ عن عثمان بن ابی شیبہ عن جریر عن اعمش سے تخریج کرتے ہوئے یہ ذکر کیا: (یا سنادہ مثله)۔ (فتح الباری دار السلام ایڈیشن میں یہاں کچھ غلط ملط سا ہو گیا ہے، آگے لکھا ہے: الحدیث الرابع قوله: عن الأوعية حالانکہ یہاں کسی روایت میں یہ مذکور نہیں بہر حال اس کی شرح پیش خدمت ہے) اس میں حذف ہے تقدیر کلام ہے: (نہی عن الانتباز فی الأوعية) ابو داؤد کی زیاد بن فیاض عن ابی عیاض کی روایت میں اس کی تینیں ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تنبذوا فی الدباء و الحنتم و التقیر) اسقیہ من ادم (یعنی چمڑے کی بنی مشکیں) اور دیگر اوعیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ اسقیہ میں ان کے مسام کے ذریعہ ہوا کی آمد و رفت رہتی ہے تو مشروبات جلد خراب نہیں ہوتے جیسے باقی برتنوں کے ہو جاتے ہیں جن میں انتباز سے منع کیا، یہ بھی کہ اگر سقاء میں مشروب تیار کیا جائے پھر اس کا منہ باندھ دیا جائے تو اس کا خدشہ نہ ہوگا اس لئے کہ جب وہ متغیر و مسکر ہوگا جلد پھٹ جائے گی، اگر نہیں پھٹی تو وہ مسکر نہ ہوا بخلاف اوعیہ کے کیونکہ ان میں تیار کردہ بنیز مسکر ہو جاتی ہے اور پتہ بھی نہیں چلتا جہاں تک بعض اوعیہ کی رخصت کا تعلق ہے تو یہ اس جہت سے کہ مال کی حفاظت و صیانت ہو کہ اس کے ضیاع سے نبی وارد ہے تو جن سے منع کیا اس کی وجہ سرعت سے ان میں تیار کردہ بنیز کا مسکر ہو جانا تھا اور جن کی اجازت دی ان میں ایسا نہ تھا لیکن حدیث بریدہ تمام کی بابت تعمیم اذن میں ظاہر ہے اس قید کے ساتھ کہ مسکر سے بچا جائے، گویا اس اندیشہ سے امن حاصل ہوا ابتداءً اس قسم کے وعاء میں ترکیب شرب کے حکم سے حتیٰ کہ اس کا حال دیکھ لیا گیا کہ آیا مشروب متغیر ہوتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ آزمائش متعین نہیں ہو سکتی تھی شرب کے ساتھ بلکہ بغیر شرب واقع ہوگی بایں طور کہ شدید الغلیان ہو یا جھاگ آجائے یا اس قسم کی کوئی اور علامت۔ (فقالوا لا بُد لنا) زیاد بن فیاض کی روایت میں ہے کہ کہنے والا ایک اعرابی تھا۔

علامہ انور عبد اللہ بن عمر کی حدیث کے الفاظ: (نہی عن الأسقية) کی بابت رقمطراز ہیں کہ یہاں قطعاً راوی نے عکس کر دیا نبی اکرم نے اسقیہ سے منع نہیں کیا لیکن آپ نے اولاً جرار سے منع کیا پھر ان کی رخصت دیدی تو چاہئے کہ اسقیہ کی جگہ جرار کا لفظ ہو، تم محدثین کی صنیع ملاحظہ کر چکے ہو کہ وہ صرف اسناد کے حال کو دیکھتے ہیں معنی کی مراعات نہیں کرتے تو اگر سند صحیح ہے تو اس حدیث پر صحت کا حکم لگا دیتے ہیں متن میں امعان نظر کئے بغیر جیسا کہ اس حدیث میں ہوا۔

اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے (الأشربة) میں نقل کیا نسائی نے (الولیمة) میں بھی۔

5594 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَلِيٍّ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الدُّبَاءِ وَالْمَرْفَتِ . حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ بِهَذَا (سابقہ والا مفہوم)

یگی قطان سفیان ثوری سے راوی ہیں، سلیمان سے امش اور ابراہیم یحییٰ سے مراد ابن یزید بن شریک ہیں۔ (عن الدباء و المزفت) ابو داؤد کے ہاں مالک بن عمیر عن علی کی روایت میں (و الحننہ و النقیہ) بھی ہے۔

5595 - حَدَّثَنِي عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قُلْتُ لِلْأَسْوَدِ هَلْ سَأَلَتْ عَائِشَةَ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ عَمَّا يُكْرَهُ أَنْ يُتَّبَذَ فِيهِ فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَا أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ عَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُتَّبَذَ فِيهِ قَالَتْ نَهَانَا فِي ذَلِكَ أَهْلُ الْبَيْتِ أَنْ تُتَّبَذَ فِي الدُّبَاءِ وَالْمَرْقَةِ قُلْتُ أَمَا ذَكَرْتُ الْجَرَّ وَالْحَنْتَمَ قَالَ إِنَّمَا أَحَدْتُكَ مَا سَمِعْتُ أَفَأَحَدْتُ مَا لَمْ أَسْمَعْ

ترجمہ: ابراہیم کہتے ہیں میں نے اسود سے پوچھا کیا آپ نے ام المؤمنین عائشہ سے پوچھا تھا کہ کن برتنوں میں نبیذ تیار کرنا مکروہ ہے؟ کہا ہاں میں نے کہا تھا کہ نبی پاک نے کن سے منع کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا ہم اہل بیت کو دباء (کدو کی توہی) اور مزفت (لاکھ لگے برتن) سے منع کیا، میں نے کہا کیا آپ نے گھرے اور سبز مرتبان کا ذکر نہیں کیا، کہنے لگے میں نے جو سنا وہ بیان کیا، کیا وہ بیان کروں جو نہیں سنا؟

شیخ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں، جب کہ جریر سے ابن عبد الحمید ابراہیم سے نفعی اور اسود سے مراد ابن یزید نفعی ہیں جو ابراہیم کے ماموں تھے۔ (عم نہی النبی الخ) اصل میں یہ (عن ما) ہے ادغام ہوا، غالباً میم کا اشباع نہیں کیا جاتا، اسماعیلی کی روایت میں عن کے حذف کے ساتھ (ما نہی) ہے۔ (أهل البيت) اہل کی زبر کے ساتھ علی الاختصاص یا ضمیر سے بطور بدل۔ (أما ذكرت) قائل ابراہیم ہیں اور ان کے قول (قال) کے فاعل اسود ہیں۔ (أفحدثت) کشمینی کے نسخہ میں: (أفأحدثت) ہے یہ استفہام انکار ہے اسماعیلی کی روایت میں ہے: (أفأحدثت ما لم أسمع) ابراہیم نے جر اور حاتم کی بابت اس لئے استفہام کیا کیونکہ چار برتنوں میں انتہا سے نبی کی حدیث مشہور تھی شاید یہی (أهل البيت) کے ساتھ تنقید میں سر ہے کہ دباء اور مزفت ان کے ہاں میسر تھے اس لئے انہی دونوں سے نبی کا اختصاص کیا۔

اسے مسلم نے (الأشربة) اور نسائی نے (الأشربة) اور (الوليمة) میں نقل کیا۔

5596 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْجَرِّ الْأَخْضَرِ قُلْتُ أُنْشَرَبُ فِي الْأَبْيَضِ قَالَ لَا

ترجمہ: عبد اللہ بن ابواوی کہتے ہیں نبی پاک نے سبز مٹکے سے منع کیا میں نے کہا کیا سفید میں پی لیں؟ کہا نہیں۔

عبد الواحد سے مراد ابن زیاد اور شیبانی، ابواسحاق سلیمان بن فیروز ہیں اسماعیلی کی روایت میں ہے: (حدثني سليمان الشيباني)۔ (عن الجر الأخضر) اسماعیلی کی روایت میں: (عن نبذ الجر الأخضر) ہے۔ (قلت) قائل شیبانی ہیں۔ (قال لا) یعنی اس کا حکم بھی حکم اخضر جیسا ہے تو یہ اس امر کی دلالت ہوئی کہ وصف بالخطرہ کا کوئی مفہوم نہیں گویا ان دنوں سبز مٹکے عام تھے لہذا بیان واقع کے طور سے اخضر کا ذکر ہوا نہ کہ برائے احتراز، ابن عبد البر لکھتے ہیں میرے نزدیک یہ کلام کسی سائل کے جواب میں

واقع ہوئی ہے گویا پوچھا سبز مکے کی نیز کا کیا حکم ہے؟ تو منع فرمایا راوی نے سن کر (نہی عن الجر الأخضر) کے الفاظ سے تعبیر کیا، ابن عباس نے نبی اکرم سے روایت کیا کہ (نہی عن نبیذ الجر) کہتے ہیں جر ہر وہ جوٹی سے بنایا جاتا ہے بقول ابن حجر شافعی نے سفیان عن ابی اسحاق عن ابن ابی اوفی سے روایت کیا کہ نبی پاک نے اخضر، ابیض اور احمر منکوں کی نیز سے ممانعت فرمائی، اگر یہ محفوظ ہے تو اول حدیث میں اختصار ہے! جس حدیث کا ذکر ابن عبدالبر نے کیا اسے مسلم اور ابوداؤد وغیرہا نے تخریج کیا ہے، خطابی کہتے ہیں یہ حکم سبز اور سفید کے ساتھ ہی معلق نہیں اس کا اصل تعلق اسکار کے ساتھ ہے، ان منکوں کا ذکر اس لئے کیا کہ ان میں سرعت نیز متغیر ہو جاتی تھی (اور اس لئے بھی کہ انہی منکوں میں شرابیں تیار کرنا عام دشائع تھا) اور ان میں مشروبات کے حد اسکار تک پہنچنے کا پتہ بھی نہ چلتا تھا تو منع کر دئے گئے پھر بعد ازاں اس شرط کے ساتھ رخصت دی کہ اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو کہ (ان میں بنائے گئے مشروبات) مسکر تو نہیں ہوئے، ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن ابی اوفی سے سند صحیح نقل کیا ہے کہ وہ سبز مکے کی نیز نوش کر لیتے تھے ابن مسعود سے بھی روایت کیا کہ ان کے لئے سبز مکے میں نیز تیار کی جاتی تھی، معقل بن یسار اور صحابہ کرام کی ایک جماعت کی بابت بھی یہی منقول ہے، بعض حضرات نے اس نبی کو سبز منکوں کے ساتھ خاص کیا جیسا کہ مسلم نے ابو ہریرہ سے نقل کیا، نووی لکھتے ہیں اکثر یا کثیر کا یہی موقف ہے محدثین، اہل لغت، غریب (الفاظ کے) شارحین اور فقہاء کے ہاں یہی اصح الاقوال واقواحا ہے، بعض نے کہا یہ مقیرۃ الاوجاف (یعنی جن کے اندر کے حصے میں تار کول ساملا ہوتا تھا) مکے تھے انہیں مصر سے درآمد کیا جاتا تھا، یہ بات ابن ابی شیبہ نے حضرت انس سے نقل کی، بعض نے حضرت عائشہ سے بھی یہی نقل کیا اس زیادت کے ساتھ کہ (أعناقھا فی جنوبھا) یعنی انکے کندے ان کے پہلو میں لگے ہوتے تھے) ابولیلی سے منقول ہے کہ یہ ایسے مکے تھے جن کے منہ (یعنی ٹونیاں) ان کے پہلو میں لگی ہوتی تھیں ان میں طائف سے شراب درآمد کی جاتی وہ ان میں نیز تیار کرتے اور شراب کی مٹھاباٹ (یعنی شراب کی طرح کا مشروب بناتے) کرتے، عطاء سے منقول ہے کہ یہ (طین و دم و شعر) یعنی مٹی، خون اور بالوں سے تیار کئے جاتے تھے مسلم میں ابن عباس سے منقول ہے کہ انہوں نے جر کی تفسیر یہ کی کہ ہر وہ جوٹی سے تیار شدہ ہو، ابن عمر نے بھی جر کی جرۃ کے ساتھ معلقا تفسیر کی سعید بن جبیر اور ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے بھی اس کا مثل منقول ہے۔

اسے نسائی نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

9 - باب نَقِيعِ التَّمْرِ مَا لَمْ يُسَكِّرْ (کھجور سے تیار شدہ غیر نشہ آور مشروب؟)

5597 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيُّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ أَنَّ أَبَا أُسَيْدٍ السَّاعِدِيَّ دَعَا النَّبِيَّ ﷺ لِعُرْسِهِ فَكَانَتْ امْرَأَتُهُ خَادِمَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَهِيَ الْعُرُوسُ فَقَالَتْ مَا تَذَرُونَ مَا أَتَقَعْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْتَقَعْتُ لَهُ تَمَرَاتٍ مِنَ اللَّيْلِ فِي تَوْرٍ

10 باب الْبَازِقِ وَمَنْ نَهَى عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ مِنَ الْأَشْرِبَةِ

(بازق نامی مشروب اور ہرنشہ آور مشروب کی ممانعت)

وَرَأَى عُمَرُ وَأَبُو عُبَيْدَةَ وَمُعَاذُ شُرْبِ الطَّلَاءِ عَلَى الثَّلَثِ وَشَرِبَ الْبَرَاءُ وَأَبُو حُجَيْفَةَ عَلَى النَّصْفِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اشْرَبِ الْعَصِيرَ مَا دَامَ طَرِيًّا وَقَالَ عُمَرُ وَجَدْتُ مِنْ عُبَيْدِ اللَّهِ رِيحَ شَرَابٍ وَأَنَا سَائِلٌ عَنْهُ فَإِنْ كَانَ يُسْكِرُ جَلَدْتُهِ ترجمہ: حضرات عمر، ابو عبیدہ اور معاذ کی رائے تھی کہ جب کوئی مشروب پک کر ایک تہائی رہ جائے تو اسکا پینا جائز ہے، براء اور ابو جحیفہ نے جب پکر کر نصف رہ گیا تو پی لیا، ابن عباس کہتے تھے جب تک مشروب تازہ ہے پی لو، ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے کہا میں نے عبید اللہ کے منہ سے کسی مشروب کی بو پائی ہے اور اس بارے میں تفتیش کرنے والا ہوں اگر یہ کوئی نشہ آور چیز تھی تو حد لگاؤں گا۔

ابن تین نے بازق کو ذال کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے الشیخ ابوالحسن قابسی سے اس پر زیر نقل کی ان سے زبر کی بابت پوچھا گیا تو کہا ہم اس کے واقف نہیں، کہتے ہیں ابو عبد الملک نے بیان کیا کہ شراب مطبوخ کو کہتے ہیں بقول ابن تین یہ فارسی معرب ہے جو ایتنی کہتے ہیں اس کی اصل بازہ ہے جو طلاء کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عصیر کو پکایا جائے حتیٰ کہ طلاء الابل (اسکا معنی آگے آتا ہے) کی مثل ہو جائے ابن قریول کہتے ہیں یہ انگور کا جوس ہے جب اسے اس حد تک پکایا جائے کہ مسکر ہو جائے یا جب مشد ہونے کے بعد اسے پکایا جائے، ابن سیدہ نے الحکم میں ذکر کیا کہ یہ شراب کے اسماء میں سے ہے، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا یہ تقاع (یعنی جوکی شراب) سے مشابہ ہے مگر کئی دفعہ مشد اور مسکر ہو جاتا ہے بقول ابن حجر ان سے اعراف کی اس بارے کلام اس کے برخلاف ہے، بازق کو مثث بھی کہتے ہیں یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ پکانے سے ایک تہائی باقی رہ گیا، منصف بھی معروف ہے جو پکانے سے آدھا رہ جائے عجم اسے مینت خنج کہتے ہیں بعض تاء پر پیش پڑھتے ہیں مصنف ابن ابی شیبہ میں تاء کی بجائے دال اور شروع سے میم اور باء بھی محذوف ہے۔

(و من نهی عن کل مسکر الخ) گویا اس کا اخذ اس قولی عمر سے کیا: (فبان کان یسکر جلدتہ) حالانکہ ان سے ثلث پر طلاء کے شرب کا جواز بھی منقول ہے تو گویا دونوں آثار سے اخذ کیا کہ مباح وہ جو اصلاً ہی مسکر نہیں جہاں تک ان کا قول: (من الأشربة) ہے تو اس لئے کہ ان کے وارد کردہ آثار مرفوع و موقوف بما یشرب کے ساتھ متعلق ہیں، حدیث: (کل مسکر حرام) کے تمام طرق کا ذکر باب (الخمر من العسل) کے تحت گزرا ہے۔

(و رأى عمر الخ) یعنی ان کی رائے میں شراب طلاء جائز ہے جب پک کر ایک تہائی رہ جائے، حضرت عمر کا اثر مالک نے مؤطا میں محمود بن لبید انصاری کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں جب حضرت عمر شام آئے تو اہل شام نے اس سرزمین کی وباء و ثقل کی شکایت کی اور کہا ہمارے لئے تو یہی مشروب ٹھیک ہے، عمر کہنے لگے شہد پیو، کہا وہ ہمیں سوٹ نہیں کرتا، بعض لوگوں نے ان سے کہا کیا آپ کے سامنے یہ شراب پیش کریں جو مسکر نہیں؟ اجازت ملنے پر اسے پکایا حتیٰ کہ ایک تہائی باقی رہ گیا حضرت عمر نے اسے چکھا اور کہا یہ طلاء الابل کی مانند ہے تو انہیں یہ پینے کی اجازت دی اور کہا اے اللہ میں نے ان کے لئے کوئی ایسی چیز حلال نہیں کی جو تیری حرام کردہ ہو، سعید بن منصور نے ابوجز عن عامر بن عبد اللہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے عمار کو خط میں لکھا: اما بعد ہمارے ہاں ایک قافلہ آیا ہے جن کے پاس سیاہ رنگ کا مشروب تھا گویا وہ طلاء اہل ہو، انہوں نے بتلایا کہ وہ اسے پکاتے ہیں حتیٰ کہ دو تہائی اخبث حصہ سوکھ

جاتا اور باقی ایک تہائی رہ جاتا ہے تو اپنے ہاں اعلان کر دو کہ یہ پینا جائز ہے، سعید بن مسیب کے طریق سے منقول ہے کہ حضرت عمر نے اس مشروب کو حلال قرار دیا جسے پکایا جائے اور پکنے سے ایک تہائی باقی رہ جائے، نسائی نے عبد اللہ بن یزید خطمی سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے خط میں لکھا اپنے مشروبات کو پکالیا کر دیتی کہ شیطان کا حصہ سوکھ جائے، اس کا دو تہائی اور تمہارا ایک تہائی ہے! ان آثار کی اسانید صحیح ہیں بعض میں افصاح ہے کہ ان مشروبات میں سے محذور وہ جو مسکر ہوں، شیطان کے حصہ سے گویا ان کی مراد جو نسائی کی ابن سیرین کے حوالے سے حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں مذکور ہے کہ جب کشتی میں سوار ہوئے جملہ گم پائی، (حبلة بمعنی الکرمۃ) (یعنی انگور کی تیل) ہے فرشتہ نے بتلایا اسے شیطان نے چھپالیا ہے پھر اسے اس سمیت حاضر کیا گیا تو فرشتہ نے اس سے کہا یہ آپ کا اس میں شریک ہے: (فأحسب الشریک) (یعنی حسن شراکت کا مظاہرہ کریں) فرمایا اس کا نصف ہوا، کہا مزید احسان کریں، فرمایا چلو اس کے دو ثلث اور میرا ایک ثلث، کہا آپ نے احسان کیا ہے: (و أنت محسان أن تأکلہ عنباً و تنسربہ عصیراً) اور جو ثلث پر پکایا جائے وہ آپ اور آپ کی ذریت کے لئے اور جو ثلث سے زائد ہو وہ شیطان کا حصہ ہوا، ایک دیگر طریق کے ساتھ بھی ابن سیرین عن انس سے یہی نقل کیا، اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی لہذا یہ حکم مرفوع میں ہے، ابن حزم نے غرابت سے کام لیا جب کہا حضرت انس نے حضرت نوح کا زمانہ نہیں پایا لہذا منقطع ہے

جہاں تک ابو عبیدہ جو ابن جراح ہیں اور معاذ جو ابن جبل ہیں کا اثر ہے اسے ابو مسلم کجی، سعید بن منصور اور ابن ابی شیبہ نے قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ حضرات ابو عبیدہ، معاذ اور ابو طلحہ پکا کر ایک تہائی رہ جانے والا طلاء پی لیتے تھے، طلاء (هو الدبس شنبہ بطلاء الإبل وهو القطران الذی یدھن بہ) (یعنی طلاء اہل قطر ان۔ کو لتار کی مانند ایک شے جو بعض درختوں سے بنایا جاتا ہے۔ ہے جسکے ساتھ ماش کی جاتی ہے) انگور کا عصیر جب پکایا جائے حتیٰ کہ متحد (یعنی تیز اور جوش والا) ہو تو وہ طلاء اہل سے مشابہ ہو جاتا ہے وہ عموماً اس حالت میں مسکر نہیں ہوتا، حضرت عمر اور جن کا ان کے ساتھ ذکر ہوا کی موافقت ابو موسیٰ اور ابو درداء نے بھی کی اسے نسائی نے دونوں سے نقل کیا اسی طرح حضرات علی، ابوامامہ اور خالد بن ولید وغیرہم نے بھی، ابن ابوشیبہ وغیرہ نے ان سے نقل کیا تا بعین میں سے ابن مسیب، حسن اور عمر مہ فقہاء میں سے ثوری، لیث، مالک، احمد اور نمہور بھی یہی رائے رکھتے ہیں ان کے ہاں نوش کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسکر نہ ہو، ایک گروہ نے توڑ عاکراہت قرار دی۔

(و شرب البراء الخ) حضرت براء کا اثر ابن ابوشیبہ نے عدی بن ثابت عنہ سے نقل کیا ابو حنیفہ کا اثر بھی ابن ابوشیبہ نے حصین بن عبد الرحمن سے نقل کیا ان کی موافقت حضرات انس اور حریر نے بھی کی، تابعین میں سے ابن حنفیہ اور شریح بھی ان کے متابع ہیں ان سب کا اتفاق ہے کہ اگر مسکر ہو تو حرام ہے، ابو عبیدہ الاشریہ میں لکھتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ نصف مسکر ہے اگر ایسا ہے تو حرام ہے بظاہر اس کا تعلق مختلف علاقوں اور ممالک کے انگوروں کی خاصیت (یا انگوروں کی اقسام) پر ہے، ابن حزم کہتے ہیں کہ انہوں نے ایسا عصیر دیکھا جسے اگر ثلث تک پکایا جائے تو اصلاً ہی وہ مسکر نہ ہوتا تھا اور ایسا بھی جو نصف پر مسکر نہ تھا اور بعض وہ جو ربع تک مسکر نہ ہوتا تھا بلکہ کہا ایسا عصیر بھی مشاہدہ میں آیا جو (رُبّاً خائراً) (یعنی پھلوں کے رس کو پکا کر گاڑھا کیا ہوا شیرہ، خاثر جو تہہ میں باقی زیادہ گاڑھا ہو) غیر مسکر ہو جاتا تھا اور ایسا بھی جو اگر پکایا جائے (لا یبقی غیر ربعہ لا یخثر ولا ینفک السکر عنہ) (یعنی صرف

ربیع باقی رہے مگر پھر بھی گاڑھانہ ہو لیکن صفت اسکار اس میں موجود ہے) کہتے ہیں تو واجب ہے کہ صحابہ کرام سے طلاء کے امر میں جو وارد ہوا اسے پکانے پر غیر مسکر ہونے پر محمول قرار دیا جائے ابن عباس سے بسند صحیح ثابت ہے کہ آگ کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتی اسے نسائی نے عطاء عنہ کے طریق سے نقل کیا اور کہا ان کی اشارہ طلاء کی طرف تھا، طاول سے نقل کیا کہ یہ (یعنی طلاء) شہد کی مانند ہو جاتا تھا اس میں پانی مٹ کر کے اسے نوش کیا جاتا کبھی بغیر پانی ملائے کھایا بھی جاتا تھا۔

(وقال ابن عباس الخ) اسے نسائی نے ابو ثابت ثعلبی سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عباس کے ساتھ تھا کہ ایک شخص آیا اور عصیر کی بابت سوال کیا کہنے لگے تازہ تازہ پی لو، کہنے لگا میں نے مشروب کو پکالیا تھا اور جی میں وسوسہ سا ہے پوچھا کیا اسے پکائے بغیر پیا کرتے تھے؟ کہا نہیں، کہا آگ کسی حرام شے کو حلال نہیں کر سکتی، یہ سابق الذکر آثار کے اطلاق کو مقید کرتا ہے کہ جسے آگ پر پکایا جانے وہ تازہ رس ہو مگر ہونے سے پیشتر لیکن اگر شراب بن گئی پھر آگ پر اسے دھرتا تو یہ اسے حلال نہ کرے گی مگر ان حضرات کی رائے پر جو تحلیل خمر (یعنی شراب میں سرکہ ملا کر اس کی صفت اسکار کو ختم کرنا) کو جائز قرار دیتے ہیں جمہور اس کے برخلاف ہیں ان کی حجت حضرت انس اور ابو طلحہ سے مروی صحیح حدیث ہے جسے مسلم نے تخریج کیا ابن ابوشیبہ اور نسائی نے سعید بن مسیب، شعبی اور نخعی سے نقل کیا کہ رس کو پی سکتے ہو جب تک وہ جوش کی حد تک نہ پکا ہو، حسن بصری جب تک متغیر نہ ہو کہتے تھے! یہی کثیر سلف کا قول ہے کہ جب متغیر ہونا شروع ہو تو متغیر ہے اس کی علامت یہ ہے کہ غلیان شروع ہو جائے ابو یوسف بھی یہی کہتے ہیں بعض نے کہا جب اس کا غلیان منہمی ہو کر ابتداء فی الہدو (یعنی جوش کے بعد ساکن ہونا شروع ہوا)، بعض نے کہا جب غلیان ساکن ہو، ابو حنیفہ کہتے ہیں انگوڑوں کے رس کو نہی (یعنی تھوڑی دیر پکانا) حرام نہ کرے گا حتیٰ کہ ابلے اور جھاگ مارے، اگر ایسا ہو تب حرام ہے اور جو اتنا پکایا گیا ہو کہ ایک تہائی رہ گیا تو یہ مطلقاً منع نہیں خواہ جوش مارا اور جھاگ آئی، مالک شافعی اور جمہور کہتے ہیں اگر مسکر ہو تو منع ہے قلیل بھی اور کثیر بھی، غال بھی اور غیر غالی بھی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غالی ہو کر پھر اس کا غلیان ساکن ہو جائے اور وہ حد اسکار تک پہنچ چکا ہو، یہی اس قائل کی مراد ہے کہ منع شرب کی حد یہ ہے کہ متغیر ہو جائے۔

(وقال عمر وجدت الخ) ابن خطاب، عبید اللہ ان کے بیٹے تھے۔ (و أنا سائل الخ) اسے مالک نے زہری عن سائب بن یزید سے موصول کیا، کہتے ہیں حضرت عمران کی طرف نکلے اور کہا میں نے فلاں سے شراب کی بو محسوس کی، پوچھا تو اس نے کہا یہ طلاء ہے میں ابھی تحقیق کرتا ہوں کہ کیا پیا تھا اگر مسکر نکلا تو حد نافذ کروں گا تو (تحقیق کرنے پر یہی ثابت ہوا اس پر) حضرت علی نے پوری حد نافذ کی اس کی سند صحیح ہے سعید بن منصور نے ابن عیینہ عن زہری عن سائب سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے منبر پر کھڑے ہو کر کہا مجھے خبر ملی ہے کہ عبید اللہ اور اس کے ساتھیوں نے کوئی مشروب پیا ہے اور میں اس بارے تحقیق کرنے والا ہوں اگر وہ مشروب نشہ آور ثابت ہوا تو حد ماروں گا، کہتے ہیں میں نے دیکھا کہ حضرت عمر انہیں مار رہے ہیں، اس اثر سے بھی اس امر کی تائید ملی کہ پہلے جو گزرا کہ حضرت عمر نے طلاء پی لینے کی اجازت دی تھی یہ اس بات سے مشروط تھا کہ وہ مسکر نہ ہوئی ہو اگر حد اسکار تک پہنچ چکی ہو تو ان کے ہاں وہ حلال نہ تھی تبھی حد لاگو کی اور یہ تفصیل طلب نہ کی کہ قلیل مقدار میں پی تھی یا کثیر میں (حالانکہ عبید اللہ اور ان کے ساتھیوں پر نشہ طاری نہ ہوا تھا ورنہ اس کا بھی ذکر ہوتا اور مزید تحقیق کی ضرورت نہ رہتی) اس سے ان حضرات کا رد ہوا جو کہتے ہیں حضرت عمر کے نزدیک

پکانے پر ایک تہائی باقی رہ جانے کی صورت میں وہ حلال ہے چاہے مسکر ہی ہو کیونکہ انہوں نے اذن شرب دی ہے اور کوئی یہ تفصیل ذکر نہیں کی تھی، تعاقب کیا گیا کہ دونوں آثار کے جمع سے تفصیل ثابت ہوتی ہے، ان کے ہاں ثابت ہے کہ ہر مسکر حرام ہے تو یہ تفصیل سے مستغنی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ اپنے بیٹے سے پوچھا ہو اور اس نے اعتراف کر لیا ہو کہ یہ کچھ پیاتھا دوسروں سے تحقیق کے اثناء علم ہو گیا کہ یہ مسکر تھا یا اس کا بھی اعتراف عبید اللہ ہی نے کر لیا ہو، عبدالرزاق نے معمر بن زہری سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی ہے سائب سے ناقل ہیں کہ حضرت عمر نے ایک جنازہ کے موقع پر ہم سے مخاطب ہو کر کہا میں نے عبید اللہ سے مشروب کی بو پائی ہے میں نے اس سے پوچھا تو کہا یہ طلاء ہے اب میں مزید تحقیق کرنے والا ہوں اگر یہ مسکر ثابت ہو تو حد لاگو کرو گدا بقول ابن حجر یہ سیاق وضاحت کرتا ہے کہ ابن جریج کی روایت جسے عبدالرزاق نے ان کے حوالے کے ساتھ زہری سے نقل کیا اسی قصہ پر مشتمل ہے البتہ مختصر ہے اس میں سائب کے حوالے سے فقط یہ ہے کہ حضرت عمر نے ایک شخص سے کچھ پینے کی بو محسوس کی تو اسے پوری حد ماری اس طرح جو ابن ابوشیبہ نے ابن ابی ذئب عن زہری عن سائب سے نقل کیا کہ حضرت عمر بو محسوس ہونے پر حد نافذ کر دیتے تھے تو یہ (اسی قصہ کی بابت اور) نہایت مختصر ہے بلکہ اس میں لبس بھی ہے معمر کی روایت سے متبیین ہوا کہ فقط بو محسوس ہونے پر اجزائے حد کے جواز میں اسے حجت نہ سمجھا جائے

نسائی نے اس کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ یہ جو ان سے منقول ہوا کہ نبیذ میں پانی مکس کر لیا جب اسے پینے سے جو بھل ہو گئے تھے تو یہ اس کی ترشی کی وجہ سے یا اس کے اشد اد کے باعث تھا، وجہ دلالت یہ ہے کہ انہوں نے شرب مسکر پر وجوب حد کی تعلیم کی یہ تفصیل جانے بغیر کہ قلیل مقدار پی تھی یا کثیر! تو اس سے دلالت ملی کہ جو نبیذ انہوں نے پی تھی وہ اصلاً حد اسکا کو نہ پہنچی تھی، اس سے (شراب کی) بو محسوس ہونے پر اقامت حد پر بھی استدلال کیا، فضائل القرآن میں ابن مسعود سے منقول گزرا کہ انہوں نے اس پر عمل کیا، ابن منذر نے عمر بن عبدالعزیز اور مالک سے بھی اس کا مثل نقل کیا مالک کہتے ہیں اگر دو عادل گواہ ان لوگوں میں سے جو پہلے شراب کے رسیا تھے پھر توبہ کر لی، گواہی دے دیں کہ یہ شراب کی بو ہی ہے تو حد واجب ہوگی جمہور نے اس میں مخالفت کی اور کہا حد واجب نہ ہوگی مگر اس کے اعتراف پر یا ثبوت پر کیونکہ بوا اتفاقاً بھی کسی اور وجہ سے آسکتی ہے اور شبہ پر حد نافذ نہیں کی جاسکتی حضرت عمر کے اس واقعہ میں یہ صراحت نہیں کہ فقط بو کے سبب حد کا نفاذ کیا بلکہ اس کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں اعتراف یا ثبوت پر بناء کی تھی کیونکہ حد نافذ نہ کی حتیٰ کہ تفتیش کی (یعنی بو محسوس کرنے پر توشبہ پڑا پھر تحقیق کی تو ثابت ہوا کہ یہ شراب تھی) حضرت عمر کے قول: (اللهم لا أجل لهم شيئا الخ) میں ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے مطبوخ پینے کی ان کی اجازت سے استدلال کیا کہ ان کے نزدیک مطبوخ کا پینا جائز تھا خواہ نشہ آور ہی ہو کیونکہ یہ تفصیل طلب نہیں کی کہ وہ مسکر ہوتا ہے یا نہیں مگر اس اثر عمر کا بقیہ اس امر پر دال ہے کہ یہ تفصیل طلب کی تھی بخلاف اس کے جو طحاوی وغیرہ نے کہا۔

علامہ انور باب (الباذق) کے تحت لکھتے ہیں یہ بادہ یعنی شراب کا معرب ہے، (شرب الطلاء على الثلث) کے تحت کہتے ہیں جانو کہ عصر کو اگر پکایا جائے تو جب ایک تہائی رہ جائے فساد سے امن میں ہو جاتا ہے اور مسکر بھی نہیں ہوتا اسی طرح متخلل بھی نہیں ہوتا تو اس طبع سے مقصود اس کا دوام ہے اور تغیر، فساد اور سکر سے اس کی حفاظت ہے، (و شرب البراء الخ) کے تحت لکھتے ہیں منصف حرام ہے کیونکہ مسکر ہوتا ہے، حاشیہ میں مولانا بدر عالم نے ابن حجر کی توجیہ ذکر کی کہ اس کا تعلق انگوروں کی اقسام اور بلاد کے

مختلف ہونے سے ہے جس کا ذکر سابقہ سطور میں ہوا، (فان کان یسکر جلدتہ) کی نسبت سے لکھتے ہیں ان کا قصہ یہ ہے کہ حضرت عمر کے دو بیٹے جہاد کیلئے مصر گئے تھے امیر لشکر عمرو بن عاص تھے عبید اللہ نے طلاء پیا اور گمان کیا کہ یہ مسکر نہیں مگر نشہ طاری ہو گیا حضرت عمر نے اہل شام کیلئے طلاء کو حلال قرار دیا ہوا تھا، عبد اللہ حضرت عمرو سے کہنے لگے چونکہ آپ امیر ہیں لہذا حد کا معاملہ آپ کی طرف مفوض ہے اگر آپ خفیہ طور پر حد لگا دیں کہ کسی کو پتہ بھی نہ چلے! انہوں نے یہی کیا حضرت عمر تک یہ بات پہنچی تو انہیں کہا (شائد خط میں لکھا) اے عمرو مجھے تم پر از حد وثوق تھا مگر تم نے میرے اپنی بابت میرے گمان کو غلط ثابت کیا تو عبد اللہ کو بلایا (شائد یہ کتابت کی غلطی ہے، عبید اللہ کا قصہ ہے) جو علیل تھے ان پر حد نافذ کی اس میں ان کا انتقال ہو گیا (حدیث باب کے سیاق سے اس قصہ کے واقعات وہ معلوم نہیں ہو رہے جو علامہ نے ذکر کئے، اس میں تو صراحت سے حضرت عمر کہہ رہے ہیں میں نے عبید اللہ سے کچھ پینے کی بو محسوس کی ہے اب میں تحقیق کرنے والا ہوں اگر شراب ثابت ہوئی تو حد لگا دوں گا) کہتے ہیں حضرت عمر نے یہ حد نشہ پر لگائی تھی نہ کہ طلاء پر اسے تو اہل شام کیلئے حلال قرار دیا تھا اور یہ جو نقل کیا جاتا ہے کہ ان کی قبر پر حد لگائی یہ غلط ہے۔

5598 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الْجَوَيْرِيَّةِ قَالَ سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الْبَاقِ فَقَالَ سَبَقَ مُحَمَّدٌ ﷺ الْبَاقِ فَمَا أُسْكِرَ فَهُوَ حَرَامٌ قَالَ الشَّرَابُ الْحَلَالُ الطَّيِّبُ قَالَ لَيْسَ بَعْدَ الْحَلَالِ الطَّيِّبِ إِلَّا الْحَرَامُ الْخَبِيثُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے باذن (انگور کے شیرہ سے ہلکی آج میں پکایا ہوا مشروب) کی بابت پوچھا تو کہا نبی پاک کے دور میں یہ نہ تھا اب (مسئلہ یہ ہے کہ) جو نشہ آور ہے وہ حرام ہے، کہا یہ تو حلال اور طیب ہے کہا حلال و طیب کے بعد حرام خبیث ہے (یعنی انگور جو حلال و طیب ہے اسکی شراب بنائی جائے تو وہ حرام و خبیث ہو جاتی ہے)

سفیان سے مراد ثوری ہیں، ابوالجوریہ کا نام حطان تھا سورہ المائدہ میں ان کے احوال گزرے۔ (سبقی محمد ﷺ الخ) یعنی یہ نام بعد کی پیداوار ہے اور آپ اس سے قبل ہر مسکر کو حرام قرار دے چکے ہیں بقول ابن بطلان ان کی مراد آپ کے فرمان: (کل مسکر حرام) سے ہے اور باذن شہد سے بنی شراب ہے یعنی نام سے کوئی فرق نہیں پڑتا بس جس کی صفت اسکار ہو وہ حرام ہے، کہتے ہیں گویا ابن عباس سمجھے کہ سائل سمجھتا ہے کہ باذن حلال ہے تو اس کی رہنمائی کی اور اصل قاعدہ سے آگاہ کیا ابولیت سمرقندی لکھتے ہیں مطبوخ مشروب پینے والے کا اگر وہ مسکر ہو، گناہ شراب پینے والے سے بڑا ہے جو جانتا ہے کہ وہ اس کے شرب سے عاصی ہے کیونکہ یہ شخص اسے حلال جان کر پی رہا ہے اور اس امر پر اجماع قائم ہے کہ قلیل شراب بھی اس کے کثیر کی طرح حرام ہے، آپ کا فرمان: (کل مسکر حرام) ثابت ہے لہذا جو مجمع علیہ حرام کو حلال جانے وہ کافر ہے! ابن حجر کہتے ہیں ان سے قبل یہی بات تیسری صدی ہجری کے شروع کے ایک شاعر نے اپنے ان اشعار میں کہی ہے جن میں ایک شخص پر تعریض کی جو مطبوخ شراب کی اباحت کا فتویٰ دیتا تھا چنانچہ کہا: (وَأَشْرَبُهَا وَأَزْغُمُهَا حَرَامًا وَأَرْجُو عَفْوَ رَبِّ ذِي امْتِنَانٍ وَيَشْرَبُهَا وَيَزْغُمُهَا حَلَالًا وَتَلَكْ عَلَى الْمُسْبِيءِ خَطِئَتَانِ) (یعنی میں تو شراب کو حرام سمجھ کر پیتا ہوں اور اللہ کی بخشش کی امید کرتا ہوں مگر وہ تو اسے حلال جان کر پیتا ہے لہذا اسکا گناہ ڈبل ہے)۔

(قال الشراب الخ) بخاری کے سب نسخوں میں یہی ہے قائل کی تعیین نہیں ہو سکی کہ آیا یہ ابن عباس ہیں یا کوئی اور؟ بظاہر یہ ابن عباس کے قول کا ہی تسلسل ہے قاضی اسماعیل نے بھی الأحکام میں روایت عبد الرزاق میں اسی پر جزم کیا، بیہقی نے اس حدیث کو محمد بن ایوب عن محمد بن کثیر شیخ بخاری سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (قال الشراب الحلال الطيب لا الحرام الخبيث) اسے ابن ابوشیثہ کے طریق سے اور وہ زہیر بن معاویہ ہیں، عن ابی جوریہ سے بھی تخریج کیا کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا مجھے باذق کی بابت فتویٰ دیجئے تو یہی ذکر کیا آخر میں ہے کہ حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا ہم انور کے رس کو پکا لیتے ہیں تو وہ (پکانے سے) حلال و طیب ہو جاتا ہے یہ سن کر کہنے لگے سبحان اللہ سبحان اللہ! حلال طیب پیا کرو حلال طیب کے بعد صرف حرام خبیث ہی ہے اسے سعید بن منصور نے بھی ابوعوانہ عن ابی جوریہ کے طریق سے نقل کیا اس کا مفہوم یہ ہوا کہ مشبہات حیز حرام میں واقع ہیں جو کہ خبیث ہے اور جس میں کسی قسم کا شبہ نہیں وہ حلال طیب ہے اسماعیل قاضی احکام القرآن میں لکھتے ہیں ابن عباس کا یہ اثر انہی سے مروی اس اثر کی تضعیف کرتا ہے: (حرمت الخمر بعينها) اس کا بیان باب (الخمر من العسل) کے تحت گزرا پھر ابن عباس سے مسند کیا کہ (ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام) بیہقی نے ابن راہویہ کے طریق سے یحییٰ بن عید تک جو یکے از ثقات ہیں، صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ آگ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال نہیں بنا سکتی یحییٰ کی ایک اور روایت میں مزید یہ ہے کہ ابن عباس نے ان سے پوچھا کیا یہ مسکر ہے؟ کہا اگر زیادہ مقدار میں پیا جائے تو نشہ ہو جاتا ہے تو کہا: (فکل مسکر حرام)۔

علامہ انور (سبق محمد ﷺ الباذق) کی بابت کہتے ہیں یعنی یہ اسماء آپ کے بعد ظاہر ہوئے ہیں عہد نبوی میں نہ تھے آپ نے ہمارے لئے ایک ضابطہ مقرر فرمادیا اس کی روشنی میں باذق کو دیکھ لو، (قال الشراب الخ) کی نسبت سے کہتے ہیں اس کا معنی سمجھ نہیں آئیگا مگر تغیر نغمہ سے یعنی (أليس الباذق حلالا طيبا؟) ابن عباس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء و انواع پر ہیں: حلال طیب اور حرام خبیث تو اگر باذق اول سے نہیں تو لازماً پھر دوسری نوع سے ہوئی۔

5599 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ الْحُلُوءَ وَالْعَسَلَ

أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5614، 5682، 6691، 6972

ترجمہ: یعنی نبی پاک کو میٹھا اور شہد مرغوب تھا۔

الاطعمہ میں یہ گزر چکی ہے حلواء سکر سے مُعقَد ہے عسل کا اس پر عطف عطف عام علی خاص کی قبیل سے ہے کبھی حلواء سکر سے مقعد ہوتا ہے تو اس لحاظ سے دونوں متقارب ہیں، اس باب میں اس کے ایراد کا سبب یہ ہے کہ پکانے سے وہی حلال ہوگا جو حلواء کے معنی میں ہو اور وہ عصیر عنب سے جس کا شرب بغیر پکانے کے حلال ہے وہ شہد کے معنی میں ہے کیونکہ وہ اس میں پانی ملا کر اسی وقت (یعنی تازہ کو) پی لیتے تھے۔

11 باب مَنْ رَأَى أَنْ لَا يَخْلُطَ الْبُسْرَ وَالتَّمْرَ إِذَا كَانَ مُسْكِرًا وَأَنْ لَا يَجْعَلَ إِدَامِينَ فِي إِدَامٍ

(ایک رائے کہ نشہ کے امکان کے پیش نظر کچی اور پکی کھجوروں کو مکس کر کے مشروب تیار کرنا منع ہے اور یہ کہ دوسالوں کو باہم خلط نہ کیا جائے)

ابن بطل کہتے ہیں ان کا قول: (إذا كان مسكرا) خطا ہے کیونکہ خلیطین سے نہی عام ہے اگرچہ دونوں کی کثیر مقدار مسکر نہ ہو کیونکہ دونوں کے مکچر میں سرعت اسکار پیدا ہو جاتا ہے بایں طور کہ پینے والے کو پتہ بھی نہیں چلتا تو خلیطین سے نہی اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی الوقت مسکر ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ مآل کار وہ مسکر ہو جاتا ہے اگر فی الوقت مسکر ہو تب تو اس کے منہی عنہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کر مانی لکھتے ہیں اس پر یہ خطا نہیں بلکہ علی سبیل المجاز اس کا اطلاق کیا اور یہ مشہور استعمال ہے، ابن نمیر نے جواب دیا کہ یہ اعتراض بخاری پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ وہ اسکار سے قبل جواز خلیطین کے قائل ہیں اور یا تو اس لئے کہ پہلی حدیث کے مطابق ترجمہ قائم کیا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جو وہ لوگوں کو اس وقت پلا رہے تھے وہ مسکر تھا تبھی تحریم خمر کی عمومی نہی میں اسے شامل سمجھا حتیٰ کہ کہا: (وإننا لنعدّها يومئذ خمرًا) تو دلالت ملی کہ یہ مسکر تھا جہاں تک ان کا قول: (وأن لا يجعل إدامين في إدام) ہے تو یہ حضرت جابر اور حضرت ابوقادہ کی حدیثوں کے مطابق ہے اور یہ نہی علی مستقلہ کے ساتھ معلل ہوگی یا تو اسکار کثیر کی تحقیق کے مد نظر یا اس توقع کی بنا پر کہ تخلیل کرنے سے سرعت اسکار ہو سکتا ہے یا پھر علت نہی اسراف و شرہ (یعنی فضول خرچی اور حرص) ہے، اسراف کے ساتھ تعلیل نہی عن قران التمر والی حدیث میں متین ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بظاہر اس ترجمہ سے بخاری کی مراد ان لوگوں کا رد کرنا ہے جو خلیطین سے نہی کو دو میں سے ایک تاویل کے ساتھ مؤول کرتے ہیں ایک یہ کہ خلط کو مخلوط پر محمول کیا جائے وہ یہ کہ مثلاً اکیلی بنید تمر مشد ہوئی اسی طرح مثلاً اکیلی زبیب کی بنید مشد ہوئی تو دونوں کو خلط ملط کر دیا تاکہ خلط ہو تو یہ نہی اس تمعد تخلیل کے باعث ہے اور یہ بغیر تکلف مطابق ترجمہ ہے، دوم یہ کہ اس خلط سے علت نہی اسراف ہے تو یہ دوسالوں کے خلط سے نہی کی مثل ہے، ثانی کی تائید ترجمہ میں ان کا یہ قول کرتا ہے: (وأن لا يجعل إدامين في إدام) ابو بکر اثرم نے بعض حضرات سے نقل کیا کہ انہوں نے نہی عن تخلیلین کو ثانی (یعنی دوسالوں کے خلط کی نہی) پر محمول کیا ہے اور اسے قران بین التمر کی نظیر قرار دیا جو الاطعمۃ میں گزری، کہتے ہیں حب قران بین التمر سے نہی وارد ہے حالانکہ دونوں ایک ہی نوع ہیں تو دو انواع کے مابین قران کی نہی تو بالاولیٰ ہوئی اس لئے بخاری نے جزم بالحکم کرنے کی بجائے (من رأى) کے ساتھ معبر کیا، طحاوی نے ان حضرات کی حمایت کی ہے جو اس نہی کی علت اسراف بیان کرتے ہیں چنانچہ لکھا اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ اس زمانہ میں تنگدستی کا شکار تھے انہوں نے اس ضمن میں قران بین التمرین کی نہی بارے ابن عمر کی حدیث پیش کی، ان کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن عمر جو نہی عن الخلیطین کے راویوں میں سے بھی ہیں، بسر (یعنی خشک کھجور) کی بنید بنایا کرتے تھے تو جب وہ بسر میں کسی ترکھجور کو دیکھتے تو اسے نکال دیتے اس ڈر سے کہ نہی کی خلاف ورزی ہو اور ان کے حسب قاعدہ اسے معتمد سمجھنا چاہئے کیونکہ اگر وہ سمجھتے کہ نہی عن الخلیطین نہی عن القران کی مثل ہے تو اس کی مخالفت نہ کرتے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ان کے ہاں (علیٰ غیرہ) ہے۔

5600 حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ إِنِّي لَأَسْقِي أَبَا طَلْحَةَ وَأَبَا دُجَانَةَ وَسُهَيْلَ ابْنِ النَّبِضَاءِ خَلِيطَ بُسْرِ وَتَمْرٍ إِذْ حَرَمَتِ الْخَمْرُ فَقَذَفْتُهَا وَأَنَا سَاقِيهِمْ وَأَصْغَرُهُمْ وَإِنَّا نَعُدُّهَا يَوْمَئِذٍ الْخَمْرُ وَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ سَمِعَ أَنَسًا (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۵۵) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5584، 5622،

7253

اس کی شرح گزر چکی، اس میں ہے کہ یہ مشروب ترو بسر کا خلیط تھا اس سے دلالت ملی کہ نبی عن خلیطین سے مراد جوہ قبل ازیں بسر و تمر یا اس کے نحو کیا کرتے تھے کیونکہ خلیط میں سرعت اسکار کی صفت پیدا ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے بخلاف منفرد کے، اس حدیث انس کو اول تاویل کے قائلین کے ادعاء پر محمول کرنا ممکن نہیں، سرعت اسکار پیدا ہونے کے اندیشہ پر علتِ نبی کو محمول کرنا اسراف پر اس کے حمل سے اظہر ہے کیونکہ (مثلاً) نصف کلو تمر اور نصف کلو بسر کے خلیط اور کلو خالص زبیب کے مابین کوئی فرق نہیں بلکہ یہ خلیط ان کے لحاظ سے اولیٰ تھا کیونکہ زبیب کی ان کے ہاں قلت تھی بنسبت ترو و رطب کے اور ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ بنیذ بنالینے کی اذن موجود تھی، قلیل و کثیر کے مابین فرق نہیں کیا، اگر اسراف علت ہوتی تو اس کا اطلاق نہ کرتے! طحاوی نے اختلاف العلماء میں لیث سے نقل کیا کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ بنیذ تمر اور بنیذ زبیب کو باہم خلط کر کے پیا جائے، نبی اس صورت کی تھی کہ مثلاً دونوں کو اکٹھا کیا جائے پھر بنیذ بنائی جائے کیونکہ اس طرح کی بنیذ نسبت زیادہ مشدہ ہو جانے کا خدشہ تھا۔

(وقال عمرو الخ) قتادہ کے حضرت انس سے سماع کی صراحت مقصود ہے کیونکہ سابق الذکر سند میں عنہ ہے مسلم نے اس طریق کو ابن وہب عن عمرو بن حارث سے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (نهى أن يخلط التمر والزهو ثم يشرب وأن ذلك كان عامة خمرهم يومئذ) یہ سیاق لفظ ترجمہ کے محمول علیہ کی نسبت سے اظہر فی المراد ہے، اسنادِ اول میں مسلم نسخہ نسخی میں منسوب مذکور ہیں یعنی مسلم بن ابراہیم، ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔

5601 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا يَقُولُ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ وَالْبُسْرِ وَالرُّطَبِ (ترجمہ: جابرؓ کہتے ہیں نبی پاکؐ نے کشمش، کھجور (کے شیرہ) کو اور کچی اور پکی کھجور کو ملا کر بھگونے سے منع کیا کیونکہ اس طرح جلد نشہ پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ نبی عن الخلیط بارے صریح نہیں مسلم نے عبدالرزاق اور یحییٰ قطان دونوں ابن جریج سے، کے طریق سے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (لا تَجْمَعُوا بَيْنَ الرُّطَبِ وَبَيْنَ البُسْرِ وَبَيْنَ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ نَبِيذًا) لیث عن عطاء کے طریق سے نقل کیا: (نهى أن يبنذ التمر والزبيب جميعا و الرطب و البسر جميعا) (یعنی کھجور اور منقہ کی اکٹھے اور تر اور تازہ کھجوروں کی اکٹھے بنیذ بنانے سے منع کیا)۔

5602 حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ

عَنْ أَبِيهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ التَّمْرِ وَالزَّهْوِ وَالتَّمْرِ وَالزَّرْبِيبِ وَلْيُنْبَذَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى حِدَةٍ
ترجمہ: ابوقادہ کہتے ہیں نبی پاک نے منع فرمایا کہ پختہ اور کھدرائی ہوئی کھجور اور کچی ہوئی کھجور اور کشمش ملا کر نبیز بنائی جائے، فرمایا
ہر ایک سے الگ الگ نبیز تیار کی جائے۔

مسلم سے مراد ابن ابراہیم اور ہشام، دستوائی ہیں۔ (نہی) مسلم کی ابن علیہ عن ہشام کے طریق سے اسی اسناد کے ساتھ روایت میں ہے: (لَا تُنْبَذُوا الزَّهْوِ وَالرُّطْبَ جَمِيعًا)۔ (وینبذ کل و احد الخ) یعنی ہر ایک کی الگ الگ نبیز تیار کی جائے (پھر جیسا کہ لیث نے کہا چاہیں تو خلط کر کے فوری پی لیں)۔ (علی حدة) کشمش پھنی کے ہاں (علی حدتہ) ہے اس سے جیسا کہ بیان کیا تاویل اول کے رد کی تائید ہوتی ہے مسلم کی ابوسعید سے روایت میں ہے جو نبیز پینا چاہے وہ زربیب، تمر اور بسر کی الگ الگ (تیار شدہ) پئے، ابن ابوشیبہ، احمد اور نسائی نے حرائی عن ابن عمر کے طریق سے سبب نہیں بھی ذکر کیا کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس ایک نشہ میں دھت کو لایا گیا آپ نے اسے حد ماری پھر پوچھا کیا پیتا تھا؟ کہنے لگا تمر و زربیب کی نبیز پی تھی تب ہدایت فرمائی کہ انہیں خلط نہ کیا کرو ان میں سے ہر ایک اکیلی ہی کافی ہے، نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب اور کئی دیگر علماء کی رائے ہے کہ اس نبی کا سبب یہ ہے کہ خلط کرنے سے مشد ہونے سے قبل ہی صفت اسکار پیدا ہو سکتی ہے پینے والا سمجھے گا کہ ابھی مسکر نہیں ہوئی حالانکہ وہ ہو چکی ہوگی، کہتے ہیں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ نبی تزیہی ہے اصل میں ممتنع تھی ہوگا جب مسکر ہو اور اس کی علامت مخفی نہیں، بعض مالکیہ کہتے ہیں یہ نبی تحریمی ہے، غیر مشد نبیز بسر کے غیر مشد نبیز تمر کے ساتھ بوقت شرب خلط کرنے کی بابت اختلاف ہے کہ کیا یہ بھی منع ہے یا یہ نبی تیاری کے وقت کے ساتھ مختص ہے؟ تو جمہور نے کہا کوئی فرق نہیں جبکہ لیث کہتے ہیں پیتے وقت خلط کرنے میں حرج نہیں، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ سبب نہیں یہ ہے کہ نبیز میٹھی ہوتی ہے جب ایک اور اس کے ساتھ ملائی جائے گی تو بسرعت مشد ہو سکتی ہے اور یہ ایک دیگر صورت ہے، گویا نبی خاص ہے اس صورت کے ساتھ کہ ایک کی نبیز بنائی جائے پھر دوسری اس کے ساتھ ملائی جائے نہ کہ اکٹھی دونوں کی نبیز بنائی جائے

نبیز کے سوا دیگر مشروبات خلط کرنے کی بابت اختلاف ہے تو ابن تین نے بعض فقہاء سے نقل کیا کہ مریض کے لئے خلط مشروب بن کر ناکردہ ہے، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ اکٹھے یا افراد اس کے بسرعت اسکار ہونے کا کوئی خدشہ نہیں، اس کا تعقب کیا گیا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ اس کا قائل ہو سکتا ہے یہ رائے رکھتا ہو کہ علت اسراف ہے جیسا کہ گزرالین مسئلہ مریض میں یہ اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ اگر مفرد (مشروب) اس کے مرض کی دواء میں کافی ہے ورنہ مرکب کرنے میں حرج نہیں، ابن عربی لکھتے ہیں تحریم خمر اس کے شرب کے نتیجہ میں ہونے والے نشہ کی وجہ سے ہے اور میٹھی نبیز پینے کا جواز ہے اگر اس سے نشہ نہ ہو، ان اوعیہ میں انتباؤ سے منع کیا تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا، خلطین کی بابت علماء کے ہاں اختلاف ہے چنانچہ احمد، اسحاق اور اکثر شافعیہ کے ہاں یہ حرام ہے چاہے مسکر نہ بھی ہو، کوفیوں کے ہاں حلال ہے، کہتے ہیں ہمارے علماء اس کی کراہت پر متفق ہیں لیکن اس بارے اختلاف کرتے ہیں کہ یہ کراہت برائے تحریم ہے یا برائے تزیہہ؟ علت منع میں اختلاف ہے تو کہا گیا کیونکہ ایک دوسرے کو مشد کرتا ہے، بعض نے کہا کیونکہ خلط کرنے

سے سرعت مسکر ہو سکتا ہے، کہتے ہیں اس امر میں اختلاف نہیں کہ دودھ میں شہد کو ملا لینا خلط نہیں کیونکہ دودھ تو نبذ نہیں (یعنی خلط کی ممانعت صرف نبذوں کے ضمن میں ہے) لیکن ابن عبد الحکیم کا قول ہے کہ (شرابی مسکر) (یعنی دو میٹھے مشروبات) کا خلط جائز نہیں جیسے ورد (یعنی زعفران شیر) و جلاب، یہ ضعیف ہے، کہتے ہیں بغرض تحلیل خلط کرنے میں اختلاف ہے کہتے ہیں ہمارے لئے چار صورتیں متجسس ہیں: یہ کہ خلیطین منصوص ہوں (یعنی شرع نے نام لے کر دو اشیاء کا خلط منع کیا ہو) یہ حرام ہے، دوم یہ کہ ایک منصوص اور دوسرا مسکوت عنہ ہے تو اگر ان میں سے ہر ایک اگر مفرداً مسکر ہے تو منصوص پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی حرام ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں مسکوت عنہما ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک مفرداً غیر مسکر ہے تو یہ جائز ہے، کہتے ہیں یہاں ایک چوتھا مرتبہ بھی ہے وہ یہ کہ اگر دو اشیاء خلط کی جائیں اور ان کے ساتھ کوئی مانع اسکار دوائی ملائی جائے تو مسکوت عنہ میں جواز اور منصوص میں مکروہ ہے، بقول ابن حجر انہوں نے اکثر شافعیہ کی جو بات کہی اسی کے موافق امام شافعی سے ایک نص منقول ہے جنہوں نے لکھا کہ نبی اکرم سے خلیطین سے نبی ثابت ہے لہذا کسی صورت اس کا جواز نہیں مالک سے منقول ہے کہ میں نے اپنے شہر کے اہل علم کا یہی موقف پایا خطابی کہتے ہیں ایک جماعت کا ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے یہی موقف ہے کہ خلیطین کی تحریم ہے اگرچہ وہ مسکر نہ ہو، یہی مالک، احمد اور اسحاق کا قول ہے اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہے، کہتے ہیں جس نے خلیطین پیادہ ایک جہت سے آٹم ہوا اور اگر اس کے مشند ہونے کے بعد پیاتب دو جہت سے آٹم بنا، لیٹ نے نبی کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا کہ خلط کر کے نبذ تیار کی ہو ابن حزم اپنے حسبِ عادت جمود کی روش چلے تو نبی عن خلیطین کو ان پانچ اشیاء میں سے کسی دو کے خلط کے ساتھ خاص کیا: تمر، رطب (تازہ کھجور) زہو (زرد یا سرخ کچی کھجور) بسر (خشک کھجور) اور زہب تو یہ آپس میں مخلوط ہوں یا ان میں سے کوئی ایک کسی دیگر کے ساتھ مخلوط ہو ان کے ہاں حرام ہے، اگر ان پانچ سے خارج کسی دو کا باہم خلط ہو مثلاً دودھ اور شہد کا تو یہ منع نہیں، ان کا رد احمد کی الاشربة میں تخریج کردہ مختار بن فلفل عن انس سے روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (نہی رسول اللہ ﷺ أن یجمع بین شیئین نبیذا مما یبغی أحدهما علی صاحبه) (یعنی نبی پاک نے منع کیا کہ دو ایسی اشیاء کو جمع کر کے نبذ تیار کی جائے کہ جن میں سے ایک دوسری پہ غالب ہو) قرطبی کے بقول نبی عن خلیطین ظاہر فی التحریم ہے یہی جمہور فقہائے امصار کی رائے ہے صرف مالک سے کراہت کا قول ہے، اس میں کوئی حرج نہیں کے قائلین کا موقف شاذ ہے (ان کی دلیل یہ ہے) کہ ان میں مفرداً ہر کوئی حلال ہے لہذا اجتماعاً بھی حلت ہے، کہتے ہیں یہ نص کی مخالفت اور قیاس مع وجود الفارق ہے! یہ دو وجہ سے فاسد ہے پھر یہ دونوں کے الگ الگ جواز اور اجتماعاً تحریم کے ساتھ متقض ہے، کہتے ہیں اس سے بھی عجیب تر ان حضرات کی تاویل ہے جو اس نبی کو باب اسراف سے قرار دیتے ہیں بقول ان کے یہ تبدیل (یعنی تحریف) ہے نہ کہ تاویل اور صحیح احادیث اس کے بطلان پر شاہد ہیں، کہتے ہیں شراب کو ادام کا تسبیہ دینا شریعت، لغت اور عرف سے غفلت ہے احادیث سے مفہوم جو ہے وہ خلط کے سبب اسراع شدت کا خوف ہے اسی پر ان تمام کے خلط سے نبی میں اقتصار کرنا ہوگا جو سرعت متغیر ہو سکتے ہیں، کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب نے افراط سے کام لیا اور خلط سے منع کیا اگرچہ علت مذکورہ نہ پائی جائے (یعنی مطلقاً خلط سے منع کے قائل ہوئے) تو انہیں چاہئے کہ شہد اور دودھ کے خلیط سے بھی منع کریں، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ابن عربی نے محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکیم سے مشروبات میں ہر طرح کے خلط سے منع کا قول نقل کیا اور اس پر اظہارِ تعجب کیا ہے۔

علامہ انور (باب من رأى أن لا يخلط الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ نبی اس میں تسارع فساد کے سبب ہے تو یہ نبی سب ذرائع کی قبیل سے ہے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں بخاری سے گمان تھا کہ وہ حنفیہ پر سخت تنقید کریں گے لیکن وہ تو خاموشی سے گزر گئے اور کسی شئی سے تعرض نہیں کیا، نسائی نے کتاب الاشربة کو اپنی کتاب کے آخر میں رکھا ہے اور کافی سخت کلام کی، میں نے ان کے سوانح میں پڑھا کہ وہ نبیذ پینے کے ساتھ متہم تھے تبھی ان کی تعلیظ کا راز میرے لئے ظاہر ہوا کہ وہ دراصل اپنے آپکا دفاع کر رہے ہیں۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأشربة) اور نسائی نے (الأشربة اور الولیمة) میں نقل کیا۔

12 باب شُرْبِ اللَّبَنِ (دودھ پینا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ (فرمایا: گوہر اور خون کے درمیان میں سے خالص اور پینے والوں کیلئے زود ہضم دودھ عطا کیا)

ابن نمیر کہتے ہیں اس ترجمہ میں اطالبت تفنن کیا تاکہ اس قول کا رد کریں کہ دودھ اگر کثرت سے پیا جائے تو یہ نشہ آور ہے تو ان نصوص کے ساتھ رد کیا، یہ غیر مستقیم قول ہے کیونکہ مجرد دودھ مسکر نہیں نادرا کبھی اس میں کسی تغیر کی وجہ سے ایسا اتفاق ہو جاتا ہے، دیگر کا کہنا ہے کہ بعض کا زعم ہے کہ اگر دودھ طویل عرصہ پڑا رہے اور متغیر ہو جائے تو اس میں اسکار کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور ایسا ہونا بھی نادر الوقوع ہے اس سے اس کے شارب کی تائیم لازم نہیں الا یہ کہ اسے علم ہو کہ یہ پینے سے نشہ طاری ہو جائے گا پھر بھی بی لے! ہاں اس میں کسی دیگر کو خلط کرنے سے وہ مسکر ہو جائے گا اس صورت میں اس کا پینا حرام ہے بقول ابن جریر سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ ابن سیرین سے نقل کیا کہ انہوں نے سنا ابن عمر سے مشروبات کی بابت پوچھا گیا تو جوابا کہا فلاں لوگ فلاں اشیاء سے شراب تیار کرتے ہیں حتیٰ کہ پانچ انواع ذکر کیں، مجھے ان میں سے صرف شہد، جو اور دودھ ہی یاد ہیں، کہتے ہیں میں دودھ کا نام لینے سے ڈرتا تھا حتیٰ کہ مجھے بتلایا گیا کہ آرمینیا میں دودھ سے شراب تیار کی جاتی ہے جسے پی کر جلد ہی نشہ سے وہ گر پڑتا ہے، باب کے شروع میں مذکور آیت سے اس امر پر استدلال کیا کہ پانی (بھی) اگر متغیر ہو جائے پھر اس پر ایک طویل عرصہ گزرے حتیٰ کہ خود بخود اس کا تغیر دور ہو اور سابقہ حالت واپس آجائے تو اس کے ساتھ تطہر جائز ہوگا، یہ جب وہ کثیر ہو اسی طرح اگر قلیل ہو مگر نجاست سے متغیر نہ ہوا ہو تو بھی، یہ متفق علیہ ہے جہاں تک قلیل پانی جو نجاست کے ساتھ متغیر ہو چکا تو اگر خود بخود اس کا تغیر دور ہو جائے تو اس کے مطہر ہونے میں اختلاف ہے، مالکیہ کے ہاں مشہور یہ کہ مطہر ہے ظاہر استدلال بھی اس کی تقویت کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس کے لئے استدلال محل نظر ہے، بعد میں اس سے قریب ہی ان حضرات کا استدلال ہے جو اس کے ساتھ منی کی طہارت پر استدلال کرتے ہیں، اس کی تقریر یہ ہے کہ دودھ فرث و دم کے ساتھ خلط ملط ہوا پھر بدل کر اور خالص ہو کر باہر نکلا بظاہر اسی طرح منی کا معاملہ ہے اگرچہ خون سے منقصر (یعنی نمودار) ہے مگر غیر صفت دم پر ہے لہذا نجس نہیں۔

(و قول الله الخ) غیر ابودر نے (لبننا خالصا) بھی مزاد کیا، ان کے غیر اور غیر نفسی نے بقیہ آیت بھی ذکر کی اکثر نسخوں

میں شروع میں (یخرج) ہے حالانکہ آیت میں یوں ہے: (نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ) [النحل: ۶۶]

یخرج سورت کی ایک دیگر آیت میں ہے: (يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ) [التحل: ۶۹] بعض نسخوں میں اور اسی پر اسماعیلی اور ابن بطل وغیرہما چلے (یخرج) مخدوف ہے بظاہر اس کا اضافہ بخاری کے کسی ناقل نے (غلطی سے) کر دیا یہ آیت چوپاؤں کے تمام انواع کے دودھ کی حلت میں صریح ہے کیونکہ اس کے ساتھ وقوع امتنان ہوا تو تمام انعام کے البان کو حالی حیات میں یہ شامل ہے، فرث وہ جو کرش (یعنی اوجھری) میں جمع ہوتا ہے بقول قزاز یہ وہ جو کرش سے نکلے تم کہو گے: (فرث الشیء) جب اسے برتن سے نکال کر نوش کرو، خروج کے بعد اسے سرچین اور زبل کہتے ہیں قزاز نے ابن عباس سے نقل کیا کہ جانور جب چارہ کھاتا ہے اور وہ اس کے کرش میں مستقر ہو جاتا ہے تو اس کا اسفل (یعنی نچلا) فرث، درمیان میں دودھ اور بالائی حصہ خون ہوتا ہے، مگر اس پر مسلط ہے جو خون کی تقسیم اور شریانوں میں اس کے جریان کا عمل کرتا ہے وہی تھنوں میں دودھ جاری کرتا ہے کرش میں صرف فرث باقی رہ جاتا ہے۔ (لبنا خالصا) سے مراد کہ نہ اس میں خون کی سرخی اور نہ گوہر کی قذارت ہوتی ہے، اس باب کے تحت سات احادیث نقل کیں۔

5603 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ أُسْرَى بِهِ بِقَدَحٍ لَبَنٍ وَقَدَحٍ خَمْرٍ (ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۱۰۴) اطرافہ 3394، 3437، 4709، 5576

اس بارے بحث گزری ہے، غمرو لبن کے مابین تخمیر کی حکمت حالانکہ حرام اور دودھ حلال ہے، یہ ہے کہ تب تک شراب حرام نہ تھی یا اس لئے کہ وہ جنت کی شراب تھی جو حرام نہیں، (لیلۃ أسری بہ) میں لیلۃ پرتوین بھی بیان کی گئی ہے میرے حسب علم روایت میں اضافت ہے۔

5604 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ سَمِعَ سُفْيَانَ أَخْبَرَنَا سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَيْرًا مَوْلَى أُمِّ الْفَضْلِ يُحَدِّثُ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ قَالَتْ شَكَ النَّاسُ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ بِإِنَاءٍ فِيهِ لَبَنٌ فَشَرِبَ فَكَانَ سُفْيَانُ رُبَّمَا قَالَ شَكَ النَّاسُ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ أُمُّ الْفَضْلِ فَإِذَا وَقَفَ عَلَيْهِ قَالَ هُوَ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۵۷۶) اطرافہ 1658، 1661، 1988، 5618، 5636

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، یہ الصیام میں مشروعا گزری۔ (وکان سفیان ربما الخ) یعنی کبھی سفیان ام الفضل کا واسطہ ذکر نہ کرتے گویا مرسلہ اسے تحدیث کیا کرتے تھے جب اس بارے پوچھا جاتا کہ کیا یہ موصول ہے یا مرسل؟ تو کہتے یہ ام الفضل سے ہے (وکان سفیان) کے قائل حمیدی ہیں ائج میں ابن مدینی عن سفیان سے اس زیادت کے بغیر گزری ہے داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا دونوں روایتوں کے مابین کوئی مخالفت نہیں کیونکہ جائز ہے کہ ام الفضل اپنے آپ کو غائب ظاہر کر کے کہیں: (فأرسلت أم الفضل) یعنی علی سبیل التجرید۔

5605 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ وَأَبِي سُفْيَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ أَبُو حُمَيْدٍ بِقَدَحٍ مِنْ لَبَنٍ مِنَ النَّقِيعِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا خَمْرُهُ وَلَوْ أَنَّ

تَعْرُضُ عَلَيْهِ عُودًا . طرفہ - 5606

ترجمہ: جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ ابو حمید انصاری مقام نقیع میں ایک پیالہ میں نبی پاک کے پاس دودھ لائے تو آپ نے ان سے فرمایا اس کو ڈھا کر کیوں نہ لائے، ایک چوڑی سی تختی ہی اس پر رکھ لیتے۔

(عن أبي صالح و أبي الخ) اکثر اصحابِ اعمش نے ان سے یہی نقل کیا مسلم کے ہاں ابو معاویہ نے ان سے فقط ابو صالح کا ذکر کیا اسماعیلی نے اسے ایک اور حوالے کے ساتھ حفص عن اعمش عن ابی سفیان عن جابر نقل کیا ہے اسی طرح (عن أبي صالح عن أبي هريرة) بھی مگر یہ شاذ ہے محفوظ (عن جابر) ہے۔ (من النقیع) کہا گیا چوپاؤں کی چراگاہ کے بطور جو علاقہ محفوظ کیا جاتا ہے، بعض نے اس کا غیر کہا کتاب الجمعہ میں نقیع الخضعات کا ذکر گزرا ہے تو یہ تعدد پر دال ہے یہ ایک وادی تھی جہاں پانی جمع ہوتا تھا (الناقع) بمعنی (المجتمع) ہے بعض نے کہا یہاں برتن تیار کئے جاتے تھے جبکہ بعض نے کہا محسن مراد ہے اسے خطابی نے ذکر کیا خلیل سے منقول ہے وہ وادی جہاں درخت ہوں، ابن تین کے بقول ابو الحسن قابلی نے نون کی جگہ باء ذکر کیا ہے عیاض نے بھی ابو بحر بن عاص سے یہی نقل کیا مگر یہ تحقیق ہے نقیع تو مدینہ کا قبرستان ہے قرطبی کے بقول اکثر نے نون کے ساتھ ذکر کیا یہ عقیق کی جانب مدینہ سے بیس فرسخ دور ایک جگہ تھی۔ (ألا) بمعنی ہلا۔ (تعرض) بقول اصمعی تائے مفتوح اور ضم راء کے ساتھ ہے یہی جہور کی روایت ہے ابو عبید نے راء پر زیر بھی جائز قرار دی یہ عرض سے ماخوذ ہے ای (تجعل العود عليه بالعرض) معنی یہ کہ اگر پورا نہ بھی ڈھانپنے تو کم از کم اس پر کوئی لکڑی وغیرہ عرضاً رکھ دے، میرا خیال ہے عرضِ عود کے ساتھ اکتفاء میں رازیہ ہے کہ (أن تعاطی التغطیة) (یعنی ڈھانپنے کی علامت ہو) یا عرض تسمیہ کے ساتھ مقترن ہے تو عرض تسمیہ کی علامت تصور ہوگی تو شیا طین کو قریب آنے سے مانع ہوگی اس بارے چند ابواب کے بعد بحث ہوگی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مسلم کے ہاں ابو معاویہ عن اعمش عن ابی صالح وحدہ عن جابر سے روایت میں ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ آپ نے پانی طلب فرمایا ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ کیا ہم آپ کو نبیذ نہ پیش کریں؟ فرمایا کیوں نہیں؟ تو وہ شخص دوڑتا ہوا گیا اور ایک قدر نبیذ لئے آیا آپ نے فرمایا: (ألا خَمَرْتَهُ؟) (یعنی ڈھانپا کیوں نہیں؟) مسلم کی ہی ابن جریج عن ابی زبیر سے روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت جابر سے سنا کہتے ہیں ابو حمید ساعدی کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس (لبن من النقیع) کا پیالہ بھرا ہوا لایا جو ڈھانپا ہوا نہ تھا تو بظاہر یہ قصہ ابو حمید کا ہے اور جابر بھی وہاں حاضر تھے جبکہ نبیذ کا قصہ انہوں نے ابو حمید سے اخذ کیا اور ابو حمید کو مبہما ذکر کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ابو حمید نے ہی انہیں یہ قصہ بیان کرتے ہوئے اپنے آپ کو مبہم رکھا ہو کسی اور کا ہونا بھی محتمل ہے اور یہی میرے لئے ظاہر ہے۔

اسے مسلم نے بھی (الأُشربة) میں نقل کیا۔

5606 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ يَذْكُرُ

أَرَاهُ عَنْ جَابِرٍ قَالَ جَاءَ أَبُو حُمَيْدٍ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنَ النَّقِيعِ بِإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ

فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلَا خَمَرْتَهُ وَلَوْ أَنَّ تَعْرُضُ عَلَيْهِ عُودًا وَحَدَّثَنِي أَبُو سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ

النَّبِيِّ ﷺ بِهِذَا

(سابقہ) طرفہ - 5605

5607 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَنَسٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ
قَالَ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ مَكَّةَ وَأَبُو بَكْرٍ مَعَهُ قَالَ أَبُو بَكْرٍ مَرَرْنَا بِرَاعٍ وَقَدْ عَطَشَ رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ قَالَ أَبُو بَكْرٍ فَحَلَبْتُ كُثْبَةً مِنْ لَبَنٍ فِي قَدَحٍ فَشَرِبَ حَتَّى رَضِيتُ وَأَتَانَا سُراقَةُ بْنُ
جُعْشَمٍ عَلَى فَرَسٍ فَدَعَا عَلَيْهِ فَطَلَبَ إِلَيْهِ سُراقَةُ أَنْ لَا يَدْعُو عَلَيْهِ وَأَنْ يَرْجِعَ فَفَعَلَ النَّبِيُّ
ﷺ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳: ص ۶۳۱) اطرافہ 2439، 3615، 3652، 3908، 6587 - 3917

شعبہ نے ابواسحاق سے یہی سیاق روایت کیا ہے اسرائیل نے ابواسحاق سے مطولاً یہ حدیث نقل کی، الحجرتہ میں یہ گزری ہے۔ (فجلبت) وہاں تھا کہ راعی کو دودھنے کا کہا لہذا یہاں انکی اپنی طرف یہ نسبت مجازی ہے۔ (کثبہ) غلیل کہتے ہیں ہر قلیل جسے تو نے جمع کیا کثبہ ہے بقول ابن فارس دودھ یا تمر کا قطعہ، ابو زید کہتے ہیں پیالہ بھر دودھ کو بھی کثبہ کہا جائے گا بعض نے کہا ایک وقت کا اونٹنی کا دودھ، شیخ بخاری محمود ابن غیلان ہیں جبکہ نصر سے مراد ابن شہیل ہیں، آنجناب کے یہ دودھ پی لینے کی احسن توجیہ حالانکہ چرواہے نے بتلایا تھا کہ ریوڑ کا وہ مالک نہیں، یہ ہے کہ عربوں کے عرف میں یہ تسامح موجود تھا یا مالک نے اسے اجازت دے رکھی تھی کہ جو گزرنے والا طلب کرے اسے دے دیا کرے کئی دیگر احتمالات بھی ہیں جو الحجرتہ میں مذکور ہوئے۔

5608 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي
هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ نِعْمَ الصَّدَقَةُ اللَّفْحَةُ الصَّفِيُّ مَنَحَةٌ وَالشَّاةُ الصَّفِيُّ مَنَحَةٌ
تَغْدُو بِإِنَاءٍ وَتَرْوُحُ بِآخَرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴: ص ۸۲) طرفہ - 2629

(اللفحة) لام کی زیر کے ساتھ، زیر بھی جائز ہے قاف ساکن ہے جو قریب العهد بالولادت ہو، صفی بروزن عظیم یہ (الکثیرۃ اللبین) ہے (زیادہ دودھ والی) یہ بمعنی مفعول ہے ای (مصطفیٰ مختارۃ) (تغدو و تروح) میں اشارہ ہے کہ مستعیر اس کے دودھ کا متصل نہ ہوگا، اس کا مفصل بیان کتاب العاریۃ میں گزرا۔

5609 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ

ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا فَمَضْمَضَ وَقَالَ إِنَّ لَهُ دَسْمًا. طرفہ - 211

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں نبی پاک نے دودھ نوش کیا پھر (نماز ادا کرنے کیلئے) گلی کی اور فرمایا اس میں چکناٹ ہوتی ہے۔

5610 وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُفِعَتْ إِلَى السِّدْرَةِ فَإِذَا أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ نَهْرَانِ ظَاهِرَانِ وَنَهْرَانِ بَاطِنَانِ فَأَمَّا

الظَّاهِرَانِ النَّيْلُ وَالْفُرَاتُ وَأَمَّا الْبَاطِنَانِ فَتَنْهَرَانِ فِي الْجَنَّةِ فَأَتِيَتْ بِثَلَاثَةِ أَقْدَاحٍ قَدَحَ فِيهِ لَبَنٌ وَقَدَحَ فِيهِ عَسَلٌ وَقَدَحَ فِيهِ خَمْرٌ فَأَخَذْتُ الَّذِي فِيهِ اللَّبَنُ فَشَرِبْتُ فَقِيلَ لِي أَصَبْتَ الْفِطْرَةَ أَنْتَ وَأُمْتُكَ، قَالَ هِشَامٌ وَسَعِيدٌ وَهَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْأَنْهَارِ نَحْوُهُ وَلَمْ يَذْكُرُوا ثَلَاثَةَ أَقْدَاحٍ

اُطْرَافُهُ 3570، 4964، 6581، 7517 -

ترجمہ: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا مجھے سدرة المنتہی تک اٹھایا گیا تو وہاں چار دریا دیکھے دو ظاہری اور دو باطنی ظاہری جو ہیں وہ نیل و فرات اور باطنی جنت کے دو دریا ہیں پھر میرے پاس تین پیالے لائے گئے ایک میں دودھ، ایک میں شہد اور ایک میں شراب تھی تو میں نے دودھ والا پیالہ لیا اور اسے پی لیا تو مجھے کہا گیا آپ اور آپ کی امت نے فطرت کو پایا۔

دودھ پینے کے بعد (اگر نماز پڑھنی ہو اور وضوء بھی ہو تو) کلی کرنے کی بابت، اس کی شرح کتاب الطہارۃ میں گزری ہے اسے ابو جعفر طبری نے عقیل عن زہری سے صیغہ امر کے ساتھ نقل کیا: (تَمَضَّمْضُوا مِنَ اللَّبَنِ) - (و قال ابراهيم) اسے ابو عوانہ، اسماعیلی اور طبرانی نے مجہم صغیر میں موصول کیا ابن مندہ کی غرائب شعبہ میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے، طبرانی کہتے ہیں اسے شعبہ سے صرف ابراہیم بن طہمان نے روایت کیا ہے اور ان سے حفص بن عبد اللہ نیشاپوری اس کے ساتھ متفرد ہیں۔ (رفعت إلی الخ) اکثر کے ہاں یہی صیغہ مجہول ہے، مستملی کے ہاں (دفعتم) ہے وہ (أنا) کے صیغہ کے بطور ہے تب (إلی) حرف جر ہے۔ (و قال هشام) یعنی دستوائی، ہمام سے ابن یحییٰ اور سعید سے مراد ابن ابوعروہ ہیں یعنی ان سب نے قتادہ سے یہ حدیث روایت کی اور اسناد میں حضرت انس کے بعد مالک بن صعصعہ کا واسطہ بھی ذکر کیا ہے جو شعبہ نے ذکر نہیں کیا۔ (فی الأنهار نحوہ) یعنی ان حضرات نے متن میں ذکر انہار پر توافق کیا ان کی روایت میں (سدرة المنتهى) کے بعد مزید یہ عبارت بھی ہے: (فإذا نبقها كأنه قلال هجر و ورقها كأنها آذان الفيلة في أصلها أربعة أنهار)۔

(و لم يذكرو الخ) شمیمینی کے نسخہ میں (و لم يذكرو) ہے اس نفی کا ظاہر یہ ہے کہ ان تینوں کی روایتوں میں اقداح کا ذکر واقع نہیں، یہ بدء الخلق میں گزری ہد بن ہمام کی روایت کے ساتھ معترض ہے جس کے الفاظ ہیں: (ثم أتيت بإناء من خمر و لإناء من لبن و إناء من عسل) تو محتمل ہے کہ نفی مذکور سے مراد خاص اقداح (کے لفظ) کے ذکر کی نفی ہو، یہ احتمال بھی ہے کہ نسخہ شمیمینی میں مذکور صیغہ مفرد ہی محفوظ ہو اور فاعل ہشام و دستوائی ہوں چنانچہ بدء الخلق میں یزید بن زریع عن سعید و ہشام جمیعاً عن قتادہ سے مطولا اس کی روایت میں اصلاً ہی آنیہ کا ذکر موجود نہیں لیکن مسلم نے عبد الاعلیٰ عن ہشام سے روایت میں یہ عبارت نقل کی: (ثم أتيت بإناء من أحدهما خمر و الآخر لبن فعرضاً علي) پھر معاذ بن ہشام عن ابیہ کے طریق سے (نحوہ) ذکر کیا سیاق نقل نہیں کیا نسائی نے اسے کجی قطان عن ہشام سے تخریج کیا اور اس میں بھی آنیہ کا ذکر موجود نہیں اس سے واضح ہوا کہ روایت ہمام میں تینوں کا ذکر ہے اگرچہ ذکر عدد اور وصف ظروف کی صراحت نہیں کی جبکہ سعید کی روایت میں فقط دو اناء کا ذکر ہے اور ہشام کے ہاں اس قسم کا کوئی ذکر ہی نہیں، اسماعیلی نے دو اناء والی روایت کو راجح قرار دیا حدیث شعبہ کے عقب میں لکھتے ہیں یہ شعبہ کی حدیث ہے جبکہ

اول الباب مذکور سعید بن مسیب عن ابو ہریرہ کی روایت اسناد کے اعتبار سے اس سے صحیح واولیٰ ہے یہی کہا حالانکہ انہوں نے حدیث ہام عن جماعۃ عن ہد بہ تخریج کی ہے بعینہ اسی طرح جو بخاری نے نقل کی اور حافظ راوی کی زیادت مقبول ہے پھر ان کے متابع ہیں بھی، دو برتنوں کا ذکر تیسرے کی نفی نہیں کرتا، میں نے پہلے حدیث اسراء پر اپنی کلام کے اثناء لکھا ہے کہ آنجناب پر یہ عرض آنیہ دومرتبہ ہوا ہے ایک دفعہ معراج سے قبل (یعنی آسمانوں کی طرف آپ کو لے جائے جانے سے قبل) ایک مرتبہ جب آپ بیت المقدس میں تھے اور دوسری مرتبہ جب آپ سدرۃ المنتہی میں تھے اس سے جملہ اشکال رفع ہو جاتے ہیں،

ابن منیر لکھتے ہیں شہد چھوڑ کر دودھ اختیار کرنے میں حکمت کا ذکر نہیں ہوا جیسے شراب چھوڑ کر دودھ اختیار کرنے میں ہوا، شائد حکمت یہ تھی کہ دودھ نفع ہے اس سے ہڈیاں مضبوط اور گوشت اگتا ہے وہ اکیلا بھی ایک مکمل غذا ہے کسی صورت اسراف میں داخل نہیں، زہد کی طرف اقرب ہے اور کسی صورت ورع اور اس کے مابین منافات نہیں (یعنی شہد صرف مالداروں کو ہی نصیب ہوتا ہے پھر اس کے مسلسل استعمال سے آدمی عبادات میں کچھ سست ہو سکتا ہے) شہد اگرچہ حلال ہے مگر مسئلہات میں سے ہے عین ممکن ہے کہ اس کا استعمال کرنے والا اس آیت کے حکم میں مندرج ہو: (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا) [الأحقاف: ۲۰] بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس میں راز وہ جو حدیث اسراء کے بعض طرق میں مذکور ہوا کہ آپ کو پیاس لگی تو اقداح لائے گئے آپ نے دودھ کے پیالہ کو ترجیح دی کیونکہ منہبث شراب و شہد کے اس میں پیاس بجھانے کی زیادہ صلاحیت تھی تو یہی دودھ اختیار کرنے میں اصلی سبب ہے پھر کئی دیگر جہات سے بھی اس کی ترجیح مصادف ہوئی اس بارے کچھ بحث ذکر ہو چکی ہے، ابن منیر لکھتے ہیں اس کے لئے یہ معکر نہیں جو مذکور گزار، آگے بھی آئے گا کہ آپ کو حلواء اور شہد پسند تھا کیونکہ یہ پسندیدگی (مقتصدافى تناولہ) تھی (یعنی انہیں تناول کرنے میں اعتدال سے کام لیتے یا مطلب یہ کہ شوق سے کھاتے) نہ کہ اسے عادت بنا لینے میں اور نہ تطعاً (یعنی اس میں مبالغہ و تکلف کرنا)، حضرت جبریل کے شراب کی بابت قول کہ اگر اسے اختیار کرتے تو آپ کی امت گمراہ ہو جاتی، سے ماخوذ کیا جاسکتا ہے کہ شراب پینے کا نتیجہ گمراہی ہے اور یہ کسی معین مقدار کے ساتھ مختص نہیں، آپ پر عرض آنیہ ایک قسم کا اظہار تیسیر اور آپ کی طرف تفویض امور کا اشارہ تھا۔

13 باب اسْتِعْذَابِ الْمَاءِ (میٹھے پانی کی طلب و خواہش کرنا)

5611 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَكْثَرَ أَنْصَارِيٍّ بِالْمَدِينَةِ مَالًا مِنْ نَخْلٍ وَكَانَ أَحَبَّ مَالِهِ إِلَيْهِ بَيْرَحَاءَ وَكَانَتْ مُسْتَقْبِلَ الْمَسْجِدِ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْخُلُهَا وَيَشْرَبُ مِنْ مَاءٍ فِيهَا طَيِّبٍ قَالَ أَنَسُ فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ قَالَ أَبُو طَلْحَةَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ وَإِنَّ أَحَبَّ مَالِي إِلَيَّ بَيْرَحَاءَ وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ أَرْجُو بَرَّهَا وَذَخَرَهَا عِنْدَ اللَّهِ فَضَعُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ

أَرَاكَ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَخِ ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ أَوْ رَابِحٌ شَكَ عَبْدُ اللَّهِ وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِيِّ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَفِي بَنِي عَمِّهِ وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ وَيَحْيَى بْنُ يَحْيَى رَابِحٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۷۳) اطرافہ 1461، 2318، 2752، 2758، 2769، 4554، - 4555

اس کے جملہ: (و يشرب من ماء فيها طيب) سے غرض ترجمہ ہے حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں ترجمہ میں مذکور خاص یہ لفظ بھی ہے، اس میں ہے: (كان رسول الله ﷺ يُسْتَعْدَبُ لَهُ الْمَاءُ مِنْ بَيُوتِ السَّقِيَا) سقيا کی بابت تہیہ کہتے ہیں یہ ایک چشمہ کا نام تھا جو مدینہ سے دودن کی مسافت پر تھا ابو داؤد نے اس حدیث کی جید سند کے ساتھ تخریج کی اور ساتھ میں ان کا یہ قول بھی ذکر کیا، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ابو الہیثم بن تہیان کے قصہ میں مذکور ہے کہ آنجناب جب ان کے ہاں تشریف لائے اور ان کی بابت دریافت کیا تو ان کی زوجہ نے جواب میں کہا: (ذهب يُسْتَعْدَبُ لَنَا مِنَ الْمَاءِ) (یعنی ہمارے لئے میٹھا پانی لینے گئے ہیں) اسے مسلم نے نقل کیا و اقدی نے ابورافع کی بیوی سلمیٰ کی حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ جب نبی اکرم نے حضرت ابویوب انصاری کے ہاں نزول فرمایا تو وہ آپ کیلئے مالک بن نضر والد انس کے کنویں سے میٹھا پانی منگوایا کرتے تھے پھر حضرت انس، ہند اور حارث جو اسماء کے بیٹے تھے، پر ذمہ داری عائد کی گئی کہ وہ بیوت سقیا سے ازواج مطہرات کے گھروں میں پانی لائیں آپ کا غلام رباح کبھی بزر عرس اور کبھی بیوت سقیا سے آپ کیلئے پانی لاتا، ابن بطلال کہتے ہیں میٹھے پانی کی طلب زہد کے منافی نہیں اور نہ یہ مذموم ترثہ میں داخل ہے بخلاف پانی میں کستوری وغیرہ کوئی خوشبو ملا لینے کے، مالک نے اسے اسراف کی وجہ سے مکروہ جانا میٹھے پانی کی طلب اور اس کا شرب مباح ہے صالحین کا یہ فعل رہا ہے کھارا پانی پینے میں کوئی فضیلت کی بات نہیں، کہتے ہیں اس میں دلالت ہے کہ استطابت اطعمہ (یعنی لذیذ کھانوں کی طلب) جائز ہے اور یہ اہل خیر کا فعل ہے! ثابت ہے کہ آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) [المائدة: ۸۷] ان حضرات کے بارہ میں نازل ہوئی جنہوں نے عزم کیا تھا کہ لذیذ کھانوں سے احتراز برتیں گے، کہتے ہیں اگر یہ اللہ کے ارادہ و مشیت کے منافی ہوتا تو اس کے ذکر کے ساتھ امتنان نہ کرتا بلکہ انہیں حرام سمجھنے سے نہی دال ہے کہ وہ چاہتا ہے کہ اس کے بندے ان سے محفوظ ہوں تاکہ اس طرح اللہ کی نعمتوں کا شکر بجالائیں اگرچہ اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے سے ہم قاصر ہیں، ابن منیر کہتے ہیں جہاں تک یہ بات کہ استعذاب ماء زہد و ورع کے منافی نہیں تو یہ واضح ہے مگر لذیذ اطعمہ پر اس سے استدلال بعید ہے، ابن تین لکھتے ہیں یہ حدیث کسی باغ (وغیرہ) سے بغیر قیمت پانی پی لینے کے جواز پر اصل ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ماذون لہ کے وہاں داخل ہونے میں کوئی شک نہیں مگر دیگر کیلئے یہ بات کہنا محل نظر ہے۔

(رایح أو رابح) اول کا معنی یہ ہے کہ اس کا اجر اسے ملتا رہے گا کبھی منقطع نہ ہوگا ثانی کا معنی ہے: (کثیر الربح) (بہت نفع والا)۔ (قال اسماعیل الخ) یعنی ابن ابی اویس، ان کی روایت تفسیر آل عمران جبکہ یحییٰ بن یحییٰ کی الوکالۃ میں گزر چکی ہیں الوکالہ میں اس کی مفصل شرح ہوئی تھی۔

14 باب شَوْبِ اللَّبَنِ بِالْمَاءِ (لسی بنالینا)

ترجمہ میں شرب کا لفظ ذکر کیا تاکہ دودھ کو فروخت کرتے ہوئے اس میں پانی ملا لینے سے احتراز ہو جو غش ہے (ساری بڑی خرابیوں کی طرح یہ خرابی بھی پاکستانی معاشرہ میں بدرجہ اتم موجود ہے چراغ لے کر دھونڈھنے سے بھی گھروں میں دودھ سپلائی کرنے والا کوئی شخص ایسا نہ ملے گا جو دودھ میں پانی کی ملاوٹ نہ کرتا ہو اب تو لوگ ان سے ملتے جلتے ہیں کہ جناب پانی ڈالیں مگر ذرا صاف) کشمینی کے ہاں (شوب) ہے یہ بمعنی خلط ہے ابن منیر اس کی شرح میں کہتے ہیں اس کا مقصود یہ ہے کہ یہ خلیطین سے سابق الذکر نبی میں شامل نہیں، یہ سابق الذکر اس تو جیہہ کا مؤید ہے کہ ان خلیطین سے نبی مراد ہے جب دونوں میں سے ہر ایک مسکر کی جنس سے ہو، عرب جو گرم علاقوں کے ہاں تھے، دودھ دودھ کر اس میں اسلے پانی کی آمیزش کرتے تھے تاکہ اس کی حرارت کم ہو (یعنی اگر نوری طور پر پیتا چاہیں)۔

5612 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا وَأَتَى دَارَهُ فَحَلَبَتْ شَاةٌ فَشُبَّتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ الْبُئْرِ فَتَنَاوَلَ الْقَدَحَ فَشَرِبَ وَعَنْ يَسَارِهِ أَبُو بَكْرٍ وَعَنْ يَمِينِهِ أُعْرَابِيٌّ فَأَعْطَى الْأَعْرَابِيَّ فَضْلَهُ ثُمَّ قَالَ الْإِيْمَنَ فَلَا يُمَنَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳: ۵۵۲)۔ اطرافہ 2352، 2571، 5619

شیخ بخاری عبد اللہ بن عثمان ہیں (عبدان ان کا لقب تھا) جو ابن مبارک سے راوی ہیں، یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (و اتی دارہ) دار انس مراد ہے اور یہ جملہ حالیہ ہے یعنی انہوں نے آپ کو تب دیکھا جب آپ ان کے ہاں تشریف لائے، البہہ میں ابو طوالہ عن انس کے طریق سے یہ الفاظ گزرے: (أتانا رسول اللہ ﷺ فی دارنا هذه فاستسقى فحلبن شاة لنا) تو اس روایت میں تعین کی کہ حضرت انس نے دہا تھا۔ (و أبو بکر عن یسارہ) ابو طوالہ کی روایت میں حضرت عمر کے بارہ میں ہے کہ وہ آپ کے سامنے تھے الشرب میں شعیب عن زہری کے طریق سے گزرا کہ حضرت عمر نے کہا یہ ابو بکر ہیں، خطابی وغیرہ لکھتے ہیں زمانہ جاہلیت میں رؤساء اور ملوک کی عادت جاریہ یہ تھی کہ وہ شرب میں ایمن کی تقدیم کے قائل تھے حتیٰ کہ عمرو بن کلثوم اپنے قصیدہ میں کہتا ہے: (وَكَانَ الْكَأْسُ مَخْرَاجًا الْيَمِينَا) (عمرو مشہور جاہلی شاعر اور اپنے قبیلہ کا سردار تھا یہ شعر اس کے معلقہ کا ہے، پہلا مصرعہ ہے: حَبَسْتُ الْكَأْسَ عَنَّا أَمْ عَمْرُو) تو حضرت عمر ڈرے کہ اعرابی جو دائیں جانب بیٹھا تھا کو ابوبکر پر مقدم نہ کر دیں تو اس وجہ سے کہا کہ ان کے ہاں محتمل تھا کہ آپ حضرت ابوبکر کو ترجیح دیں اور اس طرح اب سنت یہ ہو کہ افضل کو ایمن پر فوقیت حاصل ہے مگر آپ نے اپنے فعل و قول کے ساتھ تمہین فرمائی کہ اس عادت کو سنت نے تبدیل نہیں کیا اور وہ مستمر ہے اور اس ضمن میں ایمن افضل پر مقدم ہے، اس سے افضل کا خطرتہ لازم نہیں یہ دراصل یمن کی بیار پر فضیلت کے سبب ہے (نہ کہ ایمن کی دیگر پر افضلیت)۔

(فأعطى الخ) البہہ میں گزرا کہ بعض نے گمان کیا کہ یہ خالد بن ولید تھے مگر یہ وہم ہے طبرانی کی عبد اللہ بن ابو جیبہ سے روایت میں ہے کہتے ہیں نبی اکرم ہمارے ہاں قباء کی مسجد میں آئے میں آیا اور آپ کی دائیں طرف بیٹھ گیا ابوبکر آپ کی بائیں جانب

تھے آپ نے پانی طلب کیا تو پی کر مجھے پکڑا دیا تو یہ بھی ایک دیگر واقعہ ہے کیونکہ زیرِ نظر واقعہ حضرت انس کے گھر میں پیش آیا تھا پھر اس انصاری کی بابت اعرابی کا لفظ استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ (ثم قال الأيمن فالأيمن) ابوطوالہ کی روایت میں : (الأيمنون فالأيمنون) ہے اس میں حذف ہے جس کی تقدیر: (مقدمون) یا (أحق) یا (يُقَدَّمُ الأيمنون) ہے، رولیت باب میں رفع بھی جائز ہے علی ما تقدم اور نصب بھی کہ (قَدِّمُوا) یا (أَغْطُوا) کو مقدر مانا جائے، البہ کی روایت میں تھا: (أَلَا فَيَمْنُوا) بعض نے الایمن کے تکرار سے استنباط کیا ہے کہ ترتیب یہ دینی چاہئے کہ دائیں پھر اس کا دائیں پھر۔۔۔۔۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اعرابی کے بعد حضرت عمر نے پیا پھر ابوبکر کی باری آئی لیکن بظاہر حضرت عمر نے ایثار سے کام لیتے ہوئے حضرت ابوبکر کو پینے دیا ہوگا

حدیث سے مذکورہ فوائد کے علاوہ یہ بھی ثابت ہوا کہ جو کسی مجلس علم وغیرہ میں آئے وہ کسی اپنے سے افضل واولیٰ کے سبب اپنی جگہ سے ہٹایا نہ جائے بلکہ ہر آنے والا بغیر کسی کو ڈسٹرب کئے جہاں جگہ ملے بیٹھ جائے البتہ اگر کسی نے ایثار سے کام لیتے ہوئے اپنی جگہ پیش کر دی تو ایسا کرنا جائز ہے، یہ بھی کہ جو کسی شئی کا حقدار ہے بڑا ہو یا چھوٹا اس کی اذن سے ہی اس کا حق کسی اور کو دیا جائے (اور اگر وہ انکار کرے جیسے اسی طرح کی ایک مجلس میں حضرت ابوبکر کیلئے اپنا حق چھوڑنے سے نبی پاک کے استیذان کے باوجود ابن عباس نے انکار کیا تھا، تو یہ بھی اس کا حق ہے) یہ بھی ثابت ہوا کہ ایک مجلس کے حاضرین اس مجلس میں اگر کوئی اکل و شرب کا سامان آئے تو وہ اس میں شرکاء ہیں اور یہ علی سبیل الفضل ہے نہ کہ علی سبیل لزوم کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ اس کا مطالبہ کرنا واجب نہیں، یہ بات ابن عبد البر نے کہی اس کا محل تب ہے اگر وہاں امام (یعنی حاکم) یا اس کا قائم مقام موجود نہ ہو، اگر وہ ہے تو اسے ہی حق تصرف ہوگا، بقیہ فوائد تین ابواب کے بعد آئیں گے۔

5613 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَهُ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ مَاءٌ بَاتَ هَذِهِ اللَّيْلَةَ فِي شَيْءٍ وَإِلَّا كَرَعْنَا قَالَ وَالرَّجُلُ يُحَوِّلُ الْمَاءَ فِي حَائِطِهِ قَالَ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدِي مَاءٌ بَائِتٌ فَانْطَلِقْ إِلَى الْعَرِيشِ قَالَ فَانْطَلِقْ بِهِمَا فَسَكَبَ فِي قَدَحٍ ثُمَّ حَلَبَ عَلَيْهِ مِنْ دَاجِنٍ لَهُ قَالَ فَشَرِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ شَرِبَ الرَّجُلُ الَّذِي جَاءَ مَعَهُ . طرفہ - 5621

ترجمہ: جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ایک انصاری کے پاس گئے اور آپ کے ساتھ ایک ساتھی (ابوبکرؓ) بھی تھے پس نبی پاک نے اس شخص سے فرمایا اگر رات کا پانی (باسی) تمہاری مشک میں ہو تو (برتن سے) پلاؤ ورنہ ہم (یہیں) اوکھ سے منہ لگا کر پی لیں گے (راوی) کہتے ہیں کہ یہ شخص اپنے باغ کو پانی دے رہا تھا (اس لیے نبی ﷺ نے یہ فرمایا) اس شخص نے عرض کی آپ جھونپڑی میں تشریف لے چلے میرے پاس رات کا پانی ہے وہ دونوں کو وہاں لے گیا اور ایک پیالہ میں پانی اور اپنی بکری کا دودھ اس میں دوہ کر لایا اور رسول اللہ نے پی لیا پھر جو آپ کے ساتھ آئے تھے انھوں نے بھی پیا۔

شیخ بخاری عبد اللہ بعضی ہیں ابو عامر سے مراد عقدی جبکہ سعید بن حارث، انصاری ہیں۔ (علی رجل من الأنصار)

مقدمہ میں ذکر کیا کہ یہ ابو یثیم بن تیہان تھے اب اس سے رجوع کرتا ہوں کیونکہ احمد نے اسحاق بن عیسیٰ عن فلیح سے باب کی پہلی حدیث میں ذکر کیا ہے کہ نبی اکرم انصاری ایک قوم کے ہاں ان کے ایک مریض کی عیادت کرنے آئے ابو الہیثم کا قصہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے، ابن مردویہ نے تفسیر التکاثر میں اس کے سب طرق جمع کئے تو ابن عباس، ابو عسیب اور ابو سعید سے ذکر کیا کسی طریق میں بھی عبادہ مذکور نہیں تو بظاہر وہ ایک دیگر قصہ ہے پھر میں اس کے مستند سے واقف ہوا یہ جسے واقدی نے یثیم بن نصر اسلمی کی حدیث میں ذکر کیا کہتے ہیں میں نبی اکرم کا خادم و دربان تھا میں برّ جاثم سے جو ابو یثیم بن تیہان کا کنواں تھا، آپ کیلئے پانی لایا کرتا تھا اس کا پانی نہایت پاکیزہ تھا گرمی کے ایک دن آپ حضرت ابوبکر کے ہمراہ ابو یثیم کے ہاں تشریف لائے اور فرمایا کیا ٹھنڈا پانی موجود ہے؟ وہ ایک ڈول لائے جس میں برف کی طرح ٹھنڈا پانی تھا اس میں اپنی بکری کا دودھ ملایا اور آپ کی خدمت اقدس میں پیش کیا پھر عرض کی یا رسول اللہ ہمارا یہ عریش (یعنی چھتہ) نہایت ٹھنڈا ہے آپ یہاں قیلولہ فرمائیں تو آپ مع حضرت ابوبکر کے اس میں داخل ہوئے ابو یثیم کئی انواع کی تازہ کھجوریں بھی لائے۔

(صاحبہ) یہ جناب ابوبکر تھے جیسا کہ واضح ہوا۔ (فقال له) اسماعیلی کی روایت میں اس سے قبل ہے: (وإلى جانب ماء فنى ركبى) رکی موجود پانی کے کنویں کو کہتے ہیں آگے ایک روایت میں آئے گا کہ آپ نے سلام کیا۔ (فنى شنة) یعنی پرانی مشک بقول داؤدی قدم کی وجہ سے جس کے بال زائل ہو چکے ہوں مہلب کہتے ہیں ماء بابت (یعنی رات کا رکھا پانی) طلب کرنے میں حکمت یہ تھی کہ وہ ٹھنڈا اور مصفی ہوگا جہاں تک دودھ غلط کر کے (یعنی لسی بنا کر) پیش کرنے کا تعلق ہے تو شاید یہ نہایت گرم دن تھا جیسے حضرت ابوبکر اور راعی کا قصہ تھا ابن حجر کے بقول دونوں قصے مختلف ہیں حضرت ابوبکر کا دودھ میں پانی ملانا اس وجہ سے تھا کہ نہایت گرمی تھی جبکہ اس قصہ میں اس انصاری صحابی نے نہ چاہا کہ صرف پانی ہی پیش کریں تو ضیافت کی خاطر آپ کے حسب طلب پانی حاضر کر کے آپ کو مرغوب ایک اور شئی یعنی دودھ بھی لا حاضر کیا۔

(وإلا کرعنا) کرع بغیر برتن اور کف کے منہ لگا کر پانی پینے کو کہتے ہیں ابن تین لکھتے ہیں ابو عبد الملک نے بیان کیا کہ کراع دونوں ہاتھوں سے پانی پینے کو کہتے ہیں مگر اہل لغت کی رائے اس کے برخلاف ہے، بقول ابن حجر اس کا رد ابن ماجہ کی ابن عمر سے نقل کردہ روایت کے ان الفاظ سے ہوتا ہے: (مررنا علی برکة فجعلنا نکرع فیہا فقال رسول اللہ ﷺ لا تکرعوا و لكن اغسلوا أیدیکم ثم اشربوا بها) (یعنی ہمارا گزر ایک تالاب سے ہوا تو ہم نے منہ لگا کر پینا شروع کیا تو آپ نے فرمایا ایسا نہ کرو بلکہ ہاتھ دھو لو پھر ان کے ساتھ پیو) لیکن اس کی سند میں ضعف ہے اگر محفوظ ہے تو یہ بھی تنزیہی ہے اور فعل بیان جواز کیلئے ہے یا قصہ جابر نبی سے قبل کا ہے یا نبی غیر حالت ضرورت کی ہے اور یہ اس ضرورت کے تحت کہ اگر پانی ٹھنڈا نہیں ہے تو منہ لگا کر پیا جاسکتا ہے ضرورت عطش کے مد نظر تاکہ بار بار منہ لگانے سے نفس کراہت محسوس نہ کرے کبھی سیرابی کی غرض اس طرح پوری نہیں ہو سکتی، یہ آخری توجیہ ابن بطلال نے ذکر کی، شرب بالغم کو کرع اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ بہائم کا فعل ہے کہ وہ منہ لگا کر پیتے ہیں اور غالب صورت حال یہ ہے کہ وہ یہ کرتے ہوئے اپنے اکارع (یعنی پائے) پانی میں داخل کر دیتے ہیں (اسی سے اس فعل پر یہ لفظ بولا گیا) ابن ماجہ کے ہاں ایک دیگر طریق کے ساتھ ابن عمر سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (نہانا رسول اللہ ﷺ أن نشرب علی بطوننا

(یعنی پیٹ کے بل پینے سے منع کیا) یہی کرع ہے مگر اس کی سند بھی ضعیف ہے، یہ اگر ثابت ہے تو محتمل ہے کہ یہ نہی صرف اسی صورت کے ساتھ خاص ہے کہ شارب پیٹ کے بل لینا ہوا ہو اور حضرت جابر کی حدیث کو بلند جگہ سے منہ کے ساتھ پانی پینے پر محمول کیا جائے گا جہاں لینے کی ضرورت نہ پڑے احمد کی روایت میں یہ بھی ہے: (وَالْإِسْرَافُ) یعنی (شربنا جُرْعَةً جُرْعَةً) (یعنی گھونٹ گھونٹ پینا) یہ اس احتمال مذکور کیلئے معکّر ہو سکتا ہے۔

(إلى العريش) لکڑی اور عثمّام (یعنی بانسوں وغیرہ) سے بنا خیمہ سا (مھتہ) کبھی کبھور کی چھال سے قبہ کی مانند یا لکڑیوں سے بنا کر اس پر چھت سی بنائی جاتی ہے۔ (فسکب فی قدح) روایت احمد میں ہے: (فسکب ماء فی قدح)۔ (من داحن له) احمد اور ابن ماجہ کی روایتوں میں ہے کہ بکری کو دوہا۔ (ثم شرب الرجل) احمد کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے نوش فرمایا پھر اپنے صاحب کو پایا بظاہر آپ کے ساتھی آپ کا بچا ہوا نوش کیا لیکن احمد کی اور ابن ماجہ کی روایتوں میں ہے: (ثم سقاہ ثم صنع لصاحبه مثل ذلك) یعنی صاحب کیلئے بھی نبی اکرم کی طرح تیار کیا (یعنی الگ سے) یہی ظاہر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مثلیت کا تعلق مطلقاً شرب سے ہو، مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ گرم دن میں ٹھنڈا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں (ٹھنڈے دن میں بھی حرج نہیں) اور یہ اللہ تعالیٰ کے جملہ انعامات میں سے ہے، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا کہ روز قیامت بندے سے سب سے پہلے اس چیز کا حساب ہوگا کہ کہا جائے گا کیا میں نے تیرے جسم کو صحت عطا نہیں کی تھی اور تجھے ٹھنڈے پانی سے سیراب نہیں کیا تھا؟ اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

15 باب شَرَابِ الْحُلُوءِ وَالْعَسَلِ (کسی بھی میٹھی شئی اور شہد کا شربت)

وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لَا يَجِلُّ شَرْبُ بَوْلِ النَّاسِ لِشِدَّةِ تَنْزِيلٍ لِأَنَّهُ رَحِمَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ) وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ فِي السُّكَّرِ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

(زہری کہتے ہیں کسی بھی سخت صورتحال میں لوگوں کا پیشاب پینا جائز نہیں کیونکہ یہ پلید ہے اللہ تعالیٰ کہتا ہے: تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں، ابن مسعود نے نشہ آور اشیاء کی بابت کہا اللہ نے حرام چیزوں میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی)۔

مستملی کے نسخہ میں حلواء مد جبکہ دیگر کے ہاں قصر کے ساتھ ہے دونوں لغت ہیں خطابی کہتے ہیں: (ہی ما یُعَدُّ مِنَ العسل و نحوه) (یعنی جو شہد وغیرہ سے تیار کی جائے) ابن تین نے داودی سے نقل کیا: (ہی النقیع الحلو) (یعنی میٹھا شربت) اسی پر بخاری کا ترجمہ میں ذکر کردہ لفظ: (شراب) دال ہے بقول ابن حجر انہوں نے یہی کہا مگر یہ اس کی ایک نوع ہے خطابی نے جو کہا وہ مقتضائے عرف ہے بقول ابن بطال حلوی ہر میٹھی چیز کو کہتے ہیں بقول ابن حبربات تو ٹھیک کہی مگر عرف مستقر ہوا اس امر پر کہ وہ انواع حلو جو پئے نہیں جاتے (بلکہ تناول کئے جاتے ہیں) انہیں حلوی اور جو پئے جاتے ہیں انہیں نقیع وغیرہ کہتے ہیں تو حلوی کے لفظ کا مشروبات کے ساتھ اختصاص لازم نہیں۔

(و قال الزهري الخ) اسے عبدالرزاق نے معمر بن زہری سے موصول کیا ابن تین نے یہ توجیہ کی کہ نبی اکرم نے بول کو

رجس کہا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَيَحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) [الأعراف: ۱۵۷] اور رجس جملہ خبائث سے ہے اسی لئے ابن بطال نے کہا فقہاء زہری کے قول کے برخلاف رائے رکھتے ہیں، زہری کے استدلال کا رد یہ امر کرتا ہے کہ حالت اضطراری میں مردار کھانا جائز ہے اور وہ بھی رجس ہے اور حال بول کا اشد یہ ہے کہ وہ نجاست و تحریم میں مردار، خون اور لحم خنزیر کی مثل ہے اور اضطراری حالت میں ان کے تناول کر لینے کے جواز میں اختلاف نہیں، بعض علماء نے زہری کی طرف سے جواب میں یہ احتمال ذکر کیا کہ انکی رائے تھی کہ قیاس کا رخصتوں میں دخل نہیں اور رخصت فقط مردار میں دی گئی ہے نہ کہ پیشاب میں، ابن حجر کے بقول یہ زہری کے مذہب سے بعید نہیں، بیہقی نے شعب الایمان میں ابن افی زہری سے نقل کیا کہ زہری سفر میں یوم عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے، کہا گیا آپ رمضان میں تو حالت سفر میں افطار کرتے ہیں؟ تو کہا اللہ تعالیٰ نے رمضان کے روزوں کی بابت کہا ہے: (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) [البقرة: ۱۸۳] اور یہ بات عاشوراء کیلئے نہیں کہی (گویا ثابت ہوا کہ زہری رخصتوں میں قیاس کرنے کے قائل نہ تھے) ابن تین کہتے ہیں کہا جاسکتا ہے کہ مردار کی رخصت تو سد رق کیلئے ہے مگر پیشاب پیاس کو دور نہیں کرتا، اگر یہ بات صحیح ہے تو زہری کا کہنا درست ہے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں بقول ابن حجر اس کی نظیر اگلے اثر میں آتی ہے۔

(وقال ابن مسعود الخ) ابن تین کہتے ہیں سکر میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا یہ شراب ہے بعض نے کہا وہ جس کا شراب جائز ہے جیسے نفعی تمر، مشد ہونے سے قبل اور سکر کی طرح، بعض نے کہا یہ عید تمر ہے جب مشد ہو، بقول ابن حجر تفسیر سورہ النحل میں اکثر اہل علم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر میں گزرا: (تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سُكْرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا) [النحل: ۶۷] کہ (سکر) وہ جو حرام کیا گیا اور رزق حسن جو اشیاء حلال کی گئیں، طبری نے ابوزین جو یکے از کبار تابعین ہیں، سے نقل کیا کہ یہ آیت تحریم خمر سے قبل نازل ہوئی تھی فحی سے بھی یہی نقل کیا حسن بصری سے بھی اس کا ہم معنی منقول ہے پھر شعبی سے نقل کیا کہ سکر نفعی زیب ہے مشد ہونے سے قبل اور خلل ہے، طبری نے یہی قول اختیار کیا اور اس کی حمایت کی کیونکہ اس سے دعوائے نسخ لازم نہیں آتا اور امتنان مستمر ہے جس کو آیت متضمن ہے، ظاہری معنی پر بخلاف اول قول کے کہ وہ نسخ مستلزم ہے اور اصل اس کا عدم ہے بقول ابن حجر یہ آیت میں محتمل ہے لیکن وہ اس اثر میں مسکر پر محمول ہے، نسائی نے صحیح اسانید کے ساتھ فحی، شعبی اور سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ سکر سے مراد خمر ہے تطبیق یہ ممکن ہے کہ سکر لغت عجم میں شراب اور لغت عرب میں نفعی غیر مشد ہے اس کی تائید طبری کی قیادہ سے منقول اس قول سے ملتی ہے کہ سکر خمر و اعاجم ہیں اس پر ابن مسعود کا یہ قول منطبق ہوتا ہے! ابن تین نے ابن قتار سے نقل کیا کہ ابن مسعود سے کسی حرام شے کو بغرض علاج استعمال کرنے کی بابت سوال ہوا تو یہ جواب دیا تھا اور مراد بخاری سے اللہ ہی خوب واقف ہے! ابن حجر کہتے ہیں یہ اثر مذکور فوائد علی بن حرب طائی میں ابن عیینہ عن منصور عن ابی وائل سے مروی ہے، کہتے ہیں ہمارا ایک شخص عثیم بن عداء نامی بیمار پڑ گیا پیٹ کی کوئی تکلیف لاحق ہوئی جسے صفر کہتے ہیں تو دوا کے بطور سکر تجویز کیا گیا اس نے کسی کو ابن مسعود سے پوچھنے بھیجا تو یہی ذکر کیا اسے ابن ابوشیبہ نے جریر عن منصور سے نقل کیا اور اس کی سند صحیحین کی شرط پر ہے، احمد نے اسے کتاب الاشریہ اور طبرانی نے کبیر میں ابوداؤد سے نحوه نقل کیا ہے، نسائی داؤد بن نصیر طائی میں بھی بسند صحیح مسروق سے مروی ہے کہ ابن مسعود نے کہا اپنی ادلاؤ کو خمر نہ پلاؤ وہ فطرت پر پیدا کئے گئے ہیں اور اللہ نے محرمات میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ان سے روایت کیا، اس سے تفسیر سکر

میں ہمارے اولاد کہے قول کی تائید ملتی ہے، ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں اسی طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہم نے حضرت عبداللہ سے مجدرین (چچک زدہ) یا محصین (یعنی خسرہ زدہ) کی بابت پوچھا جن کیلئے سکر تجویز کیا گیا تھا تو یہی ذکر کیا، ابن مسعود کے اس جواب کا شاہد بھی موجود ہے جسے ابویعلیٰ نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ام سلمہ سے روایت کیا کہتی ہیں میری ایک بیٹی بیمار پڑی میں نے اس کے لیے کوز (مٹی کی انگیٹھی) میں نمید تیار کی نبی اکرم آئے اور نمید اہل رہی تھی پوچھا یہ کیا ہے؟ میں نے بتلایا تو فرمایا اللہ نے محرمات میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی، پھر ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ ابن مسعود کا قول حق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام کیا اور اس میں ضرورت (یعنی کسی حالتِ اضطراری) کا بھی ذکر نہیں کیا جبکہ مردار وغیرہ کو مباح کرتے ہوئے حالتِ اضطراری کا ذکر کیا، کہتے ہیں داؤدی سمجھے ہیں کہ ابن مسعود نے شراب کا ذکر حالتِ اضطراری کے ضمن میں کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں انہوں نے تدائی کے ضمن میں کیا اور اس سے منع کیا کیونکہ انسان ان کے ساتھ علاج میں کشادگی تو پاتا ہے مگر ان سے نفع یقینی نہیں، بخلاف سدرِ رقی کھانے کے، نووی نے بھی یہی کہا لقمہ اتارنے کیلئے شراب کا گھونٹ بھر لینے اور اس کے ساتھ علاج کرنے کے مابین فرق کرتے ہوئے، تو تدائی جائز نہیں کیونکہ اساعتِ لقمہ تو اس کے ساتھ متحقق ہے جبکہ شفاء متحقق نہیں، طحاوی نے شافعی سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ بھوک یا پیاس ختم کرنے کیلئے شراب پینا جائز نہیں کیونکہ اس سے بھوک اور پیاس کا ازالہ نہیں ہوتا بلکہ اور زیادہ محسوس ہوتی ہے اور پھر عقل بھی زائل ہو جاتی ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ بھوک و پیاس مٹاتی ہے یا نہیں؟ یہ تو سوال ہی نہیں کیا گیا تھا (سوال تو اسکے بغرض علاج استعمال کی بابت تھا) جہاں تک عقل زائل کرنے والی بات ہے تو یہ بھی محلِ بحث نہیں بلکہ یہ سدرِ رقی کا معاملہ ہے اور اس سے عقل زائل ہونے کا اندیشہ نہیں، بقول ابن حجر بظاہر شافعی کی مراد یہ باور کرنا ہے کہ اگر تھوڑی مقدار میں یہ تناول کی جائے تو اس سے بھوک یا پیاس کا ازالہ نہ ہوگا اور اگر زیادہ مقدار میں استعمال کی تو اس سے عقل زائل ہو جائے گی اور ایسی صفت کی حامل شئی کے ساتھ علاج مناسب نہیں کیونکہ ممکن ہے ایک بیماری کا علاج کرتے کرتے اس سے اشد مرض میں مبتلا ہو جائے! بہر حال شراب کے ساتھ علاج اور پیاس بجھانے کا مسئلہ (یعنی حالتِ اضطراری میں) مختلف فیہ ہے مالک کہتے ہیں نہ پئے (یعنی اسکا کوئی فائدہ نہیں) کیونکہ پیاس اور زیادہ بھڑکے گی شافیہ کے ہاں بھی یہی اصح ہے لیکن تعلیل مقتضی ہے کہ منع کرنا مقصود ہے اس شراب سے جو ایسی شئی سے تیار کی گئی ہو جس کی طبع گرم ہے جیسے انگور اور زہیب، جو بارشئی مثلاً جو سے تیار شدہ ہو اس میں نہیں،

جہاں تک علاج کے لئے استعمال کا تعلق ہے تو بعض نے کہا جو منافع قبل از تحریم اس میں تھے وہ تحریم کے بعد اس سے سلب کر لئے گئے بدلیل سابق الذکر حدیث کے پھر اس کی حرمت قطعی ہے جبکہ اس کا دواء ہونا مشکوک ہے بلکہ حدیث کے اطلاق سے تو راجح ہوتا ہے کہ یہ دواء نہیں پھر اختلاف اس کی اس مقدار کی بابت ہے جس سے نشہ نہیں ہوتا، اتنی مقدار کہ نشہ ہو جائے، کا علاج کے لئے استعمال کا عدم جواز متفق علیہ ہے ماسوا ایک صورت کے کہ جسے وقتی طور پر غافل کرنا مقصود ہوتا کہ اکلہ (وہ مرض جو عضو سزا دے) زدہ عضو کاٹ دیا جائے، اللہ اس سے بچائے، رافعی نے مطلقاً اس کے ساتھ تدائی میں اختلاف پر تخریج کی ہے نووی نے یہاں جواز کو صحیح قرار دیا اور لکھا کہ چاہئے کہ اس کا محل تب ہو اگر باقی اعضاء کی سلامتی کا یا جان بچانے کا یہی راستہ بچا ہو، تدائی کے جواز کے قائلین نے اس ثانی کی تصریح کی ہے حنفیہ نے مطلقاً اس کا جواز قرار دیا کیونکہ ضرورت (یعنی حالتِ اضطراری) تو مردار کو بھی مباح کر دیتی ہے

حالانکہ ممکن نہیں کہ یہ ایسی حالت کی طرف منقلب ہو جس میں حلال ہو جائے جب کہ شراب کو تو خلل میں بدلا جاسکتا ہے جس سے وہ حلال ہو جائے گی تو یہ مردار کی نسبت اولیٰ ہے (کہ ضرورت کے تحت اس کے ساتھ علاج کر لیا جائے یا بھوک و پیاس کے ازالہ کے لئے حالت اضطراری میں استعمال کر لی جائے) بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر ایسی ضرورت لاحق ہوئی کہ اسے ظن غالب ہے کہ اس کے استعمال سے اس سے نجات پائے گا تو اس کا استعمال جائز ہے مثلاً بالفرض اگر لقمہ حلق میں پھنس جائے، اس صورت میں اصح اس کا جواز ہے کہ یہ محض تدوی سے نہیں، وَاخِرَ الطَّبْ فِي تَدَاوِي الْخَمْرِ سے نبی پر دال روایات ذکر ہوں گی جس سے مذہب صحیح کی تائید ملتی ہے۔

5614 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ غَائِثَةَ

قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ الْحَلَوَاءُ وَالْعَسَلُ

(اسی کا سابقہ نمبر) . أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5682، 6691، 6972

ابن تین کہتے ہیں ترجمہ ایک شئی کا قائم کیا پھر اس کے عکس لائے اور عکس کے ساتھ ہی اشیاء متین ہوتی ہیں: (و بِضِدِّهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ) پھر مطابق ترجمہ نص کی طرف عود کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ قول زہری کے ذکر کے ساتھ اس آیت کے طرف اشارہ مقصود ہو: (أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ) (المائدة: ۵) کیونکہ حلواء اور شہد بھی طيبات میں سے ہیں تو یہ حلال ہے اور ابن مسعود کے قول کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ ہو: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) (النحل: ۶۹) تو اس کے ساتھ اتھان اس کی حلت پر دال ہے تو اللہ نے حرام شئی میں شفاء نہیں رکھی، ابن منیر لکھتے ہیں اپنے قول: (شراب الحلواء) کے ساتھ اس امر پہ توجہ دلائی کہ یہ وہ معبود حلوٰی نہیں جسے دورِ حاضر کے خوش حال لوگوں نے اختیار کیا ہے یہ تو ایک میٹھا مشروب تھا شہد میں پانی وغیرہ ملا کر، یہ بھی محتمل ہے کہ حلوی کا اطلاق معقود، ماکول یا مشروب سے اعم پر ہو جیسے شہد اگر جامد ہے تو کھایا بھی جاتا ہے اور اگر سیال ہے تو مشروب کے بطور استعمال کیا جاتا ہے کبھی اس میں پانی خلط کر کے مشروب تیار کیا جاتا ہے، کتاب الطلاق میں حضرت حفصہ کے قصہ میں گزرا کہ کسی خاتون نے انہیں شہد کا ڈبہ ہدیہ کیا تھا تو نبی پاک نے اس میں سے پیا، نووی کہتے ہیں اس حدیث میں حلوی سے مراد ہر میٹھی چیز ہے اور اس کے بعد شہد کا ذکر اس کے شرف و مزیت پر تنبیہ کی غرض سے ہے، یہ خاص بعد العام کی قبیل سے ہے اس میں لڈائڈ ماکولات و مشروبات کے استعمال کا جواز ملا اور یہ زہد و مراقبہ کے منافی نہیں، بیہقی نے شعب الایمان میں ابوسلیمان دارانی سے نقل کیا کہ قول عائشہ: (كان يعجبه الحلوى) اس کے لئے کثرت تشبیہ کے معنی میں نہیں کہ آپ اسکے نہایت مشتاق تھے اور انہیں تیار کرانے اور پکوانے کا خصوصی اہتمام کرتے رہتے تھے جیسے اہل ترفہ و شرہ کی عادت ہے بلکہ مفہوم یہ کہ اگر اس قسم کی کوئی چیز آپ کے سامنے پیش کی جاتی تو آپ شوق سے تناول یا نوش فرماتے تھے جس سے علم ہوتا کہ اس کا ذائقہ آپ کو اچھا لگا ہے! اس میں اخلاط شتی (یعنی کئی چیزوں کے اختلاط) سے حلاوت اور اطعمہ تیار کر لینے کا جواز بھی ملا۔

16 - باب الشُّرْبِ قَائِمًا (کھڑے ہو کر پینا)

ابن بطلال لکھتے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ ان کے نزدیک کھڑے ہو کر پینے کی کراہت بارے جو احادیث

ذکر کی جاتی ہیں وہ صحیح نہیں، یہی کہا گیا یہ عمدہ بات نہیں بلکہ ان کی صنعت سے ظاہر یہ ہوتا ہے (اس امر کا اثبات کر رہے ہیں) کہ جب احادیث باہم متعارض ہوں تو حکم ثابت نہیں ہوتا۔

5615 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنِ النَّزَالِ قَالَ أَتَى عَلِيًّا عَلَى بَابِ الرَّحْبَةِ فَشَرِبَ قَائِمًا فَقَالَ إِنَّ نَاسًا يَكْرَهُ أَحَدَهُمْ أَنْ يَشْرَبَ وَهُوَ قَائِمٌ وَإِنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَعَلَّ كَمَا رَأَيْتُمُونِي فَعَلْتُ . طرفہ - 5616

ترجمہ: علیؑ سے روایت ہے کہ وہ (کوفہ کی مسجد میں اس کے) چپوترے کے دروازے پر آئے اور کھڑے کھڑے پیہ پھر کہا کہ بے شک کچھ لوگ اس طرح کھڑے ہو کر پانی پینے کو مکروہ سمجھتے ہیں حالانکہ میں نے خود نبی پاک کو اسی طرح پیتے ہوئے دیکھا ہے جس طرح تم نے مجھے پیتے ہوئے دیکھا۔

(عن النزال) فضائل قرآن وغیرہ میں ابن مسعود سے ان کی روایت گزری ہے بخاری میں ان سے دو ہی روایتیں ہیں، اس حدیث کو مسعر نے بھی عبد الملک بن میسرہ سے مختصراً اور شعبہ نے ان سے مطولاً روایت کیا ہے اعمش بھی طولی سیاق کے نقل کرنے میں ان کے موافق ہیں مسعر، ان کے شیخ اور ان کے شیخ ہلالی اور کوئی ہیں ابو نعیم بھی کوئی تھے جب کہ حضرت علی کے بھی آخری چند سال کوفہ میں گزرے اس طرح سند کے سب رواۃ کوئی ہیں۔

(علی باب الرحبة) رحبہ کھلی جگہ کو کہتے ہیں جو ہری کہتے ہیں اس سے (أرض رحبة) حائے ساکن کے ساتھ ہے ای (متسعة)، رحبۃ المسجد حائے متحرک کے ساتھ، یعنی اس کا صحن ابن تین لکھتے ہیں اس پر حدیث میں سکون کے ساتھ پڑھا جائے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ کوفہ کے لئے بمنزلہ رحبہ مسجد ہو تب تحریک کے ساتھ پڑھنا ہوگا، یہی صحیح ہے، کہتے ہیں (حوائج) حاجۃ کی غیر قیاسی جمع ہے اصمعی نے اسے مولد قرار دیا، جمع حاجات اور حاج ہے ابن ولاد کے بقول جو جاء حاجت اور اس کی جمع حوائج تشدید کے ساتھ ہے، تخفیف بھی جائز ہے! کہتے ہیں شاید حوائج حوائج سے مقلوب ہے جیسے سوانع سوائی سے ہے، ابو عبیدہ ہر دی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ اصل حائجة ہے لہذا اس کی جمع حوائج صحیح ہے۔ (ثم أتى بماء) اسماعیلی کے ہاں عمرو بن مرزوق عن شعبہ کی روایت میں ہے: (فدعا بوضوء) ترمذی کی اعمش عن عبد الملک بن میسرہ سے روایت میں ہے: (ثم أتى على بكور بن ماء) نسائی اور طبالی کے ہاں بھی یہی ہے۔

(فشرب الخ) یہاں یہی ہے بہر کی روایت میں ہے: (فأخذ منه كفا فمسح وجهه وذراعيه ورأسه ورجليه) طبالی کے ہاں بھی اسی طرح اسماعیلی کی ابن مرزوق کی روایت میں بھی یہی ہے، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اصل میں: (وذكر علي رأسه ورجليه) ہے اور آدم نے سیاق میں توقف کیا تو اس عبارت کے ساتھ تعبیر کیا: (وذكر رأسه ورجليه) اعمش کی روایت میں ہے: (فغسل يديه ومضمض واستنشق ومسح بوجهه وذراعيه ورأسه) اسماعیلی کی علی بن جعد عن شعبہ سے روایت میں ہے: (فمسح بوجهه ورأسه ورجليه) ابو ولید عن شعبہ کی روایت میں ذکر غسل وتبلیغ فی الجمع ہے (یعنی ان مذکور اعضاء کو تین دفعہ دھونے کا ذکر) یہ شاذ اور اکثر اصحاب شعبہ کی روایت کے مخالف ہے بظاہر یہ ان سے راوی احمد بن

ابراہیم واسطی جو اس میں اسماعیلی کے شیخ ہیں، کا وہم ہے دارقطنی نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے، جو صفت انہوں نے ذکر کی یہ وضوء کا مل کے اسباغ کی ہے جب کہ آخر حدیث حضرت علی کا قول مذکور ہے کہ یہ ایسے شخص کا وضوء ہے جس کا وضوء نہیں ٹوٹا (گویا عدم اسباغ وضوء پر یہ دال ہے)۔

(ثم قام الخ) یہی سب روایات میں محفوظ ہے، یہاں جو مذکور ہے کہ ایک مرتبہ وضوء سے قبل پانی پیا اور ایک دفعہ اس کے بعد تو یہ سوائے روایت آدم کے کہیں نہیں دیکھا۔ (ثم قال الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے گویا معنی یہ ہے کہ کچھ لوگ مکروہ سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کھڑے ہو کر پئے، نسخہ کشمینی میں (قیاما) ہے، یہ واضح ہے طیلسی کی روایت میں بھی ہے: (أن يشربوا قیاما)۔

(صنع كما صنعت) یعنی کھڑے ہو کر پانی پینا، اسماعیلی کی روایت میں اس کی تصریح ہے اس کے الفاظ ہیں: (شرب فضلة وضوءه قائما كما شربت) احمد کے ہاں اور دو دیگر طرق سے بھی مذکور ہے کہ حضرت علی نے کھڑے ہوئے پانی پیا جب دیکھا کہ لوگوں نے اس کا برا منایا ہے تو کہا میں نے نبی اکرم کو کھڑے ہوئے بھی پیتے دیکھا ہے اور بیٹھ کر بھی، نسائی اور اسماعیلی کے ہاں شعبہ سے متعدد طرق کے ساتھ روایت کے آخر میں یہ زیادت بھی ہے: (وهذا وضوء من لم یُخِذْ) یہ شرط صحیح پر ہے ترمذی کے ہاں اعمش سے روایت میں بھی یہ ہے، اس حدیث سے کھڑے شخص کے لئے جواز شرب پر استدلال کیا گیا ہے، یہ اس بارے میں کی صریح احادیث کے معارض ہے مثلاً مسلم کے ہاں حضرت انس سے روایت میں ہے: (إن النبی ﷺ زجر عن الشرب قائما) انہی کی ابوسعید سے روایت میں اس کا مثل ہے اور اس میں (نہی) کا لفظ ہے ترمذی کے ہاں بھی حضرت جارد سے اور اسے انہوں نے حسن قرار دیا، اس کا مثل ہے، مسلم کی ابو غطفان عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (لا يشربن أحدکم قائما فَمَنْ نَسِيَ فَلْيَسْتَقْبِلْ) (یعنی کسی نے اگر بھولے سے کھڑے ہو کر پی لیا تو وہ قی کرے) اسے احمد نے بھی تخریج کیا ابن حبان نے بھی ابوصالح عن ابی ہریرہ سے روایت کی صحت کا حکم لگایا، اس کے الفاظ ہیں: (لو يعلم الذی يشرب وهو قائم لاستقواء) احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ آپ نے ایک شخص کو کھڑے ہوئے پانی پیتے دیکھا تو فرمایا: (قف) (قی کر دو) اس نے کہا: (لحمہ؟) فرمایا پسند کرو گے کہ تمہارے ساتھ بلی بھی پی رہی ہو؟ کہا نہیں، فرمایا تمہارے اس نے پیا ہے جو اس سے اثر ہے یعنی شیطان! یہی شعبہ عن ابی زیاد طحان کی حسن بن علی عنہ کی روایت میں ہے ابو زیاد کا نام معلوم نہیں۔ یحییٰ بن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے مسلم نے قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے کھڑے ہو کر پینے سے منع فرمایا قتادہ کہتے ہیں ہم نے انس سے کہا کھانے کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ کہا یہ اثر واجب ہے، کہا گیا ہے اکل کو انہوں نے اس لئے اثر قرار دیا کہ پینے کی نسبت اس میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے تو یہ احادیث ہیں جو اس بارے میں منع کے ضمن میں ہیں، مازری کہتے ہیں لوگوں کے ہاں اس بارے اختلاف ہے جمہور کی رائے میں اس کا جواز جبکہ ایک قوم نے مکروہ قرار دیا ہمارے بعض شیوخ کا کہنا ہے شاید نبی کا پس منظر یہ ہے کہ پانی آنے پر پہلے سے کھڑے ایک شخص نے استبداد کرتے ہوئے اس کے شرب میں مبادرت کی اور اس قاعدہ سے پہلو تہی کی کہ قوم کے ساتھی کو سب سے آخر میں پینا چاہئے پھر یہ بھی کہ حدیث ابو ہریرہ میں جو قی کا حکم ہے یہ بالاتفاق وجوبی نہیں، کہتے ہیں بعض شیوخ کا کہنا ہے اظہر یہ ہے کہ یہ حضرت ابو ہریرہ پر موقوف ہے کہتے ہیں حدیث ابو ہریرہ اکل کو بھی متضمن ہے حالانکہ کھڑے ہونے کی حالت میں جواز اکل میں کوئی

اختلاف نہیں، کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ حالت قیام میں جواز کی جو احادیث ہیں وہ جواز پر دلالت کناں جبکہ نبی کی احادیث استحب پر محمول اور اولی و اکمل پر رغبت دلاتی ہیں، یا حالت قیام میں شرب ضار ہے تو اس وجہ سے انکار فرمایا اور خود آپ نے اس لئے ایسا کیا کہ آپ اس ضرر سے مامون تھے! کہتے ہیں اس ثانی پر آپ کا قول: (فمن نسى فليستقى) محمول کیا جائے گا کہ ایسا کرنا محرک غلط (یعنی خون، بلغم، سودا اور صفرا) ہے جس کا علاج قی ہے، نخی کا قول اس کا مؤید ہے کہ پیٹ کی ایک مرض کے سبب اس سے منع کیا تھا اھ ملخصاً عیاض کہتے ہیں مالک اور بخاری نے نبی کی احادیث تخریج نہیں کیں جبکہ مسلم نے قتادہ عن انس اور ابوعبسی عن ابی سعید سے انہیں تخریج کیا، یہ معنعن ہے شعبہ قتادہ کی ان احادیث سے احتراز کرتے تھے جن میں تصریح بالتحذیر نہ ہوتی، ابوعبسی غیر مشہور ہیں اور اس میں قتادہ کا اضطراب اسے معلول ثابت کرتا ہے پھر اس میں دیگر احادیث کی مخالفت بھی ہے! جہاں تک حدیث ابو ہریرہ ہے تو اس کی سند میں عمر بن حمزہ ہیں اور ان سے یہ اخذ نہیں کی جاسکتی کیونکہ غیر کی روایت ان کی روایت کے مخالف ہے صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے،

نودی کی اس بارے بحث کا ملخص یہ ہے کہ ان احادیث کا معنی بعض علماء پر مشکل ہوا حتیٰ کہ ان کی بابت اقوال باطلہ کا اصدار کیا حتیٰ کہ بعض کو ضعیف قرار دینے کی جسارت کر ڈالی، غلطیوں کی اشاعت نہیں کرنا چاہئے بلکہ صواب کو ہی ذکر کرنا چاہئے، ان احادیث میں کوئی اشکال نہیں اور نہ ان میں ضعف ہے بلکہ درست یہ ہے کہ ان میں مذکور نبی تنزیہی ہے اور آپ کا کھڑے ہوئے پانی پینا بیان جواز کیلئے تھا بعض کا دعوائے نسخ وغیرہ غلط ہے نسخ کی بات تبھی کی جاتی ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو اور تاریخ بھی معلوم ہو (کہ پہلے کون سی بات کہی اور بعد میں کون سی) آنجناب کا بیان جواز کیلئے کوئی کام کرنا آپ کے حق میں وہ مکروہ نہیں ہونا اصلاً آپ ایک یا متعدد مرتبہ بیان جواز کیلئے کوئی فعل انجام دیتے تھے جبکہ افضل پر مواظبت فرماتے، امر بالاستقاء استحب پر محمول ہے تو اس حدیث صریح و صحیح کی وجہ سے جس نے کھڑے ہوئے پانی پیا اس کے لئے مستحب ہے قی کر دے، کسی امر کا جب وجوب پر محمول کرنا مستحذر ہو تو اسے استحباً قرار دیا جاتا ہے جہاں تک عیاض کا یہ قول کہ اہل علم کے ہاں اس بارے کوئی اختلاف نہیں کہ کھڑے ہو کر پینے والے پر قی کرنا واجب نہیں اس کا اشارہ اس حدیث کی تضعیف کی طرف تھا تو ان کا یہ اشارہ ناقابل التفات ہے، اہل علم کا قی کرنے کو واجب قرار نہ دینا اس کے استحب کیلئے مانع نہیں جس نے منع استحب پر اجماع کا دعویٰ کیا وہ مجازف (یعنی بے تکی باتیں کرنے والا) ہے سنت صحیحہ کو تو ہمت، دعاوی اور ترہات (باطل باتوں) کے ساتھ کیونکر ترک کیا جاسکتا ہے؟ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ عیاض نے تو اصلاً استحب سے تعرض ہی نہیں کیا بلکہ اتفاق مذکور کی بات تو مازری نے کی ہے جہاں تک عیاض کا ان احادیث کی تضعیف کرنا ہے تو نودی نے (ان کی ذکر کردہ وجوہ ضعف کا) جواب نہیں دیا، انصاف کی بات یہ ہے کہ عالم کی حجت بالصدر رد نہ کی جائے جہاں تک ان کا حدیث انس کی تضعیف کی اشارت کہ قتادہ مدلس ہیں اور اس میں انہوں نے معنعنہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس سند میں اس امر کی صراحت ہے جو ان کے حضرت انس سے سماع کو مقتضی ہے کہ اس میں ہے ہم نے حجر ت انس سے اکل کی بابت پوچھا، جہاں تک حدیث ابی سعید کی تضعیف کی بات کہ ابوعبسی غیر مشہور ہیں تو ان سے قبل یہی بات ابن مدینی نے بھی کہی تھی کیونکہ ان سے صرف قتادہ ہی راوی ہیں لیکن طبری اور ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اس طرح کی روایت شواہد میں چل جاتی ہے ان کا دعوائے اضطراب مردود ہے کیونکہ قتادہ کی اس میں دو سندیں ہیں اور وہ حافظ ہیں، ربی عمر بن حمزہ کی وجہ سے حدیث ابو ہریرہ کو ضعیف قرار دینا تو وہ مختلف فیہ ہیں اس قسم کی زوایات مسلم

متابعات میں نقل کر لیتے ہیں احمد اور ابن حبان کے ہاں اعمش نے ابوصالح عن ابی ہریرہ سے ان کی متابعت کی ہے تو مجموع طرق کے مد نظر یہ حدیث صحیح ہے، نووی کہتے ہیں۔ ہمارے شیخ نے بھی شرح ترمذی میں انکی تصحیح کی، کہ آپ کا قول: (فمن نی) کا ظاہری مفہوم مراد نہیں بلکہ عامہ کیلئے بھی بطریق اولیٰ مستحب ہے کہ ایسا کرے، ناسی کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ نبی جانے کے بعد ایک مومن شخص بھولے سے ہی اس کا ارتکاب کر سکتا ہے بقول ابن حجر کبھی نسیان کا لفظ استعمال کر کے اس سے مراد ترک ہوتا ہے تو یہ سہو و عمدہ دونوں کو مشتمل ہے گویا امثال امر کے ترک اور قائم شرب کی سزا کے طور سے حکم ہوا کہ قی کرے قرطبی الفہم میں لکھتے ہیں کسی نے یہ رائے نہیں دی کہ یہ نبی تحریمی ہے اگرچہ ظاہریہ کے اصول پر انہیں یہ قرار دینا چاہئے تھا،

ان کی اس بات کا تعاقب ہوا کہ ابن حزم (ظاہری) نے اس کے تحریمی ہونے پر جزم کیا ہے عدم تحریم کے قائلین کا تمسک باب کی حدیث علی سے ہے، ترمذی نے ابن عمر کی اس روایت کو صحیح قرار دیا جس میں کہتے ہیں ہم عہد نبوی میں چلتے پھرتے کھا لیتے اور کھڑے ہوئے پی لیتے تھے اس باب میں حضرت سعد بن ابودقاص سے بھی یہ مروی ہے اسے ترمذی نے تخریج کیا اور عبد اللہ بن انیس سے بھی، اسے طبرانی نے نقل کیا بزار کے ہاں حضرت انس اور اثرم اور ترمذی کے ہاں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے بھی روایات موجود ہیں، اسے حسن کہا حضرت عائشہ سے بھی یہ مروی ہے اسے بزار اور ابوعلی طوسی نے نقل کیا الاحکام میں ام سلیم سے بھی اس کا نحو مروی کیا اسے ابن شاہین نے تخریج کیا ابن ابی حاتم کے ہاں عبد اللہ بن سائب عن خباب عن ابیہ عن جدہ سے روایت بھی ہے حضرت کعبہ کہتی ہیں میں نبی اکرم کے گھر میں تھی تو آپ نے ایک لکٹی ہوئی مشک سے پانی پیا (یعنی کھڑے ہو کر) اسے ترمذی نے نقل کیا اور صحیح قرار دیا، کلمہ سے بھی اس کا نحو مروی ہے اسے ابو موسیٰ نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا، حضرت عمر سے کھڑے ہو کر پینا ثابت ہے اسے طبری نے نقل کیا موطا میں ہے کہ حضرات عمر، عثمان اور علی کھڑے پی لیتے تھے اور حضرات عائشہ اور سعد بھی اس میں حرج نہ سمجھتے تابعین کی ایک جماعت سے بھی اس کی رخصت ثابت ہے! علماء کے اس ضمن میں کئی مسالک ہیں ایک ترجیح ہے کہ احادیث جواز نبی کی احادیث سے اثبت ہیں، یہ ابو بکر اثرم کا طریقہ ہے لکھتے ہیں حدیث انس یعنی نبی میں جید الاسناد ہے مگر ان سے اس کا خلاف بھی منقول ہے یعنی جواز، کہتے ہیں ان کی حدیث نبی کے طریق کے حدیث جواز کے طریق سے اثبت ہونے سے لازم نہیں کہ اس کا مقابل اقویٰ نہ ہو کیونکہ کبھی کسی سے کمتر کوئی خاص شئی نقل کرنے میں مترجح ہونا بھی ممکن ہے چنانچہ ابن عمر سے بعض روایات نقل کرنے میں نافع سالم سے راجح ہوئے ہیں حالانکہ ثبوت میں سالم ان پر مقدم ہیں اسی طرح شریک دور و اوتوں میں ثوری پر مقدم قرار پائے ہیں جبکہ سفیان جملہ احادیث میں ان پر مقدم ہیں پھر ابو ہریرہ سے ان کا یہ قول مسند کیا: (لا بأس بالشرب قائما) کہ کھڑے ہوئے پینے میں کوئی حرج نہیں، اثرم کہتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ ان سے منقول روایت نبی ثابت نہیں وگرنہ یہ بات نہ کہتے، کہتے ہیں احادیث نبی کے ضعف پر یہ امر بھی دال ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ کھڑے پینے والے پہ واجب نہیں کہ قی کرے! مسلک دوم دعوائے نسخ ہے اثرم اور ابن شاہین اسی طرف مائل ہیں چنانچہ دونوں نے قرار دیا کہ احادیث نبی۔ بالفرض اگر یہ ثابت ہیں، احادیث جواز کے ساتھ منسوخ ہیں اس کا قرینہ خلفائے راشدین اور معظم صحابہ و تابعین کا تعامل ہے، ابن حزم کا دعویٰ اس کے برعکس ہے کہ جواز نبی کی احادیث کے ساتھ منسوخ ہے، اس امر سے تمسک کیا کہ جواز وفق الاصل تھا اور احادیث نبی نے حکم شرع مقرر کر دیا تو جواز نبی کے بعد جواز کا مدعی ہو اس کے ذمہ

بیان ہے کیونکہ نسخِ احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، بعض نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ احادیثِ جواز متاخر ہیں کیونکہ حج وداع کے موقع پر یہ فرمایا تھا جیسا کہ اسی باب کی حدیث ابن عباس میں ذکر ہے کہ نبی اکرم نے کھڑے ہو کر پانی پیا اور جب یہ نبی اکرم کا اس ضمن کا آخری فعل ہے تو یہ دال علی جواز ہوا پھر بعد ازاں خلفائے راشدین کا تعامل بھی اس کا مؤید ہے! تیسرا مسلک یہ ہے کہ کسی نوع کی تاویل کے ساتھ ان دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق دی جائے چنانچہ ابوالفرج ثقفی (فی نصرۃ الصحاح) میں لکھتے ہیں کہ یہاں قیام سے مراد مشی (یعنی چلنا) ہے کہا جاتا ہے: (قام فی الأمر) إذا مشی فیہ (قامت فی حاجتی، إذا سعیت فیہا وقضیتہا) (یعنی حاجت برآری کرنا) اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: (إِلَّا مَا ذُمْتُ عَلَيْهِ قَائِمًا) [آل عمران: ۷۵] اُی مُوَاطِبًا بِالْمَشْيِ إِلَيْهِ (یعنی تقاضہ کرنے مسلسل جاتے رہنا)، طحاوی ایک اور تاویل کی طرف مائل ہوئے وہ یہ کہ نبی محمول ہے اس شخص پر جس نے پیتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی، یہ اگر بعض الفاظ حدیث میں مسلم ہے تو بقیہ میں نہیں، دیگر اہل علم کا اس بابت مسلک یہ رہا کہ احادیثِ نبی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا ہے جبکہ احادیثِ اثبات کو بیانِ جواز پر، یہ خطابی، ابن بطلال اور آخرون کا طریقہ ہے، یہی احسن المسالک و سلمھا اور اعتراض سے ابعد ہے، اثرم نے بھی آخر اُسی طرف اشارہ کیا اور کہا اگر کراہت ثابت ہے تو اسے ارشاد و تادیب پر محمول کیا جائے نہ کہ تحریم پر، طبری کا بھی یہی جزم ہے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا اگر یہ جائز تھا پھر نبی پاک نے حرام کر دیا یا حرام تھا تو پھر جائز قرار دیا تو احادیث میں اس کا واضح بیان ہوتا تو جب یہ روایات باہم متعارض ہیں تو اس کے ساتھ ہم ان کے درمیان تطبیق دیں گے، بعض نے کہا کھڑے ہو کر پینے سے نبی طب کی رو سے ہے تاکہ کوئی ضرر لاحق نہ ہو جائے چنانچہ بیٹھ کر پینا مکن (یعنی زیادہ آسانی پیدا کرنے والا)، ابعدمن الشرق (یعنی اچھو لگنے اندیشہ کم ہوگا) اور جگر یا حلق میں تکلیف سے بچاتا ہے، کھڑے ہو کر پینے والا ان میں سے کسی ضرر میں مبتلا ہو سکتا ہے، حدیثِ علی سے ثابت ہوا کہ عالم اگر دیکھے کہ لوگ کسی شئی سے اجتناب برتتے ہیں اور وہ اس کے جواز کو جانتا ہے تو اسے چاہئے کہ وجہ صواب بیان کر دے مبادیہ نہ ہو کہ طولِ عہد سے لوگ اسے حرام سمجھنے لگ جائیں تو اس اندیشہ سے (اپنے قول و فعل کے ذریعہ) حکم بیان کرنے میں مبادرت کرے خواہ اس سے اس بارے کسی نے سوال نہ بھی کیا ہو۔

اسے ابوداؤد نے (الأُشریۃ) اور نسائی نے (الطہارۃ) میں نقل کیا۔

علامہ انور باب (الشرب قائما) کے تحت کہتے ہیں میرا خیال ہے یہ تنزیہی کراہت سے زیادہ کچھ نہیں، (عن علی بن ابی طالب أنه صلی الظہر) کی بابت کہتے ہیں یہ روایت طحاوی کے ہاں بھی ہے اس میں ہے کہ انہوں نے پاؤں پر مسح کیا، میں کہتا ہوں یہ وضوء کے اوپر وضوء تھا، (إنما یجرج) کا معنی اردو میں لکھا ہے: گھونٹ گھونٹ ڈالنا۔

5616 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَيْسَرَةَ سَمِعْتُ النَّزَّالَ بْنَ سَبْرَةَ يُحَدِّثُ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ قَعَدَ فِي حَوَائِجِ النَّاسِ فِي رَحْبَةِ الْكُوفَةِ حَتَّى حَضَرَتْ صَلَاةُ الْعَصْرِ ثُمَّ أَتَى بِمَاءٍ فَشَرِبَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ وَذَكَرَ رَأْسَهُ وَرِجْلَيْهِ ثُمَّ قَامَ فَشَرِبَ فَضْلَهُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ قَالَ إِنَّ نَاسًا يَكْرَهُونَ الشُّرْبَ قَائِمًا وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَنَعَ بِمَثَلِ مَا صَنَعْتُ

(سابقہ) طرفہ 5615

5617 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ غَاصِمِ الْأَحْوَلِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ
قَالَ شَرِبَ النَّبِيُّ ﷺ قَائِمًا مِنْ زَمْرَمَ . طرفہ - 1637
ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے کھڑے ہوئے آب زمزم پیا۔

(حدیثا سفیان الخ) کرمانی لکھتے ہیں کلاباذی نے ذکر کیا ہے کہ ابو نعیم کا سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ دونوں سے سماع ہے اور ان دونوں نے عاصم احول سے روایت لی ہے تو یہاں دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا محتمل ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ دونوں احتمال یکساں قوت کے نہیں ابو نعیم ثوری سے روایت میں اور ان کے ساتھ رہنے میں زیادہ مشہور ہیں اور ابن عیینہ سے ان کی روایات قلیل ہیں اور اگر راوی اپنے شیخ کی نسبت ذکر نہ کرے (اور اس نام کا حامل کوئی دیگر محدث بھی ہو) تو وہی قرار دیا جاتا ہے جن سے اس کی روایت مشہور و کثیر ہے۔ اسی لئے اطراف میں مزی نے جزم کے ساتھ انہیں ثوری قرار دیا ہے محدثین کے ہاں اس قسم کے احوال میں یہی عام قاعدہ ہے خطیب کی اس موضوع پر ایک تصنیف ہے بعنوان (المکمل لبيان المهمل) بعینہ یہی حدیث سفیان بن عیینہ نے بھی عاصم احول سے س کی ہے اسے احمد نے تخریج کیا مسلم نے بھی اسے ابن عیینہ سے نقل کیا احمد نے ایک اور حوالے سے اسے سفیان ثوری عن عاصم بھی تخریج کیا لیکن ابو نعیم کی یہ روایت ثوری سے ہونا ہی رائج ہے۔

(قائما من زمزم) ابن ماجہ کے ہاں ایک دیگر واسطہ کے ساتھ عاصم سے اسی روایت میں ہے عاصم کہتے ہیں میں نے اس کا ذکر عکرمہ سے کیا تو انہوں نے قسم کھائی کہ آپ تو اس وقت سوار تھے اس کا بیان کتاب الحج میں گزرا، ابوداؤد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ عکرمہ عن ابن عباس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے سوار ہو کر طواف کیا پھر اونٹنی کو جگہ بٹھا کر دو رکعتیں ادا فرمائیں تو شاید اسی موقع پر آب زمزم نوش فرمایا ہو اس سے قبل کہ سواری کی طرف واپس جائیں اور صفا کی طرف نکلیں بلکہ یہی متعین ہے کیونکہ عکرمہ نے مذکورہ بات قسم اٹھا کر اس وجہ سے کہی کہ آنجناب نے اونٹنی پر سوار طواف اور سعی کیا تھا لیکن اس حدیث میں مذکور ہوا کہ طواف کی دو رکعتیں ادا کرنے کیلئے بیڑے تھے تو کوئی مانع نہیں کہ اس کے بعد سقاہ زمزم تشریف لے جا کر پانی نوش فرمایا ہو جیسا کہ شععی نے ابن عباس سے محفوظ رکھا۔

17 باب مَنْ شَرِبَ وَهُوَ وَاَقِفٌ عَلَى بَعِيرِهِ (سواری کی حالت میں نوش کرنا)

ابن ع نے لکھا اس میں قائما شرب پر کوئی حجت نہیں کیونکہ اونٹ پر سوار تو بیٹھا ہوتا ہے نہ کہ کھڑا، یہی کہا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری کی یہ حالت نقل کرنے سے مراد اسکے حکم کا بیان کرنا ہے کہ آیا یہ نبی کے تحت داخل ہے یا نہیں؟ آپ کے فعل پر مشتمل اس حدیث کا ایراد جواز پر دال ہے تو یہ منہی عنہا صورت میں داخل نہیں گویا ان کے مد نظر عکرمہ کا قول ہے جو انہوں نے ابن عباس سے شععی کے حوالے سے سابقہ باب میں مذکور کی بابت کہا کہ آنجناب نے کھڑے ہوئے آب زمزم پیا تھا تو مراد یہ تھا کہ آپ راکب تھے اور راکب قائم سے مشابہ ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ سائر ہے اور قاعد سے بھی مشابہ ہے کہ سواری پر مستقر ہے۔

5618 - حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا أَبُو النَّضْرِ عَنْ عُمَيْرِ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتِ الْحَارِثِ أَنَّهَا أُرْسِلَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِقَدَحٍ لَبَنٍ وَهُوَ وَاقِفٌ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ فَأَخَذَ بِيَدِهِ فَشَرِبَهُ زَادَ مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَلَى بَعِيرِهِ (اسی کا سابقہ نمبر). اطرافہ 1658، 1661، 1988، 5604، - 5636

شیخ بخاری کی کنیت ابو عسان ہے، نہدی ایک دیگر محدث اور ان کے کبار شیوخ میں سے ہیں۔ (زاد مالک الخ) یہ ابن انس ہیں مراد یہ کہ انہوں نے عبد العزیز بن ابوسلمہ کی متابعت کی اور (علی بعیرہ) کا اضافہ بھی نقل کیا ہے یہ روایت تاماً مع شرح کے کتاب الصیام میں گزری ہے۔

18 - باب الْإِيْمَنَ فَلَا يُيْمَنُ فِي الشُّرْبِ (دہنی طرف سے پلانا شروع کیا جائے)

5619 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى بَلَبَنٍ قَدْ شِيبَ بِمَاءٍ وَعَنْ يَمِينِهِ أَغْرَابِيٌّ وَعَنْ شِمَالِهِ أَبُو بَكْرٍ فَشَرِبَ ثُمَّ أُعْطِيَ الْأَغْرَابِيٌّ وَقَالَ الْإِيْمَنَ الْإِيْمَنَ (اسی کا سابقہ نمبر). اطرافہ 2352، 2571، - 5612

اسماعیل سے مراد ابن ابوداؤد ہیں آمدہ باب کی حدیث میں بھی وہی شیخ بخاری ہیں۔ (فی الشرب) ترجمہ تمام مشروبات کو شامل ہے، جمہور کے ہاں یہی مستحب ہے ابن حزم اسے واجب کہتے ہیں اکیلے مالک سے اس کا صرف پانی کے ساتھ خاص ہونا منقول ہے بقول ابن عبد البر مالک کی طرف اس قول کی نسبت صحیح نہیں عیاض کہتے ہیں ممکن ہے ان کی مراد یہ ہو کہ سنت سے نہ صرف پانی کی بابت ہی ثابت ہے اور دیگر مشروبات میں ایمن کی تقدیم قیاس کے ساتھ ہے، ابن عربی کہتے ہیں گویا پانی کے ساتھ اس کا اختصاص اسلئے کہ کہا گیا ہے پانی کسی کی ملک نہیں ہوتا بخلاف بقیہ سارے مشروبات کے، اسی لئے اختلاف کیا گیا کہ آیا پانی میں سود کا جریان ہے یا نہیں اور کیا اس کی چوری میں قطعید ہوگا؟ (فی الشرب) کا ظاہر قول یہ ہے کہ ماکولات میں ایسا نہیں مگر حدیث انس میں اس کے برخلاف مذکور ہے، آگے اس کا بیان آئے گا۔

19 - باب هَلْ يَسْتَأْذِنُ الرَّجُلُ سُنَّ عَنْ يَمِينِهِ فِي الشُّرْبِ لِيُعْطِيَ الْأَكْبَرَ

(اگر بائیں طرف بڑی عمر کا ہے تو کیا دائیں طرف والے سے اجازت طلب کی جاسکتی ہے؟)

گویا اس لئے بہت حکم نہیں کیا کہ یہ واقعہ عین ہے تو اختصاص کا احتمال ہو سکتا ہے تو تمام جلساء کیلئے حکم مطلق ہوگا۔

5620 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي حَازِمٍ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى بِشَرَابٍ فَشَرِبَ مِنْهُ وَعَنْ يَمِينِهِ غُلَامٌ وَعَنْ يَسَارِهِ الْأَشْيَاحُ فَقَالَ لِلْغُلَامِ أَتَأْذُنُ لِي أَنْ أُعْطِيَ هَؤُلَاءِ فَقَالَ الْغُلَامُ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا أُؤْذِرُ بِنَصِيصِي مِنْكَ أَحَدًا قَالَ فَتَلَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي يَدِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۵۲) اطرافہ 2351، 2366، 2451، 2602، 2605

اوائل الشرب میں یہ گزر چکی وہاں اس لڑکے کا اور بعض اشیاء کے نام بھی مذکور تھے۔ (اُتأذن لی) حدیث انس میں مذکور واقعہ میں ان اعرابی سے آپ نے استیذان نہیں کیا تھا جو آپ کے دائیں جانب اور ابوبکر بائیں جانب تھے تو نووی وغیرہ نے اس ضمن میں لکھا کہ سبب یہ ہے کہ ابن عباس آپ کے چچا زاد تھے تو وہ استیذان کے جواب میں اِدلال (یعنی کچھ اپنا حق جتانے) کا مظاہرہ کر سکنے کا حق رکھتے تھے، بائیں جانب بھی اقارب الغلام تھے اس کے باوجود بیانِ حکم کیلئے چاہا کہ یہ استیذان فرمائیں کیونکہ سنت تقدیم ایمین ہے چاہے اس طرف بنسبت بائیں طرف والے کے کوئی مفضول ہی بیٹھا ہو، اسی قصہ پہ مشتمل حدیث ابن عباس میں ہے کہ اس موقع پر آنجناب نے ان کے ساتھ تملطف وشفقت کا اظہار کیا اور فرمایا: (الشربة لك و إن شئت آثرت بها خالداً) سنن میں یہی ہے احمد کی روایت کے الفاظ ہیں: (و إن شئت آثرت به عمك) حقیقی چچا نہ تھے بلکہ ان سے زیادہ عمر والے ہونے کے سبب کہا شائد وہ انکے والد حضرت عباس کی عمر میں ہوں اگرچہ ایک جہت سے ابن عباس کے اقربان میں سے تھے کہ ان کے خالہ زاد تھے مگر جاہلیت میں صاحبِ شرف و ریاست ہونے کے باوجود اسلام میں متاخر تھے اسی لئے اجازت مانگی بخلاف جناب ابوبکر کے کہ ان کا قدم فی الاسلام آنجناب کی طرف سے واقع ہر فعل ان کی طمانیت کا مقتضی تھا اور ان میں کوئی کبیدگی در آنے کا احتمال نہ تھا اسی لئے ان کیلئے اعرابی صحابی سے اجازت نہ لی اور شائد آپ نے اندیشہ محسوس کیا کہ اس استیذان سے وہ یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ ابوبکر کے بعد بقیہ حاضرین کو دیں گے اور انکی باری آخر میں آئے گی تو قرب العہد بالا سلام ہونے کی وجہ سے ان کے دل میں کچھ کبیدگی آسکتی تھی تو آنحضرت اپنی عادت مبارکہ کے مطابق طریقِ تالیف پر چلے، یہ بھی بعید نہیں کہ وہ کبرائے قوم میں سے ہوں تبھی (اس خاص مجلس میں آپکے ہمراہ اور) آپ کے دہنی جانب فروکش تھے یہ جیسا کہ قبل ازیں خطابی کی کلام ذکر ہوئی جہتِ یمین کی جہتِ یسار پر افضلیت کا اظہار ہے، حضرت سہل کی اور سابقہ باب میں حضرت انس کی روایت القسامۃ میں مذکور حدیث سہل بن ابوخیشمہ کے معارض سمجھی جاسکتی ہے جس میں نبی اکرم کا یہ فرمان مذکور ہے: (کبر کبر) (یعنی پہلے بڑوں کو موقع دو) اسی طرح کتاب الطہارۃ میں گزری حدیث ابن عمر جس میں پہلے بڑے کو مسواک پکڑانے کا امر تھا اس سے بھی اخص حضرت ابن عباس کی حدیث جسے ابویعلیٰ نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم جب پینے کو عطا کرتے تو ہدایت دیتے: (ابدأوا بالکبیر) (بڑے سے آغاز کرو) تو تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ یہ اس حال پر محمول ہے کہ سب شرکاء متساوی حالت میں بیٹھے ہوں مثلاً سب ہی سامنے یا بائیں یا پیچھے بیٹھے ہوں یا اس طور کہ آپ تشریف فرمانہ ہوں تو یہ صورتحال تقدیم ایمین کے عموم سے خارج ہے، بدایت بالکبیر کے امر کے عموم سے یہ صورت خاص ہے کہ بعض رئیس کے دہنی اور بعض اس کے بائیں جانب بیٹھ گئے تو اس صورت میں (دائیں طرف بیٹھے ہوئے) صغیر کو کبیر اور مفضول کو فاضل پر ترجیح حاصل ہوگی، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ ایمین مجرد جہتِ یمین میں بیٹھنے کے سبب ہی صاحب امتیاز نہ ہوا بلکہ رئیس کی دہنی جانب میں اس کا ہونا اس امتیاز

کے خصوص کا سبب ہے تو اس فضیلت کا وہ افضل کی وجہ سے حقدار ہوا، ابن منیر کہتے ہیں یمن کی تفضیل شرعی اور یبار کی تفضیل طبعی ہے تو اول کو تعہد میں داخل کر دیا، اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ اگر فاعل کی فضیلت اور وظیفہ کی فضیلت باہم متعارض ہوں تو فضیلت وظیفہ کا اعتبار ہوگا جیسے (بطور مثال) اگر مرد و عورت کے جنازے لائے جائیں اور صورت حال یہ ہے کہ عورت کا ولی مرد کے ولی سے افضل ہے تو مرد کو مقدم کیا جائے گا حالانکہ وہ مفضل ہے کیونکہ جنازہ وظیفہ ہے تو اس کی افضلیت کا اعتبار کیا گیا نہ کہ مصلیٰ علیہا کی افضلیت کا، کہتے ہیں شائد اس میں راز یہ ہے کہ رجلیث اور مینت ایسا امر ہے کہ ہر ایک اس کا قائل ہے بخلاف فاعل کی افضلیت کے کہ اس میں اصل ظن ہے چاہے نفس الامر میں یہ مقطوع یہ ہو لیکن یہ ان امور سے ہے جو کبھی بعض سے مخفی ہو سکتے ہیں جیسے صدیق اکبر اس اعرابی کے علم کی نسبت سے۔

(أُتِذْنُ لِي الْخ) بظاہر اگر وہ اجازت دے دیتے تو آپ انہیں عطا کرتے اس سے اس قسم کے معاملات میں ایثار کر لینے کا جواز ملا، یہ اس اعتبار سے باعث اشکال ہے کہ مشہور یہ ہے کہ (لا إيثار بالقرب) (یعنی قربت میں کوئی ایثار نہیں) اس بابت امام الحرمین لکھتے ہیں عبادات میں تبرع جائز نہیں دیگر میں اس کا جواز ہے، کہا جاسکتا ہے کہ قرب عبادت سے اعم ہے اس قاعدہ پر پہلی صف سے کسی کو کھینچ کر لینے کا جواز تاکہ اکیلے نمازی کی صف بنے، وارد ہو سکتا ہے کیونکہ اکیلے کے صف میں کھڑے ہونے پر زجر مروی ہے تو مجذوب کی جاذب کیلئے یہ مساعدت اسے حاصل قربت کے ساتھ ایثار کا مظاہرہ ہے کیونکہ جب وہ پہلی صف میں کھڑا تھا تو پہلی صف کی فضیلت اسے حاصل تھی (جس کی قربانی دے کر پیچھے چلا آیا) تاکہ جاذب کے لئے ایک فضیلت کا حصول ممکن کرے جو کہ اس کی نماز کے بطلان بارے موجود اختلاف سے خروج ہے، اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ یہ ایثار کی تعریف پر پورا نہیں اترتا کیونکہ حقیقت ایثار یہ ہے کہ اپنا استحقاق غیر کو دیدے اور یہاں اس نے کھینچنے والے کو کچھ نہیں دیا بلکہ صرف یہ کیا کہ اپنی مصلحت پر اس کی مصلحت کو ترجیح دی کیونکہ جاذب کیلئے اس کے تحصیل مقصود پر اس مساعدت میں إعطاء نہیں اس چیز کا جو مجذوب کو حاصل تھی۔

(فتلہ) بقول خطابی عوف (یعنی سختی اور تھوڑا ناگواری کا احساس کراتے ہوئے) کے ساتھ ان کے ہاتھ میں پکڑایا، اس کا اصل (رمی علی التل) ہے، تل اونچی جگہ (ٹیلے) کو کہتے ہیں پھر ہر شی میں مستعمل ہوا جو اسے ماری جائے بعض نے کہا یہ تنخل سے ہے جو گردن کو کہتے ہیں اسی سے یہ آیت ہے: (وَلَوْلَا لِلْجَبِينِ) [الصفات: ۱۰۳] یعنی پچھاڑ کر گردن کا إلقاء کرنا اور پہلو ز میں کے ساتھ لگا دینا، اول تفسیر حدیث باب کے ساتھ الیق ہے بعض نے خطابی کی وضع عنق کی اس تنقید کا انکار کیا (یعنی ان کے ہاں مطلقاً وضع۔ یعنی کسی بھی شی کو۔ مراد ہے)۔

20 باب الْكَرْعُ فِي الْحَوْضِ (حوض سے منہ لگا کر پینا)

5621 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَهُ فَسَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ وَصَاحِبُهُ فَرَدَّ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَابِي أَنْتَ وَأُمِّي وَهِيَ سَاعَةٌ حَارَّةٌ وَهُوَ يُحَوِّلُ

فِي حَائِطٍ لَهُ يَعْنِي الْمَاءَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ مَاءٌ بَاتَ فِي شَنَّةٍ وَإِلَّا كَرَعْنَا
وَالرَّجُلُ يَحْوِلُ الْمَاءَ فِي حَائِطٍ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدِي مَاءٌ بَاتَ فِي شَنَّةٍ
فَانْطَلَقَ إِلَى الْعَرِيشِ فَسَكَبَ فِي قَدَحٍ مَاءً ثُمَّ حَلَبَ عَلَيْهِ مِنْ دَاجِنٍ لَهُ فَشَرِبَ النَّبِيُّ
ﷺ ثُمَّ أَغَادَ فَشَرِبَ الرَّجُلُ الَّذِي جَاءَ مَعَهُ
(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) طرفہ - 5613

یہ اسی کتاب میں مشروحاً گزر چکی ہے ترجمہ میں حوض کے ساتھ مقید کیا کیونکہ وہاں بیان کیا تھا کہ حضرت جابر نے قول: (وہو يحول الماء) کا ان کے نبی اکرم کے ساتھ اثنائے مخاطبت دومرتبہ اعادہ کیا اور بظاہر وہ کنویں کی تہ سے اوپر کی جانب منتقل کر رہا تھا گویا وہاں کوئی حوض تھا جس میں پانی جمع کرتے پھر وہاں سے باغ کو لگاتے تھے۔

- 21 باب خِدْمَةِ الصَّغَارِ الْكِبَارِ (چھوٹوں کا بڑوں کی خدمت کرنا)

5622 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ كُنْتُ قَائِمًا عَلَى
الْحَيِّ أَسْقِيهِمْ عُمُوسَتِي وَأَنَا أَصْغَرُهُمُ الْفَضِيخُ فَقِيلَ حُرِّمَتْ الْخَمْرُ فَقَالَ أَكْفَيْتُهَا فَكَفَانَا
قُلْتُ لِأَنَسٍ مَا شَرَابُهُمْ قَالَ رُطْبٌ وَبُسْرٌ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَنَسٍ وَكَانَتْ خَمْرُهُمْ فَلَمْ
يُنْكَرْ أَنَسٌ وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِي أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا يَقُولُ كَانَتْ خَمْرُهُمْ يَوْمَئِذٍ
(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5584، 5600، 7253
یہ الاثر بہ کے اوائل میں مفصلاً مشروح ہو چکی ہے۔

- 22 باب تَغْطِيَةِ الْإِنَاءِ (برتن ڈھانپ کر رکھا جائے)

5623 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي
عَطَاءٌ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كَانَ
جُنْحُ اللَّيْلِ أَوْ أَمْسَيْتُمْ فَكْفُوا صَبْيَانَكُمْ فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ جَيْنِيذٍ فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ
مِنَ اللَّيْلِ فَحُلُّوهُمْ فَأَغْلِقُوا الْأَبْوَابَ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا
وَأَوْكُوا قِرْبَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ وَخَمَرُوا آيَتَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ وَلَوْ أَنْ تَعْرُضُوا
عَلَيْهَا شَيْئًا وَأَطْفِئُوا مَصَابِيحَكُمْ
(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۵۲) اطرافہ 3280، 3304، 3316، 5624، 6295، 6296

(و خمروا انیتکم) سے غرض ترجمہ ہے۔

5624 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَطْفِقُوا الْمَصَابِيحَ إِذَا رَقَدْتُمْ وَغَلَقُوا الْأَبْوَابَ وَأَوْكُوا الْأَسْقِيَةَ وَخَمَرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ - وَأُحْسِبُهُ قَالَ وَلَوْ بَعُودَ تَعْرِضُهُ عَلَيْهِ

(سابقہ)۔ اطرافہ 3280، 3304، 3316، 5623، 6295، 6296

اس میں مقصود ترجمہ: (خمروا الطعام الخ) ہے، بدء الخلق میں کچھ شرح حدیث گزری باقی تفصیل کتاب الاستیذان میں

ذکر ہوگی۔

- 23 باب اخْتِنَاتِ الْأَسْقِيَةِ (مشک سے منہ لگا کر پینا)

5625 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ اخْتِنَاتِ الْأَسْقِيَةِ يَعْنِي أَنْ تُكْسَرَ أَفْوَاهُهَا فَيُشْرَبَ مِنْهَا . طرفہ - 5626

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ رسول اکرمؐ مشک کو الٹی کرنے سے منع فرماتے تھے یعنی آپؐ نے مشکوں کا منہ موڑ کر (ان سے) پانی پینے سے منع فرمایا ہے۔

اختناث حدث سے اغتال ہے: (وهو الانطواء والتكسر والانثناء) (یعنی لپیٹنا اور توڑنا مڑوٹنا) اسقیه سقاء کی جمع ہے چڑے سے بنے برتنوں کو کہتے ہیں چھوٹے ہوں یا بڑے! بعض کے مطابق قربہ تو بڑی چھوٹی دونوں کو مگر سقاء صرف چھوٹے برتن کو کہتے ہیں۔
(یعنی أن تكسر الخ) کسر سے مراد موڑنا ہے حقیقی کسر مراد نہیں، یعنی کے قائل کی اس روایت میں تصریح نہیں احمد کی ابو نضر عن ابن ابی ذنب سے روایت میں (یعنی) کا لفظ محذوف ہے اس طرح یہ تفسیر حدیث میں مدرج ہوگئی، دوسرے طریق میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں انہوں نے مرفوع حصہ یونس عن زہری سے جبکہ تفسیر معمر سے تردد کے صیغہ کے ساتھ نقل کی ہے اسماعیلی نے اسے ابن وہب عن یونس وابن ابی ذنب معا سے مدرجاً نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں: (ينهى عن اختنات الأسقية أو الشرب أن يشرب من أفواهها) اس میں حرف تردد موجود ہے مسلم کی ابن وہب عن یونس وحدہ کے طریق سے یہ الفاظ ہیں: (عن اختنات الأسقية أن يشرب من أفواهها) یہ اشبہ ہے کہ یہ اختناث کی تفسیر ہے نہ کہ راوی کا شک اس بابت کہ حدیث میں کون سا لفظ واقع ہوا لیکن بظاہر تفسیر نفس الخمر میں ہے، مسلم نے اسے عبدالرزاق عن معمر عن زہری سے بھی نقل کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ کہا: (مثله) اس میں ہے: (غير أنه قال واختناثها أن يقلب رأسها ثم يشرب) یہ بھی مدرج ہے، خطابی نے جزم کیا کہ اختناث کی یہ تفسیر کلام زہری ہے، تفسیر مطلق یعنی (الشرب من أفواهها) مقید (بكسر الفم أو يقلب الرأس) پر محمول کی جائے گی، مسند ابی بکر بن ابوشیبہ میں یزید بن ہارون عن ابن ابی ذنب سے حدیث کے شروع میں ہے کہ ایک آدمی نے سقاء سے (منہ لگا کر) پانی پیا تو

اس کے پیٹ میں سانپ چلا گیا تو نبی اکرم نے ممانعت فرمادی، آگے یہی عبارت ذکر کی، اسماعیلی نے بھی یہ ابو بکر و عثمان اپنا ابو شیبہ کے حوالوں سے یزید سے جدا جدا نقل کیا۔

(أفواهها) فم کی جمع، یہ فم کا اپنے اصل کی طرف لوٹنا مفترض کرتے ہوئے ہے کہ اس کی اصل فوہ تھی اس سے ایک ہاء کم کر دی گئی ضمیر ساتھ ملانے کی شکل میں استعمال ہاء ین کے مد نظر کہ اگر کہیں: (فوہہ) تو اس کے عدم احتمال میں ہاء کے حذف کے بعد ساکن ہونے کی وجہ سے واو بھی حذف کر دی گئی اور اس کے عوض میم آگئی تو بنا (فم) یہ جب مفرد استعمال ہو، یہ بھی جائز ہے کہ اضافت کی صورت میں فاء پر اقتصار کیا جائے لیکن اس شکل میں ایک حرکت مشبہ مزید کر دی جائیگی جس کا اعراب بالحروف مختلف ہوگا، اگر مضمّر کی طرف مضاف ہو تو (کفت الحركات)؟، میم کے ساتھ اضافت صرف ضرورت شعری ہی میں ہوتی ہے جیسے یہ شعر: (یصبح عطشان وفی البحر فمہ) اگر جمع یا تصغیر استعمال کریں تو اصل کی طرف لوٹا لیتے ہیں تو کہیں گے: (فوہ و أفواه) فم اور الفم نہیں کہتے۔

اسے ماسوائے نسائی کے سب اصحاب صحاح نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

5626 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنْ اخْتِنَانِ الْأُسْقِيَةِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ مَعْمَرٌ أَوْ غَيْرُهُ هُوَ الشُّرْبُ مِنْ أَفْوَاهِهَا (سابقہ) طرفہ - 5625

24 باب الشُّرْبِ مِنْ فَمِ السَّقَاءِ (مشک کے منہ سے منہ لگا کر پینا)

فم تخفیف میم کے ساتھ ہے اس کی تشدید بھی جائز ہے ایک روایت میں (من فی السقاء) ہے اس کی توجیہ گزر چکی، ابن منیر کہتے ہیں ما قبل ترجمہ پر قناعت نہیں کی تاکہ یہ گمان نہ ہو کہ یہ صرف صورت اختناث کے ساتھ ہی خاص ہے تو بیان کیا کہ یہ عام ہے اس صورت میں کہ اختناث ممکن ہو یا یہ کہ ممکن نہ ہو (کالفخار مثلاً) (یعنی ٹھیکری، پکی ہوئی مٹی)۔

5627 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ قَالَ لَنَا عِكْرِمَةُ أَلَا أَخْبَرُكُمْ بِأَشْيَاءٍ قَصَارَ حَدَّثَنَا بِهَا أَبُو هُرَيْرَةَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الشُّرْبِ مِنْ فَمِ الْقَرْبَةِ أَوْ السَّقَاءِ وَأَنْ يَمْنَعَ جَارُهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشْبَهُ فِي دَارِهِ (طرفہ 2463، - 5628)

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے مشک یا مشکیزہ (راوی کا شک ہے) کے منہ، (سوراخ) سے پینے سے منع فرمایا ہے اور اس سے بھی کہ (کوئی) اپنے ہمسائے کو اپنی دیوار میں کھوئی گاڑنے سے منع کرے۔

(قال لنا عكرمة) حمیدی عن سفیان کی روایت میں (أخبرنا عكرمة) ہے ابو نعیم نے بھی ان کے طریق سے تخریج کیا

- (من فہم الخ) یہ راوی کا شک ہے ممکن ہے یہ سفیان ہوں، عبد الجبار بن علاء عن سفیان کی روایت میں اسماعیل کے ہاں (من فی السقاء) ہے جبکہ انہی کی ابن ابوعمر کی روایت میں (من فہم القرۃ) ہے۔ (و أن یمنع جاره الخ) کتاب المظالم کے اوائل میں اس کی شرح گزری، کرمانی کہتے ہیں پہلے یہ کہہ کر پوچھا: (ألا أخبرکم بأشیاء) (یعنی جمع کا لفظ استعمال کیا) مگر پھر وہی چیزیں ذکر کیں تو ممکن ہے زیادہ اشیاء بیان کی ہوں تو بعض رواۃ نے اختصار کیا یا اس کی توجہ یہ ہے کہ اقل جمع دو ہے بقول ابن حجر اختصار ممکن ہے عدا ہو یا نیانا، احمد نے یہی حدیث حماد بن زید عن ایوب سے اسی سند کے ساتھ نقل کی، وہاں یہ دو چیزیں ذکر کر کے کھڑے ہوئے پینے سے نہی بھی ذکر کی، مسند حمیدی کی روایت سے بھی دلالت ملتی ہے کہ تین اشیاء ذکر کی تھیں اس میں: (الشرب من فی السقاء أو القرۃ) کے بعد ہے: (هذا آخرها)۔

5628 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ نَهَى

النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُشْرَبَ مِنْ فِي السَّقَاءِ

(سابقہ) طرفہ 2463، - 5627

اسماعیل سے مراد ابن ابی علیہ ہیں۔ (أن يشرب من فی السقاء) احمد نے اسماعیل سے اسی سند و متن کے ساتھ یہ بھی مزاد کیا: (قال أيوب فأُنبئت أن رجلاً شرب من فی السقاء فخرجت حية) کہ ایک شخص نے مشک سے منہ لگا کر پانی پیا تو سانپ نکل آیا، اسماعیل نے بھی یہ عباد بن موسیٰ عن اسماعیل سے نقل کیا حاکم کو وہم لگا جب اس حدیث کو مستدرک میں اس زیادت سمیت نقل کیا حالانکہ یہ زیادت صحیح کی شرط پر نہیں کیونکہ راوی غیر مسکنی ہے اور موصول نہیں لیکن ابن ماجہ نے اسے سلمہ بن وہرام عن مکرّمہ سے مرفوع کے نحو نقل کیا اس کے آخر میں ہے کہ ایک شخص اس نہی کے بعد رات کو اٹھا سقاء کا منہ موڑا (پانی پینے کیلئے) تو اس سے سانپ نکل آیا، یہ اس بارے صریح ہے کہ واقعہ مذکور نہی کے بعد پیش آیا بخلاف ابن ابی ذئب کی سابق الذکر روایت کے جس سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس نہی کا سبب بنا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ نہی سے قبل بھی پیش آیا جس کے باعث یہ ہدایت صادر کی گئی پھر بعد ازاں بھی پیش آیا، نووی کہتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی، مگر ان کا اسے متفق علیہ کہنا محل نظر ہے آگے ذکر آتا ہے، اس تین وغیرہ نے مالک سے نقل کیا کہ انہوں نے مشکوں سے منہ لگا کر پینے کو جائز کہا اور کہا مجھے اس بارے نہی نہیں پہنچی، ابن بطلان نے اس قول کا شد و مد سے رد کیا ہے، ابن منیر نے ان کی طرف سے یہ عذر پیش کیا کہ ان کی مراد وہ نہی جو معمول علی تحریم ہو، تو اس قول کے ساتھ اعتذار اولیٰ اور حجت قائم ہے اس پر جسے نہی کا علم پہنچا، نووی کہتے ہیں اس نہی کے تنزیہی ہونے کی تائید اس بارے رخصت کی احادیث کرتی ہیں، بقول ابن حجر میں نے کسی مرفوع حدیث میں جواز پر دال کوئی شے نہیں دیکھی ماسوا نبی اکرم کے فعل کے جبکہ نہی بارے سب احادیث قولی ہیں تو اگر علت نہی کو دیکھیں تو یہی ارجح ہیں، علماء نے جو سب اس بابت ذکر کیا وہ اس امر کا مقتضی ہے کہ نبی اکرم اس سے مامون و محفوظ تھے (یعنی آپ کو منہ لگا کر پینے سے کسی نقصان کے پہنچنے کا خدشہ نہ تھا) یا تو آپ کی عصمت کی وجہ سے (و اللہ یعصمک من الناس کی طرف اشارہ ہے) یا آپ کی طیب ثلثت کی وجہ سے اور یا پانی ڈالنے میں آپ کے رفی کی وجہ سے، اس کا بیان علت نہی کے سیاق میں وارد ہوا ہے مثلاً مذکور ہوا کہ برتن میں پانی بھرتے ہوئے اندیشہ ہوتا ہے کہ ہوام (یعنی جراثیم اور حشرات) میں

سے کچھ اس میں داخل ہو جائے جو پینے والا اگر منہ لگا کر پئے تو اس کے پیٹ میں چلا جائے اور اسے پتہ بھی نہ چلے! یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ اگر مکمل احتیاط و مشاہدہ سے پانی بھرا ہے پھر اس کا منہ اچھی طرح باندھ دیا تو اب اس کے لئے جائز ہے کہ منہ لگا کر پی لے، یہ نبی سے متناول نہ ہوگی (کہ اب مذکورہ اندیشہ نہ رہا) اسی طرح علتِ نبی کے ذکر میں حاکم نے قوی سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت نقل کی جس کے الفاظ ہیں: (نہی أن يشرب من في السقاء لأن ذلك يُنبتہ) (یعنی مشک سے منہ لگا کر پینے سے منع کیا کیونکہ اس طرح یہ پانی کو بدبودار بنا سکتا ہے) تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ ایسے پینے والے کے ساتھ خاص ہے جو منہ لگا کر پیتے ہوئے سانس بھی اندر لے یا اپنا منہ برتن کے اندر تک لے جائے، جو مشک (یا بوتل وغیرہ) سے اپنے منہ میں پانی ڈالے اسے چھوئے بغیر تو وہ اس نبی میں داخل نہ ہوگا، یہ علت بھی مذکور ہوئی کہ اس طرح ممکن ہے کہ ضرورت سے زائد پانی اس کے منہ میں آجائے تو اچھو لگ جائے یا کپڑے بھیک جائیں (تو جو اس ضمن میں احتیاط کرے وہ بھی دائرہ نبی میں نہ آئے گا)، ابن عربی لکھتے ہیں ان تینوں میں سے ایک وجہ بھی ثبوتِ کراہت میں کافی ہے تینوں کے ساتھ کراہت قوت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، الشیخ محمد بن ابوجمرہ کی اس بارے کلام کا مختص یہ ہے کہ علتِ نبی میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا خدشہ ہوا کہ برتن میں کوئی (موذی) حیوان ہو یا زور سے پانی انڈیلے اور اچھو لگ جائے یا اس کے زور سے دل کے گرد کی کمزور شریانیں کٹ جائیں جو اس کی موت کا باعث بن جائے یا برتن یا مشک وغیرہ کا منہ اس کے بخاراتِ تنفس کے ساتھ آلودہ ہو جائے یا اس کی تھوک پانی میں لگ جائے تو دوسرا کوئی کراہت محسوس کرے یا اس لئے کہ مسلسل یہ کرنے سے برتن خراب ہو سکتا ہے تو یہ تصبیح مال ہوگا، کہتے ہیں فقہ جس کو مقتضی ہے یہ ہے کہ بعید نہیں کہ نبی ان سب امور کی وجہ سے صادر ہوئی ہو اور ان میں کچھ کراہت اور کچھ تحریم کو مقتضی ہیں اور اس قسم میں قاعدہ یہ ہے کہ قولِ بائع کو ترجیح حاصل ہے ابن حزم نے جزم سے ساتھ تحریم قرار دیا کیونکہ نبی ثابت ہے اور احادیثِ رخصت کو اصلِ اباحت پر محمول کیا، ابوبکر اثرم صاحب احمد نے مطلقاً کہا کہ نبی کی احادیثِ اباحت کی ناخ ہیں کیونکہ ایسا کرنا پہلے سے ان کا معمول تھا حتیٰ کہ سانپ پیٹ میں داخل ہونے کا واقعہ پیش آیا جس کے باعث اس طرح پینے سے منع کر دیا گیا،

ابن حجر کہتے ہیں جوازِ بارے احادیث میں سے جو ترمذی نے عبد الرحمن بن ابی عمرہ عن جدتہ کعبہ تخریج کی اور اسے صحیح قرار دیا، کہتی ہیں میں نبی اکرم کے ہاں گئی تو آپ نے ایک لٹکتی ہوئی مشک سے منہ لگا کر پانی پیا، اس باب میں عبد اللہ بن انیس سے ابوالود نے، ترمذی کے ہاں ام سلمہ سے شامل میں، مسند احمد، طحاوی کی المعانی اور طبرانی کے ہاں روایتیں ہیں، ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں اگر کعبہ کی اس روایت کی بابت یہ عذر ذکر کیا جائے کہ مشک لٹکی ہوئی تھی اور کوئی برتن میسر نہ تھا اور کف کے ساتھ پینا ممکن نہ تھا تب کراہت نہیں (یعنی ضرورت کے تحت ایسا کیا) اسی پر ان مذکورہ احادیث کو محمول کیا جائے (کہ کوئی مجبوری ہوگی) اور اگر کسی قسم کا عذر نہ ہو تو پھر احادیثِ نبی پر عمل کرنا ہوگا بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ سب احادیثِ جواز میں مذکور ہے کہ مشک لٹکی ہوئی تھی اور معلق مشک سے شرب غیر معلق کی نسبت اخص ہے اور اخبارِ جواز میں مطلقاً رخصت پر دلالت نہیں بلکہ صرف اس ایک صورت میں اور اسے ضرورت و مجبوری پر محمول کرنا انہیں منسوخ قرار دینے سے اولیٰ ہے! ابن عربی نے بھی قبل ازیں ہمارے شیخ کی بات سے ملتی جلتی تاویل بیان کی تو کہا محتمل ہے کہ آنجناب کا منہ لگا کر پینا ضرورت کے تحت ہو یا تو اثنائے جنگ یا یہ کہ برتن موجود نہ تھا یا موجود بھی تھا نہ

وہ خالی نہ تھا پھر کہا یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے دراصل اداوہ سے پانی پیا ہو اور نہی اس امر پر محمول ہے کہ مثلاً مشک بڑی ہے کیونکہ یہ وجودِ ہوام کا مظنہ ہے (یعنی امکان ہے) بقول ابن حجر ہوام تو چھوٹی مشک میں بھی ہو سکتے ہیں اور ضرر کسی چھوٹی وجہ سے بھی لاحق ہو سکتا ہے۔

- 5629 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -
رضی اللہ عنہما - قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الشُّرْبِ مِنْ فِي السَّقَاءِ (اَيْضًا)
اسے ابن ماجہ نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

- 25 باب النَّهْيِ عَنِ التَّنَفُّسِ فِي الْإِنَاءِ (برتن میں سانس لینے سے ممانعت)

- 5630 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا شَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ وَإِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَمْسَحُ
ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَإِذَا تَمَسَّحَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَمَسَّحُ بِيَمِينِهِ .

طرفہ 153، 154

ترجمہ: ابو قتادہ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب تمہارا کوئی پئے تو برتن میں سانس نہ لے اور جب پیشاب کرے تو دائیں ہاتھ سے ذکر نہ پکڑے اور استنجا کرے تو بھی دایاں ہاتھ استعمال نہ کرے۔

یحییٰ سے مراد ابن ابوکثیر ہیں، یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحاً گزری ہے۔ (فلا يتنفس في الإناء) ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ عبد اللہ بن ابی قتادہ عن ابیہ سے (نفخ في الإناء) (پانی میں پھونک مارنے) کی نہی نقل کی، ابو داؤد اور ترمذی کے ہاں حدیث ابن عباس سے اس کا شاہد بھی ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم نے برتن میں سانس لینے اور پھونک مارنے سے منع فرمایا، نفخ في الإناء اور اس میں سانس لینے کی نہی میں متعدد احادیث ہیں کیونکہ کئی دفعہ آدمی کا سانس کچھ کھانے کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے یا کافی عرصہ سے مثلاً مسواک نہیں کیا یا وہ بخارِ معدہ میں مبتلا ہے (یا کسی بھی مرض میں) تو ان سب کے اثرات برتن میں جاسکتے ہیں اور ان حالات میں پھونک مارنا سانس لینے سے بھی اشد ثابت ہو سکتا ہے۔

- 26 باب الشُّرْبِ بِنَفْسَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ (دو یا تین سانس لے کر پیا جائے)

(بنفسین) حالانکہ حدیث باب میں: (كان يتنفس) ہے گویا چاہا کہ اس حدیث باب اور سابقہ باب کی حدیث کے مابین تطبیق دیں کہ بظاہر باہم متعارض ہیں کہ اول برتن کے اندر سانس لینے سے نہی میں صریح اور ثانی مثبت تنفس ہے تو اسے دو (الک) حالتوں پر محمول کیا ہے تو حالتِ نہی برتن کے اندر سانس لینے کی ہے جبکہ دوسری حالت برتن کے باہر سانس لینا، پھر اول ظاہر نہی پر ہے اور ثانی کی تقدیر یہ کہ برتن سے پینے کے دوران (منہ اس سے ہٹا کر) سانس لینا، ابن مزیر کہتے ہیں ابن بطلان نے دونوں حدیثوں کے مابین تعارض کا سوال اٹھایا اور خوب تفصیل سے دونوں کے مابین تطبیق کر کے جواب دیا اور بخاری اس سب سے مجرد عبارت ترجمہ کے

ساتھ مستغنی ہوئے تو اول میں اناء کو تنفس کا ظرف بنایا اور اس سے نبی کو اس کے استقذار کی وجہ سے قرار دیا اور ثانی میں کہا: (الشرب بنفسین) تو نفس کو شرب بنایا یعنی (پیتے ہوئے) ایک سانس پر اقتصار نہ کرے بلکہ شربین کے درمیان منہ برتن سے باہر کر کے دیا تین سانسوں کے ساتھ فصل کرے تو اس سے انقائے تعارض ہوا، اسماعیلی کہتے ہیں مفہوم یہ کہ پی کر سانس لیتے نہ کہ برتن کے اندر، کہتے ہیں اگر اس (مذکور) پر محمول نہ کیا جائے تو دونوں حدیثیں باہم متعارض نظر آئیں گی پھر ایک کو لامحالہ منسوخ قرار دینا پڑے گا اور اصل عدم نسخ ہے اور تطبیق دینا کسی بھی طور اگر ممکن ہو تو یہ اولیٰ ہے پھر حدیث ابو سعید کی طرف اشارہ کیا جسے ترمذی نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا کہ نبی کریم نے پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا ایک شخص بولا اگر برتن میں کوئی تنکا دیکھو؟ فرمایا اسے بہادو (یعنی تنکے کو) ابن ماجہ کے ہاں ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے جب تمہارا کوئی پئے تو برتن میں سانس نہ لے اگر چاہے کہ عود کرے (یعنی سانس لینا چاہے) تو برتن کو الگ کر لے پھر اگر چاہے تو دوبارہ پئے، اثرم کہتے ہیں اس میں اختلاف روایت جواز پر دال ہے اور یہ کہ تین وقفوں سے پئے اور برتن میں سانس لینے سے نبی کا مطلب ہے کہ اس کے اندر منہ کر کے نہ لے، مالک نے اس سے ایک ہی سانس میں (اگر کوئی کر سکتا ہے) پینے کے جواز پر استدلال کیا، ابن ابی شیبہ نے سعید بن مسیب اور ایک جماعت سے بھی جواز نقل کیا، عمر بن عبد العزیز کا قول ہے کہ برتن کے اندر سانس لینے سے منع کیا ہے تو اگر کوئی چاہے تو ایک ہی سانس میں پی سکتا ہے! بقول ابن حجر یہ اچھی تفصیل ہے، حاکم کی ابوقادہ سے مرفوع حدیث میں ایک سانس کے ساتھ پینے کا امر وارد ہے یہ اسی مذکورہ تفصیل پر محمول ہے۔

5631 - حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ وَأَبُو نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَزْرَةُ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ أَنَسٌ يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا وَزَعَمَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَنَفَّسُ ثَلَاثًا

ترجمہ: انسؓ سے روایت ہے کہ رسول پاک (پانی پیتے ہوئے) تین دفعہ سانس لیا کرتے تھے۔

عزہ بن ثابت انصاری تابعی صغیر ہیں اصلا مدینہ سے ہیں بصرہ سکونت پذیر ہوئے اپنے نانا عبد اللہ بن یزید خطمی اور عبد اللہ بن ابی وافی وغیرہما سے سماع کیا ہے، یہ اسناد ثلاثی کے حکم میں ہے اگرچہ ان کے شیخ بھی تابعی ہیں۔ (کان یتنفس الخ) محتمل ہے کہ او برائے تنویج ہو اور نبی اکرم کسی ایک پر اکتفا نہ کرتے ہوں، اگر دو سانسوں سے پانی پینے کے ساتھ سیر ہو جاتے تو ٹھیک و گرنہ تین سانس لیتے، اس کا برائے شک ہونا بھی محتمل ہے چنانچہ ابن راہویہ نے یہی حدیث عبد الرحمن بن مہدی عن عزہ سے بغیر (أو) کے (کان یتنفس ثلاثا) کے الفاظ سے نقل کی ہے ترمذی نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعاً نقل کیا: (لا تشربوا واحدة کما يشرب البعير ولكن اشربوا مثنی و ثلاث) (یعنی اونٹ کی طرح نہ پیو بلکہ دو یا تین سانس میں پیو) یہ اگر محفوظ ہوتی تو برائے تنویج قرار دینے کی تائید ہوتی، یہ دومرتبہ پر اقتصار میں نص نہیں بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اثنائے شرب تنفس ہو تو اس طرح تین مرتبہ پیا ہوگا، تنفس اخیر سے ساکت رہے کیونکہ وہ تو ضرورت واقع ہے مسلم اور اصحاب سنن نے ابو عاصم عن انسؓ سے نقل کیا کہ نبی اکرم پیتے ہوئے تین سانس لیتے اور فرماتے: (هو أزوی وأمرأ وأبرأ) (یعنی زیادہ سیرابی کرنے والا، خوشگوار اور تکلیف سے دور ہے) سیاق مسلم کا ہے ابوداؤد کی روایت میں (أهنا) ہے بجائے (أردی) کے، اردی دہی سے ہے غیر مہموذی (أكثر دياً) ازہرہ

مشاکلت مہموز پڑھنا بھی صحیح ہے، [مرأ ہمز کے ساتھ راء ؤ سے ہے، کہا جاتا ہے: (مرأ الطعام) میر [کی راء پر زبر اور زیر دونوں ٹھیک ہیں ای (صار مریاً)، أیرأ ہمز کے ساتھ براء ؤ سے ہے ای (یُبرئ من الأذى والعطش) (یعنی تکلیف اور پیاس سے بچاتا ہے) جبکہ (أهنا) ہمز کے ساتھ ہن ء سے ہے ای (صار هنيئنا) اس سے ماخوذ ہوا کہ تین سانس کے ساتھ پانی پینا پیاس کیلئے اقع (یعنی اس کا زیادہ قلع قمع کرنے والا) ہضم میں اقوی اور ضعف اعضاء اور برد معدہ میں أقل أثر ہے (تو اصل حکمت یہ معلوم پڑتی ہے کہ پینے میں غلت کا مظاہرہ نہ کرے کہ اس سے متذکرہ نقصانات ہو سکتے ہیں) اس میں افعّل تفصیل کا استعمال دال ہے کہ دو مرتبہ سانس لینے کا پینے کے دوران بھی اس فہل مذکور میں دخل ہے، یہ بھی ماخوذ ہوا کہ ایک سانس سے پینے کی یہ نہی تنزیہی ہے، مہلب لکھتے ہیں شرب میں تنفس سے یہ نہی اکل و شرب میں پھونک مارنے سے نہی کی مثل ہے اس وجہ سے کہ اس سے کبھی تھوک پڑ سکتی تھی جس سے وہ پھر متقدر ہو کیونکہ اکثر لوگوں کی طبیعت ہے کہ اس سے متقدر ہوتے ہیں، یہ تب اگر کسی کے ساتھ مل کر کھایا پی رہا ہو اگر اکیلا ہے یا اہل کے ساتھ ہے یا ایسوں کے ہمراہ ہے کہ جانتا ہے متقدر نہ ہوں گے تب کوئی حرج نہیں بقول ابن حجر عسیم منع قرار دینا ہی ادلی ہے کیونکہ اکیلا ہونے کے باوجود اندیشہ ہوگا کہ اس کے لقمہ یا تھوک کا کچھ حصہ اندر رہ جائے یا برتن سے تقدر محسوس کیا جائے وغیرہ، ابن عربی کہتے ہیں ہمارے علماء کے مطابق یہ مکارم اخلاق سے ہے لیکن حرام ہے کہ کوئی اپنے بھائی کو ایسی چیز پکڑائے جس سے وہ تقدر محسوس کرے اگر اکیلے میں ایسا کیا پھر کوئی ادھر آ گیا تو اسے بتلا دے پھر برتن پکڑائے ورنہ یہ غش ہے اور غش حرام ہے، قرطبی لکھتے ہیں معنائے نہی یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے برتن میں اس کی تھوک یا تنفس کی بدبو نہ لگ جائے اس پر اگر ایک سانس میں پی لے تو یہ غلط نہ ہوگا، بعض نے اسے مطلقاً منع کہا کہ یہ شیطان کا شرب ہے، کہتے ہیں قول انس: (كان يتنفس في الشرب ثلاثاً) کو بعض نے نہی کے معارض قرار دیا اور اسے بیان جواز پر محمول کیا، بعض نے اسے آپ کے خصائص میں سے سمجھا کہ آپ سے کسی کو تقدر نہ ہوتا تھا) اس قول انس کا شاید یہ مطلب لے رہے ہیں کہ پینے میں یعنی برتن کے اندر تین سانس لیتے تھے جبکہ میرے خیال میں مفہوم یہ ہے کہ پینے کے دوران منہ ہٹا کر گویا تین سانسوں میں پیتے تھے)

تکملہ کے عنوان سے رقم کرتے ہیں کہ طبرانی نے اوسط میں حسن سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم تین سانسوں میں پیتے تھے برتن کو جب منہ سے قریب کرتے تو بسم اللہ کہتے، ہٹاتے تو الحمد للہ کہتے، یہ سب تین مرتبہ کرتے اس کی اصل ابن ماجہ میں ہے، بزار اور طبرانی کے ہاں حدیث ابن مسعود سے اس کا شاہد بھی ہے، ترمذی نے مشار الیہ حدیث ابن عباس میں نبی اکرم کا یہ فرمان بھی نقل کیا کہ پینے لگو تو بسم اللہ اور ختم کرو تو الحمد للہ کہو، یہ بھی اس حدیث ابو ہریرہ کا شاہد ہو سکتا ہے جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ فقط ابتدا اور انتہا میں یہ سب کہنا مراد ہے۔

اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے (الأشربة) اور نسائی نے (الولیمة) میں نقل کیا۔

27 باب الشرب فی آئیة الذہب (سونے کے برتنوں میں پینا)

ترجمہ کو مطلق رکھا گویا ذکر حکم سے مستغنی ہوئے اس کے ساتھ جس کی کتاب الاحکام میں آگے تصریح کی کہ نبی اکرم کا یہ منع

کرنا تحریمی ہے حتی کہ دلیل اباحت قائم ہو، حدیث باب میں نہیں کی تصریح اور نہ ماننے والے کیلئے وعید کا اشارہ ہے، ابن منذر نے سونے چاندی کے برتنوں میں اکل و شرب کی تحریم پر اجماع نقل کیا ماسوا ایک تابعی معاویہ بن قرہ کے قول کے! تو شائد انہیں اس نبی کا علم نہ ہو سکا، شافعی سے قدیم میں قول اور حرمہ میں ان کی نص ہے کہ یہ نہیں تنزیہی ہے کیونکہ اسکی علت اعاجم کے ساتھ تھپہ ہے، جدید میں انہوں نے اس کے تحریمی ہونے پر منصوص کیا ان کے بعض اصحاب نے اسی پر قطع و جزم کیا اور یہی کہنا لائق ہے کیونکہ آگ کی وعید ثابت ہے، آگے اس کا ذکر آ رہا ہے تو اگر ان سے یہ منقول (یعنی قدیمی قول) ثابت ہے تو شائد یہ حدیث ملنے سے پہلے کی رائے ہو، وہم نقل کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ صاحب التقریب نے کتاب الزکاة میں ان کی سونے اور چاندی کے برتن رکھنے کی تحریم پر حرمہ کے حوالے سے نص نقل کی ہے تو اگر برتن رکھنا حرام ہے تو اس کے استعمال کی حرمت تو بالاولیٰ ہوئی اور مشار الیہ علت متفق علیہ نہیں بلکہ اس نبی کی متعدد علل ذکر کی گئی ہیں کہ مثلاً اس میں غریبوں کی دل نشینی ہے، ایک انداز تکبر و اسراف ہے اور تعصیق نقذین ہے (یعنی اس سے اس دور کی) کرنی [درہم و دینار] کی قلت پیدا ہو سکتی تھی۔

5632 - حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ كَانَ حَذِيفَةُ بِالْمَدَائِنِ فَلَسْتَسْقَى فَأَتَاهُ دِهْقَانٌ بِقَدَحٍ فَضْةٍ فَرَمَاهُ بِهِ فَقَالَ إِنِّي لَمْ أَزُومِهِ إِلَّا أَنِّي نَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهُ وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا عَنِ الْحَرِيرِ وَالذِّبَاجِ وَالشُّرْبِ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفَضَّةِ وَقَالَ هُنَّ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَهِيَ لَكُمْ فِي الْآخِرَةِ (ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۵۸) . اطرافہ 5426، 5633، 5831، 5837

(کان حذيفة بالمداين) احمد کے ہاں یزید عن ابن ابی لیلی سے روایت میں ہے: (كنت مع حذيفة الخ) مدائن و جملہ کنارے ایک عظیم شہر ہے (کسری کا دار الحکومت تھا) اس کے اور بغداد (جو بعد از اس خلیفہ عباسی منصور کے زمانہ میں تعمیر ہوا) کے درمیان سات فرسخ ہیں یہیں مشہور ایوان کسریٰ تھا، ۱۶ھ خلافت عمری میں حضرت سعد بن ابی وقاص کے ہاتھوں فتح ہوا حضرت حذیفہ حضرت عمر اور حضرت عثمان کے ادوار میں اس کے گورنر رہے شہادت عثمان کے بعد اپنے انتقال تک گورنر رہے۔

(دهقان) کسر وال کے ساتھ پیش بھی جائز ہے (ہمارے ہاں اس پر زبر ہے) فارسی میں بستی کے سردار (یعنی نمبردار) کو کہتے ہیں احمد کی و کعب عن شعبہ سے روایت میں ہے: (من دهقان أو علج) الاطعمہ میں سیف عن مجاہد عن ابن ابی لیلیٰ سے روایت میں تھا کہ ہم حضرت حذیفہ کے پاس تھے کہ انہوں نے پانی طلب کیا تو ایک مجوسی لے کر آیا، کوشش کے باوجود اس کا نام نہیں ملا۔ (بقدح فضة) ابو داؤد کی شیخ بخاری حفص سے روایت میں ہے: (بإناء من فضة) مسلم کی عبد اللہ بن عکیم سے روایت میں بھی یہی ہے۔ (فرماه به) و کعب کی روایت میں ہے: (فحذفه به) احمد کی یزید عن ابن ابی لیلیٰ سے روایت میں ہے کہ ہر ممکن کوشش کی کہ اسے اس کے منہ پر دے ماریں، اسماعیلی کی روایت جس کی اصل مسلم میں ہے، میں ہے کہ گرا کر توڑ دیا۔ (فلهم ينته) اسماعیلی کے ہاں ہے کہ میں نے منع بھی کیا تھا مگر یہ نہ مانا، و کعب کی روایت میں ہے حاضرین کی طرف متوجہ ہوئے اور معذرت کی (کہ اتنے سخت رد عمل کا کیوں اظہار کیا) یزید کی روایت میں ہے ایک یا دو مرتبہ اس سے منع بھی کر چکا ہوں۔ (عن الحرير والذيباج) کتاب اللباس میں اس کی تشریح

آئے گی۔ (و الشرب فی الخ) آمدہ روایت میں ہے: (لا تشربوا ولا تلبسوا) احمد کے ہاں بھی حکم سے ایک دیگر طریق کے ساتھ یہی ہے، حضرت حذیفہ سے اکثر روایات میں صرف شرب پر اقتصار مذکور ہے احمد کی مجاہد بن ابی لیلیٰ کے طریق سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (نهی أن یُشرب فی آنیۃ الذهب والفضۃ و أن یؤکل فیہا) اگلے باب میں حضرت ام سلمہ سے بھی اس کا نحو مروی ہے۔

(و قال هن لهم الخ) ابوداؤد کی حفص سے روایت میں هن کی بجائے (ہی) ہے اسی طرح غندر عن شعبہ کی روایت میں بھی، اسماعیلی کے ہاں جس کا اصل مسلم میں ہے (هو) ہے یعنی یہ سب جو مذکور ہوا، اسماعیلی لکھتے ہیں (فی الدنیا) سے مراد ان کے لئے ان کا استعمال مباح ہونا مراد نہیں بلکہ (لهم) کا مطلب ہے کہ وہ جو انہیں زی اہل اسلام کی مخالفت کے لئے استعمال کرتے ہیں (زی یعنی طور طریقے) اس طرح (لکم) کا معنی ہے کہ دنیا میں انہیں ترک کرنے کے بدلہ کے بطور آخرت میں تم ان کا استعمال کرو گے اور انہیں ان کی معصیت کی سزا میں ان کے استعمال کے استعمال سے وہاں روک دیا جائے گا بقول ابن حجر یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جو (یعنی مسلمانوں میں سے بھی) کوئی اگر دنیا میں ان کے استعمال کا متعاطی ہوتا ہے تو وہ آخرت میں ان سے محروم رہے گا جیسے یہی بات شرب خمر میں کہی تھی اس کا مثل ریشم پہننے میں بھی ذکر ہوگا آگے مزید وضاحت آتی ہے۔

28 باب آنیۃ الفِضۃ (چاندی کے برتن)

5633 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ خَرَجْنَا مَعَ حُذَيْفَةَ وَذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ لَا تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلَا تَلْبَسُوا الْخَرِيرَ وَالذِّيْبَاجَ فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الْآخِرَةِ (سابقہ حوالہ) 5837، 5831، 5632، 5426

(خرجنا الخ) مختصر ذکر کیا احمد نے اسے ابن ابی عدی جن کے طریق سے بخاری نے نقل کیا، سے تخریج کیا اسی طرح اسماعیلی نے بھی، اس کی اصل مسلم میں ہے معاذ بن معاذ کلاہما عن عبد اللہ بن عون سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (خرجت مع حذیفۃ إلی بعض هذا السواد الخ)۔

5634 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرِ الصَّدِيقِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الَّذِي يَشْرَبُ فِي إِنَاءِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجْرُجُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ ترجمہ: ام سلمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص چاندی کے برتن میں پانی پئے (یا کھائے) تو بے شک وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے۔

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔ (عن زید بن عبد اللہ بن عمر) یہ ثقہ تابعی ہیں حضرت عمر کے قصہ اسلام میں ابن عمر

سے ان کی روایت پہلے گزری ہے بخاری میں ان سے یہی دو روایتیں ہیں، اس سند کے سب رواۃ مدنی ہیں اس میں مالک کی نافع سے موسیٰ بن عقبہ اور ایوب وغیرہا نے متابعت کی، یہ مسلم میں ہے اسماعیل بن امیہ نے نافع سے روایت میں ان کی مخالفت کی اور سند میں زید کو ذکر نہیں کیا انہوں نے نافع کا شیخ عبداللہ بن عبد الرحمن ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا ہے، حکم انہی کا جو ثقات نے زیادت کی پھر خصوصاً وہ حفاظ ہیں پھر کثیر ہیں جب کہ یہ منفرد ہیں محمد بن اسحاق نے نافع عن صفیہ بنت ابی عبید عن ام سلمہ ذکر کیا سعد بن ابراہیم عن نافع عن صفیہ کے ذکر میں ان کے موافق ہیں مگر انہوں نے بجائے ام سلمہ کے عائشہ ذکر کیا، ابن اسحاق کا قول اقرب ہے، اگر یہ محفوظ ہے تو شاید نافع کی اس میں دوسندیں ہوں عبدالعزیز بن ابورواد نے شاذ طور پر (عن نافع عن أبی ہریرۃ) کہا برد بن سنان اور ہشام بن غازیہ جادہ ہوئے (یعنی ان کی عام و مشہور سند نقل کرنے والے) اور (نافع عن ابن عمر) ذکر کیا ان سب روایات کو نسائی نے تخریج کیا اور لکھا درست ایوب اور ان کے تابعین کی روایت ہے۔

(عن عبد الله الخ) یہ ان ام سلمہ کے بھانجے ہیں جن سے یہ روایت نقل کی ان کی والدہ قریبہ بنت ابو امیہ بن مغیرہ مخزومیہ تھیں، ثقہ ہیں بخاری میں یہی ایک ان کی روایت ہے۔

(الذی یشرب الخ) مسلم میں عثمان بن مرہ عن عبداللہ بن عبد الرحمن سے روایت میں ہے: (من شرب من إناء ذهب أو فضة) انہی کی علی بن مسہر عن عبید اللہ بن عمر عمری عن نافع سے روایت میں ہے: (إن الذی يأکل و یشرب فی آنیۃ الذهب والفضۃ) مسلم نے اکل کے لفظ کے ذکر میں علی بن مسہر کے تفرد کا اشارہ کیا ہے۔ (إنما یجرجر) جر جر سے، یہ وہ آواز جو اونٹ اپنے حلق میں مردّ د کرتا ہے جب وہ بڑھکا ہوا ہوتا ہے جیسے فک الفرس (یعنی ست ہونا) میں لگام کی آواز ہوتی ہے بقول نووی بجر جری دوسری جیم کے کمسور ہونے پر اتفاق ہے! اس کا تعاقب کیا گیا کہ موقوف بن حمزہ نے مذہب پر اپنی کلام میں اس پر زبر نقل کی ہے، ابن فر کاح نے اپنے والد سے نقل کیا کہ اسے معلوم و مجہول دونوں طرح روایت کیا گیا ہے ابن مالک نے بھی شواہد التوضیح میں اسے جائز قرار دیا البتہ ان کے شاگرد ابن ابوالفتح نے اس کا رد کیا ہے تو اس متن پر جمع کردہ کلام بارے اپنے رسالہ میں لکھا میں نے بہت کوشش کی ہے کہ زبر کے ساتھ اسے روایت کرنے والا کوئی پاؤں تو حفاظ حدیث میں سے کسی کو نہیں پایا البتہ فقہاء سے ہی سنا ہے جب کہ روایت احادیث میں وہ زیادہ اہتمام کا مظاہرہ نہیں کیا کرتے تھے، ابوالحسین یونینی سے اس بارے سوال کیا تو کہا میں نے اپنے والد اور اپنے شیخ منذری سے بطور معلوم ہی پڑھا ہے، کہتے ہیں بعید امر ہے کہ قدیم و جدید کے حفاظ حدیث کا کسی ثابت روایت کے ترک پر اتفاق ہو، کہتے ہیں پھر یہ بھی کہ فاعل (یعنی معلوم) کی طرف اس کی استاد اصل جب کہ مفعول (یعنی مجہول) کی طرف فرع ہے تو بغیر حاجت کے اس کی طرف التفات نہ کیا جائے گا، یہ بھی کہ علمائے عربیت کہتے ہیں فاعل کا حذف یا تو للعلم بہ یا لتجلیل بہ ہوتا ہے یا جب اس سے یا اس پر تحوف ہو یا اس کے شرف یا حقارت کے سبب یا برائے اقامت وزن، یہاں اس قسم کا کوئی معاملہ نہیں۔

(فی بطنہ الخ) اکثر کے ہاں (نار) کا لفظ منصوب ہے اس طور کہ جر جرہ بمعنی صب یا تجرّع ہے لہذا نار اس کا مفعول ہے، پیش بھی منقول ہے اس طور کہ جر جرہ پیٹ کے گڑ گڑانے کی آواز ہے، نووی کہتے ہیں نصب اشہر ہے اس کی تائید مسلم کی عثمان بن مرہ کی روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (فإنما یجرجر فی بطنہ ناراً من جہنم) از ہری نے نصب اس طور بھی جائز قرار دی کہ فعل

اس کی طرف متعدی ہے ابن السید نے پیش کو جائز قرار دیا اس طور کہ یہ (ان) کی خبر اور (ما) موصولہ ہو، کہتے ہیں جس نے زبر کہی اس نے (ما) کو زائدہ اور (ان) کو مکمل سے معطل بنالیا، اس کی نظیر یہ آیت ہے: (إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا سَاجِرًا) [طہ: ۵۹] اسے کید کی زبر اور پیش کے ساتھ پڑھا گیا ہے، اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ کسی بھی نسخہ میں (ما) کا (ان) سے فصل نہیں ہے، آپ کا یہ کہنا کہ آگ اس کے پیٹ میں اس طرح آواز نکالے گی جیسے اونٹ جر جرہ کے ساتھ آواز نکالتا ہے، مجاز تشبیہ ہے کیونکہ آگ کی تو آواز نہیں ہوتی، بقول ابن حجر یہی کہا گیا مگر یہ نفی (یعنی آگ کے لئے آواز کی) محل نظر ہے۔

اسے مسلم نے (الأطعمة) نسائی نے (الوليمة) اور ابن ماجہ نے (الأشربة) میں نقل کیا۔

5635 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ مُقَرَّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ أَمَرَنَا بِبِعَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ وَتَشْمِيطِ الْعَاطِسِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِفْشَاءِ السَّلَامِ وَنَضْرِ الْمَظْلُومِ وَإِزْوَارِ الْمُقْسِمِ وَنَهَانَا عَنْ خَوَاتِيمِ الذَّهَبِ وَعَنِ الشُّرْبِ فِي الْفِضَّةِ أَوْ قَالَ آيَةِ الْفِضَّةِ وَعَنِ الْمَيَاثِرِ وَالْقَسِيِّ وَعَنِ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالذِّيْبَاجِ وَالْإِسْتَبْرَقِ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۳۳) اطرافہ 1239، 2445، 5175، 5650، 5838، 5849، 5863، 6222،

6235 - 6654

(أو قال الخ) راوی کا شک ہے مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ براء سے نقل کیا کہ جس نے دنیا میں پیادہ آخرت میں نہ پہنے گا اسی کی مثل حدیث ابی ہریرہ مرفوع میں ہے اسے نسائی نے بھی قوی سند کے ساتھ تخریج کیا، اس حدیث براء کی مفصل شرح کتاب الادب میں آئے گی اور لباس سے متعلقہ بحث کتاب اللباس میں، ان احادیث سے ہر مکلف مرد وزن کے لئے سونے اور پاندی کے برتنوں کی حرمت ثابت ہوئی عورتوں کے زیورات اس کے ساتھ ملحق نہیں (لأنه ليس من التزين التي أبيع بها في شيء)، (یعنی یہ وہ ترین نہیں جس کی اباحت دی گئی ہے) قرطبی وغیرہ کہتے ہیں حدیث میں سونے چاندی کے برتنوں کا اکل و شرب کے لئے استعمال کا حرام ہونا ثابت ہوا، ان دونوں کے ساتھ ملحق ہے ہر وہ جو ان کے مفہوم میں ہے مثلاً خوشبوئیں اور سرمہ (تیل) وغیرہ کہنے کے برتن اور تمام وجوہ استعمالات! جمہور کا یہی موقف ہے ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کرتے ہوئے مطلقاً جواز قرار دیا بعض نے تحریم کو صرف اکل و شرب پر مقصور کیا اور بعض نے صرف شرب پر کیونکہ یہ حضرات اکل بارے زیادت حدیث پر مطلع نہ ہو سکے، کہتے ہیں علت منع میں اختلاف اقوال ہے تو کہا گیا اس کا مرجع ان کا عین (یعنی یہ مادہ ہی مردوں کے لئے حرام ہے) اس کی تائید آپ کا قول کہ: (ہی لہم) اور (إنها لہم) کرتا ہے، بعض نے کہا اس لئے کہ یہ آثمان اور متلفات کی قیمتیں ہیں تو اگر ان سے برتنوں کا بنانا جائز کر دیا جاتا تو اس سے ان کی قلت ہو جاتی جس سے (اس زمانہ کی) نقدی (یعنی درہم و دینار) کو نقصان ہوتا اس کی مثال غزالی نے ان حکام سے دی جن کا وظیفہ لوگوں کے درمیان اقامتِ عدل ہے (یعنی مجاز حکام اور قاضی) تو اگر انہیں حق تصرف نہ دیا جائے تو اس سے عدل میں خلل پڑے گا تو ایسے ہی لوگوں کا جو نقدین (یعنی درہم و دینار، نقد کی نشانیہ) ہے اسے برتنوں کے لئے استعمال کرنا منع کر دیا

، اس کا ردِ خواتین کے لئے ان سے زیورات بنانے کے جواز سے ہوتا ہے بہر حال اس سے انفصال بھی ممکن ہے، شافعیہ کے ہاں یہی علتِ راجحہ ہے ابوعلیٰ نجی اور ابو محمد جوینی نے اسی کی تصریح کی بعض نے قرار دیا کہ علتِ تحریم اسراف اور نمود و نمائش یا فقراء کی دل شکنی کا پہلو ہے، اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ باقی نفیس جواہرات سے برتن بنالینے کا جواز ثابت ہے اور ان کی قیمت سونے چاندی سے بھی زیادہ ہے، بعض نے شاذ طور پر ہی ان سے بھی منع کیا ہے ابنِ صباغ نے الشامل میں (جواہرات سے برتن بنالینے کے) جواز پر اجماع نقل کیا رافعی اور بعد کے اہل علم نے بھی اسی پر صاد کیا لیکن زوائدِ عمرانی میں صاحب الفروع سے دونوں وجہیں منقول ہیں، بعض نے کہا منع کی علت عجمیوں سے تھپہ ہے! یہ بھی محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے فاعل کے لئے وعید ثابت ہے اور مجرد تشبہ اس کا سزاوار نہیں بنا سکتا، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مجرد برتن بنائے جائیں اور استعمال نہ کیا جائے تو؟ اشہر اس کی بھی ممانعت ہے یہی جمہور کا قول ہے ایک گروہ نے اس کی رخصت دی، یہ منع استعمال میں علتِ پرہیزی ہے اس پر متفرع غرامةِ أَرش ما أفسد منها و جواز الاستئجار علیہا ہے (یعنی اگر کسی کے پاس غیر کے یہ برتن تھے جو تلف ہو گئے تو آیا انکی چٹی ادا کرنی پڑے گی؟ اور کیا انہیں کرایہ پر دینا جائز ہے؟ [یعنی غیر مسلموں کو]۔

29 باب الشُّرْبِ فِي الْأَقْدَاحِ (کٹوروں میں پینا)

یعنی کیا یہ مباح ہے یا فساق کا شعار ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے؟ شاید یہ اشارہ کیا کہ اس بات کا تعلق اس میں پئے جانے والے مشروب اور ان کی خاص ہیئت سے ہے تو ان کے ساتھ تھپہ مکروہ ہے! اگر اس قسم کی بات نہیں تب کوئی حرج نہیں۔

5636 حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سَالِمِ أَبِي النَّضْرِ عَنْ عُمَيْرِ مَوْلَى أُمِّ الْفَضْلِ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ أَنَّهُمْ شَكُّوا فِي صَوْمِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَبُعِثَ إِلَيْهِ بِقَدَحٍ مِنْ لَبَنٍ فَشَرِبَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ اطرافہ 1658، 1661، 1988، 5604، 5618

عبدالرحمن سے مراد ابن مہدی ہیں کتاب الصیام میں یہ مشرودِ حاکِزری ہے۔

30 باب الشُّرْبِ مِنْ قَدَحِ النَّبِيِّ ﷺ وَآئِنَتِهِ

(نبی پاک کے کٹورے اور برتنوں میں پینے کا اعزاز)

وَقَالَ أَبُو بُرْدَةَ قَالَ لِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ أَلَا أَسْقِيكَ فِي قَدَحِ شَرَبِ النَّبِيِّ ﷺ فِيهِ (ابو بردہ کہتے ہیں مجھے عبد اللہ بن سلام نے کہا کیا میں آپ کو نبی اکرم کے پیالہ میں نہ پلاؤں)

یعنی از روہِ تبرک، ابنِ منیر کہتے ہیں گویا اس ترجمہ کے ساتھ اس توہم کا ردِ مقصود ہے کہ آنجناب کی وفات کے بعد آپ کے زیرِ استعمال رہے قدح میں کچھ کھانا پینا ملکِ غیر میں بغیر اس کی اذن کے تصرف ہے تو بیان کیا کہ سلف ایسا کرتے رہے ہیں کیونکہ نبی اکرم

کی اشیاء کسی کی میراث قرار نہیں پائیں بلکہ آپ کا ترکہ صدقہ تھا، یہ نہ کہا جائے کہ اغنیاء یہ کرتے رہے حالانکہ ان کے لئے صدقہ حلال نہیں کیونکہ اس کا جواب یہ ہے کہ اغنیاء کے لئے وہ صدقہ ممنوع ہے جو فرضی ہے (یعنی زکات) اور یہ فرضی صدقہ نہ تھا بقول ابن حجر یہ جواب غیر مقنع ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ صدقہ مذکورہ اوقاف مطلقہ کی جنس سے تھا ہر محتاج جس سے مشفق ہو سکتا ہے اور وہ کسی امین شخص کے کنٹرول میں رہیں گے، اسی لئے یہ قدح حضرت سہل کے پاس تھا اور ایک عبداللہ بن سلام کے پاس تھا (مگر یہ پیالے تو ان کے اپنے تھے نبی اکرم نے تو انہیں میزبانی کا شرف بخشا تھا) آپ کا جبہ حضرت اسماء کے پاس تھا۔ (و قال أبو بردة الخ) حضرت ابو موسیٰ اشعری کے صاحبزادے۔ (قال لی عبد اللہ الخ) مشہور صحابی رسول، سلام کا لام مخفف ہے۔ (ألا) لام تخفیف کے ساتھ، برائے عرض! یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو الاعتصام میں موصول ہوگی مناقب عبداللہ بن سلام میں بھی گزری۔

5637 - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ امْرَأَةً مِنَ الْعَرَبِ فَأَمَرَ أَبَا أُسَيْدٍ السَّاعِدِيَّ أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْهَا فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَقَدِمَتْ فَزَلَّتْ فِي أُجْمِ بَنِي سَاعِدَةَ فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى جَاءَهَا فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَإِذَا امْرَأَةٌ مُنْكَسَةً رَأْسَهَا فَلَمَّا كَلَّمَهَا النَّبِيُّ ﷺ قَالَتْ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ فَقَالَ قَدْ أَعَذْتُكَ مِنْنِي فَقَالُوا لَهَا أَتَدْرِينَ مَنْ هَذَا قَالَتْ لَا. قَالُوا هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَاءَ لِيَخْطُبَكَ قَالَتْ كُنْتُ أَنَا أَشْقَى مِنْ ذَلِكَ فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمئِذٍ حَتَّى جَلَسَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ ثُمَّ قَالَ اسْقِنَا يَا سَهْلُ فَخَرَجْتُ لَهُمْ بِهَذَا الْقَدَحِ فَأُسْقِيَتْهُمْ فِيهِ فَأَخْرَجَ لَنَا سَهْلٌ ذَلِكَ الْقَدَحَ فَمَشَرْنَا مِنْهُ قَالَ ثُمَّ اسْتَوْهَبَهُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بَعْدَ ذَلِكَ فَوَهَبَهُ لَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۴۸۵) طرفہ - 5256

قصہ جونہی کے بارہ میں سہل بن سعد کی روایت، کتاب الطلاق کے شروع میں مع شرح گزر چکی ہے۔ (فی أجم) ہمزہ اور جیم کی پیش کے ساتھ، ایسی عمارت کو کہتے ہیں جو محل نما ہو، مدینہ کے حصون میں سے ایک تھا اس کی جمع آجام ہے جیسے أطام/ أطام، خطاب کی کہتے ہیں اطم اور اجم ہم معنی ہیں داؤدی غرابت سے کام لیا جب کہا آجام اشجار و حواط ہیں (یعنی درخت اور باغ) کرمانی نے بھی کچھ یہی کہا جب لکھا اجم اتمہ کی جمع ہے: (وہی الغیضة) (درختوں کا جھنڈ جہاں پانی بھی ہو)۔ (أشقی) یہ فعل تفضیل اپنے ظاہر پر نہیں بلکہ مراد اس کے لئے اثبات شقاء ہے کیونکہ نبی اکرم سے شادی ہونے سے محروم رہی۔ (فی سقیفة بنی ساعدة) یہ وہی جگہ ہے جہاں حضرت ابو بکر کی بیعت خلافت ہوئی۔ (اسقنا یا سہل) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (اسقنا یا أبا سعد) مجھے سہل بن سعد کی کنیت ابو السہل) یعنی حضرت سہل سے فرمایا: (اسقنا) ابو نعیم کی روایت میں ہے: (اسقنا یا أبا سعد) مجھے سہل بن سعد کی کنیت ابو العباس ہی معلوم ہے تو شاید ان کی دو کنیتیں ہوں یا اصل میں (یا ابن سعد) ہو جو محرف ہو گیا۔ (فأخرج لنا الخ) اس کے ان سے راوی ابو حازم ہیں، مسلم نے اپنی روایت میں اس کی صراحت کی۔ (ثم استوهبه الخ) عمر تب امیر مدینہ تھے، یہ بہہ حقیقی نہ تھا

بلکہ جہت اختصاص کی طرف سے، تو اس سے صالحین کے آثار کے ساتھ تبرک کی طلب ثابت ہوئی۔

5638 - حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُذْرِبٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَاصِمِ الْأَحْوَلِ قَالَ رَأَيْتُ قَدَحَ النَّبِيِّ ﷺ عِنْدَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَ قَدْ انْصَدَعَ فَسَلْسَلَهُ بِفِضَّةٍ قَالَ وَهُوَ قَدَحٌ حَبِذٌ عَرِيضٌ مِنْ نُضَارٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ لَقَدْ سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي هَذَا الْقَدَحِ أَكْثَرَ مِنْ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ إِنَّهُ كَانَ فِيهِ حَلَقَةٌ مِنْ حَدِيدٍ فَأَرَادَ أَنَسٌ أَنْ يَجْعَلَ مَكَانَهَا حَلَقَةً مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو طَلْحَةَ لَا تُعَيِّرَنَّ شَيْئًا صَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَتَرَكَهُ . طرفہ - 3109

ترجمہ: عاصم احول کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ کے پاس نبی پاک کا پیالہ دیکھا وہ پھٹ گیا تھا جسے انہوں نے چاندی سے جوڑ دیا تھا، کہتے ہیں یہ عمدہ جوڑا اور چمکدار لکڑی کا بنا ہوا پیالہ تھا انسؓ نے کہا میں نے اس پیالے میں بارہا آنجناب کو پلایا بقول ابن سیرین اس میں لوہے کا ایک حلقہ تھا تو انسؓ نے چاہا کہ اسکی جگہ سونے یا چاندی کا حلقہ بھالیں تو ابو طلحہ نے انہیں کہا نبی پاک کی بنی چیز میں کوئی تبدیلی نہ کرو۔

یحییٰ بن حماد بھی امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ہجرۃ الحبشۃ میں ان سے بلا واسطہ روایت نقل کی ہے حسن بن مدرک ان کے داماد تھے تو ان کے پاس دوسروں کی نسبت یحییٰ کی روایت کی نسبت زیادہ علم تھا اسی لئے اسماعیلی نے اسے ابو عوانہ کے طریق سے تخریج نہیں کیا اور ابو نعیم کو اس اسناد بخاری کے علاوہ کوئی اور اس کی سند نہ مل سکی تو مستخرج میں اسے فربری عن بخاری سے نقل کر کے لکھا بخاری نے اسے حسن بن مدرک سے اخذ کیا اور کہا جاتا ہے یہ انہی کی حدیث ہے یعنی وہ اس میں متقدم ہیں۔

(رأیت الخ) فرض الخمس میں ابو حمزہ سکری عن عاصم کے طریق سے گزرا کہتے ہیں میں نے یہ قدح دیکھا اور اس میں پینے کا شرف بھی حاصل کیا اسے ابو نعیم نے علی بن حسن بن شقیق عن ابی حمزہ سے نقل کیا پھر کاہلی بن حسن کہتے ہیں میں نے اسے دیکھا اور اس میں پیا، قرطبی نے مختصر البخاری میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے بخاری کے بعض قدیمی نسخوں میں امام بخاری کا یہ قول دیکھا کہتے ہیں میں نے بھی بصرہ میں اس قدح کو دیکھا اور اس میں پیا اور یہ نصر بن انس کی میراث سے آٹھ لاکھ میں خریدا گیا (فتح کے الفاظ ہیں: وکان اشتري من ميراث الخ تو بظاہر اشتري صیغہ مجہول ہے، گویا بخاری کو بھی رسول اللہ کے اس پیالہ سے پینے کا شرف حاصل ہوا، اللہ اکبر)۔

(فسلسله بفضة) بظاہر اس کے فاعل حضرت انسؓ ہیں ممکن ہے ضمیر آنحضرت کی طرف راجع ہو، ابو حمزہ کی روایت مذکورہ کا یہی ظاہر ہے جس کے الفاظ ہیں: (إن قدح النبي ﷺ انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسله من فضة) لیکن بیهقی کی اسی طریق سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (انصدع فجعلت مكان الشعب سلسله من فضة قال - یعنی انس - هو الذي فعل ذلك) بیهقی لکھتے ہیں سیاق حدیث میں یہی ہے تو میں نہیں جانتا (قال) کا فاعل کون ہے؟ موسیٰ بن ہارون یا کوئی اور؟ ابن حجر کہتے ہیں اس روایت میں یہ متعین نہیں کہ کس نے یہ کہا کہ (جعلت) متکلم کا صیغہ ہے اور فاعل حضرت انسؓ ہیں بلکہ جائز ہے کہ

یہ (ہی) کا صیغہ مجہول ہو تو یہ بھی اس روایت صحیح بخاری کے متساوی ہوگی، احمد کی شریک عن عاصم سے روایت کے الفاظ ہیں: (رأيت عند أنس قدح النسي فيه ضبة من فضة) یہ بھی محتمل ہے (کہ نبی اکرم ہی نے لگوا یا ہو)، شعب بمعنی صدع ہے گویا شقوق (یعنی جہاں جہاں سے وہ ٹوٹا ہوا تھا) کو چاندی کی تاروں کے ساتھ جوڑا تو یہ تاریخیں ایک زنجیر کی مانند ہو گئیں۔ (وہو قدح الخ) یہ اس کے راوی عاصم کا مقول ہے، نصار ایک خالص الخالص من العود ومن كل شيء (یعنی تازہ شاخ اور ہر شئی سے خالص کو کہتے ہیں) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے اس کی اصل شجر البنج (ایک درخت جس سے تیر و کمان بنائے جاتے تھے) سے ہے بعض نے اٹل کہا (جھاؤ کا درخت) زردی مال رنگ کا ہوتا ہے ابو حنیفہ دینوری کہتے ہیں یہ برتنوں کی سب سے عمدہ لکڑی ہے الحکم میں ہے کہ نصار تبر و شنب ہے تبر بغیر ڈھلا سونا، شنب لکڑی)۔

(قال) یعنی عاصم نے، (قال أنس الخ) مسلم کے ہاں ثابت عن انس کے طریق سے روایت میں ہے کہ میں نے اس پیالہ میں رسول اللہ کو ہر قسم کی پینے والی اشیاء پلائیں: شہد، نذید، پانی اور دودھ! آپ کی نبیذ کی صفت کا بیان گزرا کہ یہ تمریا زبیب کا شربت ہوتا تھا۔ (ذهب أو فضة) یہ راوی کا شک ہے یہ بھی محتمل ہے کہ یہ لگوانے سے پہلے حضرت انس کا تردد ہو یا (اپنے سوتیلے والد) ابو طلحہ سے یہ مشورہ کیا ہو۔ (قال) یہ بھی عاصم ہیں۔ (وقال ابن سيرين) ابو عوانہ نے اپنی روایت میں عاصم عن انس اور ابن سيرين عنہ سے اخذ کئے حصے الگ الگ ذکر کئے ہیں۔ (لائقیرن) اکثر کے ہاں یہی صیغہ تاکید ہے نسخہ کشیمنی میں ہے: (لا تغیر) ابو طلحہ کی یہ کلام اگر ابن سيرين نے حضرت انس سے سنی ہے تو یہ انکا ابو طلحہ سے ارسال ہوا کیونکہ ان کی ان سے لقاء نہیں! حدیث سے چاندی کا ضبہ، سلسلہ اور حلقہ بنالینے کا جواز ثابت ہوا، یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے خطاب کی کہتے ہیں صحابہ و تابعین کی ایک جماعت مطلقاً منع کی قائل ہے مالک اور لیث کا بھی یہی قول ہے مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ تھوڑی سی چاندی لگا لینے میں حرج نہیں شافعی نے مکروہ سمجھا اور کہا یہ نہ ہو کہ چاندی کے برتن میں پینے والا کھلوائے، بعض نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ کراہت اس امر کے ساتھ مختص ہے کہ پینے کی جگہ چاندی لگی ہو حنفیہ نے بھی یہی تصریح کی اور یہی احمد، اسحاق اور ابو ثور کا موقف ہے ابن منذر ابو عبید کی تبع میں کہتے ہیں مفقوض (یعنی جس پر نکل گیا گیا ہو) چاندی کا برتن نہ کھلائے گا شافعیہ کے ہاں مقرر یہ ہے کہ اگر چاندی کا ضبہ بڑا ہے اور برائے زینت لگوا یا ہے تب حرام ہے لیکن اگر ضرورت کے تحت لگا تب جواز ہے، مطلقاً سونے کا ضبہ حرام ہے بعض نے دونوں کے مابین تسوئہ کیا، وہ حدیث جسے دارقطنی، حاکم اور بیہقی نے ذکر یا بن ابراہیم عن عبد اللہ بن مطیع عن ابیہ عن ابن عمر سے تخریج کیا ام سلمہ کی حدیث کی مانند اس زیادت کے ساتھ: (أو ففی إناء فيه شيء من ذلك) تو یہ ابراہیم اور ان کے بیٹے کے مجہول الحال ہونے کے سبب معلول ہے بیہقی کہتے ہیں درست وہی جو عبید اللہ عمری نے نافع عن ابن عمر سے موقوفاً نقل کیا کہ وہ ایسے قدح میں نہ پیتے تھے جس کا ضبہ چاندی کا ہوتا، طبرانی نے اوسط میں ام عطیہ سے روایت کیا کہ نبی پاک نے لبس ذہب اور تفضیض اقداح سے منع فرمایا پھر تفضیض اقداح کی رخصت دے دی، یہ اگر ثابت ہوتی تو جواز میں حجت ہوتی مگر اس کی سند میں ایک غیر معروف راوی ہے، آپ کے قول: (أو إناء فيه شيء من ذلك) سے تانا یا ایسے لوہے کے برتنوں کی تحریم پر استدلال کیا گیا ہے جن پر سونے یا چاندی کا طلاء (یعنی رنگ) کیا گیا ہو، شافعیہ کے ہاں صحیح یہ ہے کہ اگر یہ آگ پر معروض کر کے کیا گیا تب تو حرام ہے ورنہ دورائیں ہیں اصح اس کی بھی نفی ہے اس کے عکس میں بھی دورائیں ہیں (اور اصح نفی ہے) اگر

سونا یا چاندی کے بنے برتن کو ظاہر اور باطناً مثلاً تانبے سے نکل کیا گیا ہو تب بھی یہی حکم ہے امام الحرمین نے جزم کے ساتھ لکھا کہ روٹی سے بنے جبہ کا حشو (یعنی اس کے اندرون میں) ریشم کا ہونا حرام نہیں،

سلسلہ اور حلقہ کے جواز ہذا سے استدلال کیا گیا ہے کہ جائز ہے کہ برتن کا سر جو اس سے منفصل ہو (چاندی کا) بنالیا جائے یہ متولی، بغوی اور خوارزمی نے نقل کیا رافعی اسے محل نظر قرار دیتے ہیں! نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ تعصیب کی مانند ہی لگانا چاہئے، اس میں اختلاف و تفصیل ہے، ضابطہ صغریٰ میں اختلاف ہے تو کہا گیا جو عرف کے لحاظ سے سمجھا جائے بعض نے کہا جو دور سے نمایاں نظر آئے وہ بڑا اور جو نہیں وہ چھوٹا ہے، بعض نے کہا جو برتن کے کسی ایک جزو مثلاً اس کے تلوے، کندھے یا کنارے پر مشتمل ہو تو وہ کبیر اور جو نہیں وہ صغیر ہے اور جس میں شک ہو تو اصل اباحت ہے۔

31- باب شُرْبِ الْبَرَكَةِ وَالْمَاءِ الْمُبَارَكِ (برکت والا پانی پینا)

مہلب کہتے ہیں پانی کو برکت کا نام دیا کیونکہ اگر کسی چیز میں برکت کی گئی ہو تو اسے ہی برکت کہہ دیا جاتا ہے۔

5639 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ هَذَا الْحَدِيثَ قَالَ قَدْ رَأَيْتُنِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ حَضَرَتِ الْعَصْرُ وَلَيْسَ مَعَنَا مَاءٌ غَيْرَ فَضَلَّةٍ فَجُعِلَ فِي إِيَّائِي فَاتَى النَّبِيُّ ﷺ بِهِ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ وَفَرَجَ أَصَابِعُهُ ثُمَّ قَالَ حَيَّ عَلَى أَهْلِ الْوُضُوءِ الْبَرَكَةُ مِنَ اللَّهِ فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْمَاءَ يَتَفَجَّرُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ فَتَوَضَّأَ النَّاسُ وَشَرِبُوا فَجَعَلْتُ لَا أَلُو مَا جَعَلْتُ فِي بَطْنِي مِنْهُ فَعَلِمْتُ أَنَّهُ بَرَكَةٌ قُلْتُ لِجَابِرٍ كَمْ كُنْتُمْ يَوْمَئِذٍ قَالَ أَلْفًا وَأَرْبَعُمِائَةٍ تَابَعَهُ عُمَرُو عَنْ جَابِرٍ وَقَالَ حُصَيْنٌ وَعُمَرُو بْنُ مُرَّةٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ خَمْسَ عَشْرَةَ مِائَةً وَتَابَعَهُ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ جَابِرٍ (ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۰۳) اطرافہ 3576، 4152، 4153، 4154، - 4840

(حتیٰ علی اہل الخ) اکثر کے ہاں یہی واقع ہے نفی کے نسخ میں ہے: (حیٰ علی الوضوء) یہی اصوب ہے، اہل کی توجیہ یہ ہے کہ یہ حرف نداء کے محذوف کے ساتھ منصوب ہے گویا فرمایا: (حیٰ علی الوضوء المبارک یا اہل الوضوء) عیاض نے یہی کہا، اس کا تعاقب کیا گیا کہ مجرور علی غیر مذکور ہے (لہذا یہ توجیہ مستقیم نہیں) دیگر نے کہا درست: (حیٰ ہلا علی الوضوء المبارک) ہے تو ہلا متحرف ہو کر (اہل) ہو گیا اور اپنی جگہ سے بھی محول ہوا۔ (حیٰ) اسم فعل امر برائے اسراع ہے، ما قبل ساکن کے سبب مفتوح ہے جیسے: (لیت) اور (ہلا) لام مخفف اور تنوین کے ساتھ، کلمہ استیجال۔

(فجعلت لا آلو) یعنی اس میں واقع برکت کے مد نظر زیادہ سے زیادہ پینے کی کوشش کرنے لگے، ابن بطل کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوا کہ برکت والے طعام و شراب میں اسراف و شرہ نہیں بلکہ ان سے استکثار و محتب ہے، ابن منیر لکھتے ہیں ترجمہ بخاری میں اس امر کا اشارہ ہے کہ اس میں اکثر قابل معافی ہے اور یہ گمان نہ کیا جائے کہ بغیر پیاس لگے پانی پینا ممنوع ہے اب حضرت جابر

آنجناب کے سامنے یہ کر رہے تھے اگر ممنوع ہوتا تو آپ منع فرما دیتے۔ (قال ألف الخ) رفع کے ساتھ، تقدیر کلام ہے: (نحن يومئذ ألف الخ) بطور خیمہ کان زبر بھی جائز ہے، صحابہ کرام کی تعداد بارے حضرت جابر پر موجود اختلاف کا ذکر المغازی میں گزرا، وہاں بیان کیا تھا کہ یہ قصہ حدیبیہ کے موقع کا ہے، متن کی کچھ شرح علامات النبوة میں گزری۔ (تابعہ عمر و الخ) اسے مؤلف نے تفسیر سورۃ الفتح میں بالاختصار نقل کیا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (كُنَّا يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ أَلْفًا وَ أَرْبَعَمِائَةٍ) اسی قدر حدیث کی متابعت کی طرف اشارہ ہے نہ کہ پورے سیاق کی طرف۔ (و قال حصين الخ) سالم سے مراد ابن ابوالجعد ہیں۔ (خمسة عشرة مائة) حصین کی روایت بخاری کی المغازی جبکہ عمرو کی روایت مسلم اور احمد نے (ألف و خمسمائة) کے لفظ سے موصول کی ہے، اس اختلاف کی تطبیق یہ کی تھی کہ چودہ سو ذکر کرنے والوں نے الغائے کسر جبکہ پندرہ سو ذکر کرنے والوں نے جبر کسر کیا، تیرہ سو کے قول کی توجیہ بھی گزری ہے۔

خاتمہ

کتاب الاثریہ (91) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (19) معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (70) ہے نو کے سوا باقی سب متفق علیہ ہیں، (14) آثار صحابہ وغیرہم بھی اس میں مذکور ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

75- کتاب المرضی (مریضوں سے متعلقہ مسائل)

1- باب مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْمَرَضِ (مرض کے کفارہ ہونے کا بیان)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) (جو برائی کرے گا اسے اس کا بدلہ ملے گا)

نفسی نے کتاب المرضی کو کتاب الطب سے علیحدہ نہیں کیا بلکہ آغاز کتاب الطب سے کیا پھر بسملہ لکھی پھر (باب ما جاء فی الخ) ذکر کیا اور آخر الطب تک اسی کے تحت یہ سارے ابواب ذکر کئے، مرضی مریض کی جمع ہے بدنی مرض مراد ہے کبھی قلبی مرض پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے یا تو شبہ کی وجہ سے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول: (فَبِمَا قُلُوبِهِمْ مَرَضَتْ) [البقرة: ۱۰] یا شہوت کے سبب جیسے اس آیت میں کہا: (فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) [الأحزاب: ۳۲] قرآن میں مرض بدن کا ذکر وضوء، روزہ اور حج میں ہوا ہے اول الطب میں اس کی مناسبت کا بیان آئے گا، کفارہ تکفیر سے مبالغہ کا صیغہ ہے اس کی اصل تغطیہ وستر ہے (یعنی ڈھانپ دینا اور چھپانا) یہاں معنی یہ کہ مومن کے گناہ اس پر واقع ہونے والی امراض سے ڈھانپ دئے جاتے ہیں، کرمانی کہتے ہیں یہ اضافت بیانیہ ہے کیونکہ مرض کیلئے کچھ کفارہ نہیں بلکہ وہ خود ہی کفارہ ہے تو یہ ان کے قول: (شجر الأراك) کی طرح ہے یا اضافت بمعنی (فی) ہے یا یہ اضافت صفت الی موصوف ہے، دیگر اہل علم نے کہا یہ اضافت الی فاعل ہے، تکفیر کو مرض کی طرف اسلئے مسند کیا کیونکہ وہ اس کا سبب ہے۔ (وقول الله الخ) کرمانی لکھتے ہیں آیت کی باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ آیت اعم ہے، معنی یہ ہے کہ ہر شیء کا عامل اس کی جزا پائے گا، ابن نمیر کہتے ہیں حاصل یہ کہ مرض کیلئے جیسا کہ جائز ہے کہ خطایا کا مکفر ہو تو یہ ان کی جزا (یعنی شاخسانہ) بھی ہو سکتے ہیں، ابن بطل کہتے ہیں اکثر اہل تاویل (یعنی مفسرین) کی رائے میں آیت کا معنی یہ ہے کہ مسلمان اپنی خطاؤں کا بدلہ دنیا ہی میں ان مصائب و امراض کی صورت میں پالیتا ہے جو اس کی جان ناتواں کو لاحق ہوتے ہیں تو یہ ان کا کفارہ ہیں، حسن اور عبد الرحمن بن زید سے منقول ہے کہ یہ آیت کفارہ خاصہ کے بارہ میں نازل ہوئی! اس باب کی احادیث اول (قول) کی شاہد ہیں طبری نے ان سے اس منقول کو وارد کر کے تعاقب کیا ابن تین نے ابن عباس سے بھی اس کا نحو نقل کیا مگر اول ہی معتمد ہے، آیت ہذا کے شان نزول کے بارہ میں وارد احادیث جب بخاری کی شرط پر نہ تھیں تو اپنی شرط پر احادیث وارد کیں جو اکثر کی اختیار کردہ تاویل کے موافق ہیں ان میں سے مثلاً احمد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، عبید بن عیسر عن عائشہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے یہ آیت تلاوت کی: (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) [النساء: ۱۲۳] تو کہا کیا ہمیں ہمارے ہر عمل کی جزا ملے گی؟ تب تو ہم مارے گئے نبی اکرم تک یہ بات پہنچی تو فرمایا ہاں: (يُجْزَىٰ بِهِ فِي الدُّنْيَا مِنْ مَصِيبَةٍ فِي جَسَدِهِ مِمَّا يُؤْذِيهِ) (یعنی اس سے مراد دنیا میں اس کے جسم کی کوئی تکلیف جو اس کیلئے موزی ہو) احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابو بکر صدیق کی حدیث نقل کی اس میں ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ اس آیت: (لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) کے بعد صلاح کیسے ہو؟ آپ نے فرمایا

اے ابوبکر اللہ تمہیں معاف کرے کیا تم بیمار نہیں پڑتے؟ کیا کبھی کوئی غم لاحق نہیں ہوا؟ عرض کی کیوں نہیں! فرمایا یہی وہ جزا ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہوا، مسلم کی محمد بن قیس بن مخرمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی: (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) تو اہل اسلام میں نہایت تشویش پھیلی، یہ دیکھ کر نبی اکرم نے فرمایا: (قاربوا و سدوا) مسلمان کو پہنچنے والی ہر مصیبت میں اس کے لئے کفارہ ہے حتیٰ کہ کوئی دکھ جو اسے دکھتا ہے اور کاٹنا جو اسے چھبتا ہے، اس کے تحت چھ احادیث نقل کیں۔

5640 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مُصِيبَةٍ تُصِيبُ الْمُسْلِمَ إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا عَنْهُ حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكُهَا
(ترجمہ اگلی روایت کے ساتھ ہوگا)

(من مصيبة) مصیبت کا اصل معنی تیر مارنا ہے پھر ہر نازلہ (لفظی معنی: نازل ہونے والی) میں اس کا استعمال ہوا، راغب کہتے ہیں (أصاب) خیر اور شر دونوں میں مستعمل ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا: (إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ) [التوبة: ۵۰] بعض کا قول ہے کہ خیر میں جو (أصاب) ہے وہ صوب سے ماخوذ ہے جو اس بارش کو کہتے ہیں جو ضرورت کے مطابق نازل ہو جبکہ شر میں مستعمل (أصاب) إصابة السهم سے ہے (یعنی تیر کا لگنا) بقول کرمانی لغت میں مصیبت انسان پر نازل ہونے والی مطلقاً ہر شئی کو کہتے ہیں جبکہ عرف میں صرف اس نازل شدہ کو جو مکروہ ہے (یعنی شر) یہاں یہی مراد ہے۔ (تصیب المسلم) مسلم کی مالک اور یونس جمیعاً عن زہری سے روایت میں ہے: (ما مِنْ مُصِيبَةٍ يُصَابُ بِهَا الْمُسْلِمُ) احمد کی عبدالرزاق عن معمر کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (ما مِنْ وَجَعٍ أَوْ مَرَضٍ يَصِيبُ الْمُؤْمِنَ) ابن حبان کی ابن ابی السری عن عبدالرزاق سے روایت کے الفاظ ہیں: (ما مِنْ مُسْلِمٍ يُشَاكُ شَوْكَةً فَمَا فَوْقَهَا) (یعنی کاٹنا بھی اگر چھپے) مسلم کی ہشام بن عروہ عن ابے سے روایت میں بھی یہی ہے۔

(حتى الشوكة) اس میں تینوں حرکات جائز ہیں زیر یعنی غایت ای (حتى ينتهي إلى الشوكة) یا مصیبت پر عطف ڈالتے ہوئے، زبر عامل مقدار مانتے ہوئے ای (حتى وجدانه الشوكة) اور پیش تصیب کی ضمیر پر عطف ڈالتے ہوئے، قرطبی لکھتے ہیں محققین نے اسے پیش اور زبر کے ساتھ ہی مقید کیا، پیش علی الابتداء ہے، علی المحل قرار دینا جائز نہیں دیگر نے اس کی یہ توجیہ بھی ذکر کی کہ اس تقدیر پر بھی سانحہ ہے کہ (من) زائدہ ہے۔ (یشاکھا) صیغہ مجہول کے ساتھ ای: (یشوکہ غیرہ بھا) (یعنی کسی کے ہاتھوں کاٹنا لگے) اس میں وصل فعل ہے کیونکہ اصل میں ہے: (یشاک بھا)، ابن تین کہتے ہیں اس لفظ کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی داخل کرے، ابن حجر کہتے ہیں اس کے حقیقت ہونے سے لازم نہیں کہ اس سے اعم مراد نہ ہو کہ خود ہی بغیر کسی کے چھبائے چھ جائے مسلم کی ہشام سے روایت میں یہ عبارت ہے: (لا يصيب المؤمن شوكة) تو فعل کی اس کی طرف اضافت ہی حقیقت ہے اور یہ معنائے اعم کے ارادہ سے محتمل ہے کہ یہ بغیر کسی کے فعل کے لگے یا کسی کے فعل سے لگے تو جن کے ہاں ایک ہی لفظ کے ساتھ حقیقت و مجاز کے مابین جمع ہونا منع نہیں ان کے نزدیک یہ جائز ہے، صفائی کے نسخہ میں (یشاکھا) یاے مفتوح کے ساتھ ہے بعض

شرح مصابیح نے اسے جوہری کی صحاح کی طرف منسوب کیا لیکن جوہری نے اسے ایک اور معنی کے لئے ضبط کیا ہے، (یشاک) ضم یاء کے ساتھ ضبط کیا پھر کہا: (والشکوكة جذة الناس و جذة السلاح) اور (شاک الرجل یشاک شوکا) جب اس کی شوکت ظاہر و قوی ہو۔

(إلا كفر الخ) احمد کی روایت میں ہے: (إلا كان كفارة لذنبه) یعنی یہ اس سے صادر ہونے والی معصیت کی عقوبت کے طور سے ہوتا ہے اور اس کے مغفرتِ ذنب کا سبب بن جاتا ہے، ابن حبان کی مذکورہ روایت میں ہے: (إلا رفعه الله بها درجة و حط عنه بها خطيئة) یہی مسلم کی اسود عن عائشہ سے روایت میں ہے، یہ اکٹھے دونوں امر کے حصول کو مقتضی ہے: حصولِ ثواب اور حصولِ عقاب، اس کا شاہد جو طبرانی نے اوسط میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا جس میں یہ الفاظ ہیں: (مَا ضَرَبَ عَلَى مُؤْمِنٍ عَرَقٌ قَطُّ إِلَّا حَطَّ اللَّهُ بِهِ عَنْهُ خَطِيئَةٌ وَ كُتِبَ لَهُ حَسَنَةٌ وَ رَفَعَ لَهُ دَرَجَةٌ) (یعنی مومن پہ آنے والی ہر تکلیف اس کے گناہ کم، نیکی کی جاتی اور درجہ بلند کرنے کا سبب بنتی ہے) اس کی سند جید ہے مسلم نے جو عمرہ عن عائشہ سے روایت کیا کہ: (إلا كتب الله له بها حسنة أو حط عنه بها خطيئة) تو اس میں او کے ساتھ ہی ہے تو محتمل ہے کہ یہ راوی کا شک ہو جیسا کہ برائے تنوع ہونا بھی محتمل ہے یہی اوجہ ہے معنی یہ ہوگا کہ اگر اس کی خطائیں نہیں تو پھر ان کی وجہ سے اللہ نیکی لکھ دیتا ہے اور اگر خطائیں ہیں تو انہیں حط کر دیتا ہے، اس پر اول کا مقتضا ہے کہ جس کے ذمہ خطیہ نہیں اس کے رفعِ درجہ میں اس کے بقدر زیادت کر دی جاتی ہے، اللہ کا فضل واسع ہے

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث کا ایک پس منظر ہے جسے احمد نے ابو عوانہ اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، عبدالرحمن بن شیبہ عبدی کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ نے انہیں خبر دی کہ نبی اکرم کو کوئی تکلیف لاحق ہوئی آپ بستر پر متقلب ہوتے اور شکوہ کرنے لگے یہ دیکھ کر عائشہ کہنے لگیں اگر ایسا ہم میں سے کوئی کرتا تو آپ اظہارِ خلگی فرماتے! آپ نے فرمایا صالحین پر سختیاں اور تنگیاں آتی ہیں (وإنه لا يصيب المؤمن نكبة شوكة الخ) اس میں تعقب ہے شیخ عزالدین بن عبدالسلام پر جنہوں نے کہا بعض جملہ کا گمان ہے کہ مصیبت زدہ ماجور ہے، یہ صریح خطا ہے ثواب و عقاب کا تعلق تو کسب (اعمال) کے ساتھ ہے اور مصائب اس میں سے نہیں بلکہ یہ اجر (جس کا اس حدیث میں ذکر ہوا) ان مصائب میں اس کے صبر و رضا کے مظاہرہ پر ہے! وجہ تعقب یہ ہے کہ احادیث مجرد حصولِ مصیبت کے ساتھ ثبوتِ اجر میں صریح ہیں اور جو صبر و رضا کی روش ہے وہ ایک قدِ زائد ہے ممکن ہے اس پر بھی اسے اجر عطا ہو اور یہ اجر ثوابِ مصیبت سے جدا ہے، قرآنی کہتے ہیں مصائب جزا کفارات ہیں چاہے ان کے ساتھ رضا و تسلیم مقرر ہو یا نہ ہو لیکن اگر مقرر نہ ہے تو تکفیرِ عظیم و گرنہ قلیل ہوگی، یہی کہا مگر تحقیق یہ ہے کہ مصیبت کفارہ ہے اس گناہ کا جو اس کے موازی ہے اور رضا و تسلیم پر وہ ماجور ہے، اگر مصیب زدہ کے ذمہ کوئی گناہ نہیں تو ثواب میں سے اسے اس کے بقدر عوض ملے گا، جو قرآنی نے زعم کیا کہ کسی کے لئے جائز نہیں کہ مصیبت زدہ سے کہے کہ اللہ یہ تمہارے گناہوں کا کفارہ بنادے تو چونکہ شارع نے اسے کفارہ قرار دیا ہے تو دعائے تکفیر گویا تحصیلِ حاصل کی طلب ہے اور یہ شارع کی نسبتِ اساءتِ ادب ہے بقول ابن حجر ان کا تعاقب کیا گیا ہے امور واقعہ کے ساتھ جیسے نبی اکرم کے لئے وسیلہ کے لئے دعا کرنا، (کہ وہ بھی تو تحصیلِ حاصل کی طلب ہے) اس کا یہ جواب ملا کہ کلام ان میں سے ہو رہی ہے

جن کی بابت کوئی شیء وارد نہیں اور جو وارد ہے وہ تو مشروع ہوا تا کہ اعتثال کرنے والے اجر کے حق دار بنیں، یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

5641 - حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرِو حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشْمَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ

ترجمہ: ابوسعید خدری اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاکؐ فرماتے تھے مسلمان کو کوئی سختی، بیماری، رنج و غم اور تکلیف وغیرہ نہیں پہنچتی مگر اللہ تعالیٰ اس کے عوض اس کے گناہ مٹا دیتا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی کاٹنا بھی اسے چھ جائے۔

(عبد الملک بن عمرو) یہ ابو عامر عقدی ہیں جو نام کی نسبت کنیت سے زیادہ مشہور تھے، زہیر بن محمد، ابو منذر تمیمی ہیں ان کے حافظہ میں کلام کی گئی ہے لیکن بخاری تاریخ صغیر میں لکھتے ہیں اہل شام کی ان سے روایت مناکیر ہیں اور جواہل بصرہ نے ان سے اخذ کیں وہ صحیح ہیں بقول ابن حجر احمد کا قول ہے کہ زہیر بن محمد جن سے اہل شام روایت نقل کرتے ہیں وہ کوئی اور ہیں، یہ بات ان کی کثرت مناکیر کے مد نظر کہی اس کے باوجود بخاری نے ان سے صرف دو روایتیں لی ہیں دوسری کتاب الاستئذان میں ہے وہ بھی ابو عامر عقدی کی ان سے روایت ہے یہ بصری تھے اس حدیث پر ان کی متابعت ولید بن کثیر نے ان کے شیخ محمد بن عمرو سے کی اسے مسلم نے نقل کیا۔ (عن النبی) ولید بن کثیر کی روایت میں ہے: (أُنْهَمَا سَمِعَا النَّبِيَّ)۔ (ولا وصب) مرض، بعض نے مرض لازم کہا (یعنی دائمی)۔ (ولا هم ولا حزن) یہ باطن امراض میں سے ہیں اسی لئے وصب پر ان کا عطف سائق ہوا۔ (ولا أذى) یہ ما سبق سے اعم ہے بعض نے کہا اس سے مراد کسی کی اس پر زیادتی۔ (ولا غم) یہ بھی باطنی امراض سے ہے یہ جس سے دل پر تنگی ہوتی ہو، بعض نے ان تین اشیاء: غم، غم اور حزن کی بابت کہا کہ ہم ایسی سوچوں کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے جو متوقع دکھ اور تکلیف سے متعلق ہو، اور غم کرب ہے جو پہنچ چکے دکھوں اور تکالیف کے سبب دل کو لاحق ہوتا ہے اور حزن اس چیز کے فقدان کے سبب جو کسی کے لئے امر شاق ہو، لاحق ہوتا ہے بعض کے مطابق تینوں ہم معنی ہیں کرمانی لکھتے ہیں غم تمام انواع مکروہات کو شامل ہے کیونکہ یہ بدن یا نفس کو لاحق کسی عارضہ کے سبب ہے، اول بایں طور کہ مجری طبعی سے خارج ہو یا نہیں، ثانی کی صورت یا تو اس میں غیر ملاحظہ ہے یا نہیں اور یا اس میں انقباض ظاہر ہوتا ہے یا نہیں اور یا ماضی کی نسبت سے ہوتا ہے یا نہیں۔

علامہ انور کتاب المرضی کے تحت لکھتے ہیں شافعی سے المسامرہ میں نقل کیا گیا ہے کہ صبر مصائب کے کفارات ہونے کے لئے شرط نہیں ہاں اگر صبر کیا تو اس کے لئے اجر مضاعف کا باعث بنے گا، کہتے ہیں مصائب بمنزلہ عذاب کے ہیں تو یہ مطلقاً مکفر ہیں اسی طرح یہ ایک نوع کا عذاب بھی ہیں، ان میں صبر کرنا مشروط نہیں بلکہ یہ وضع کے لحاظ سے ہی مسلمان کے لئے کفارہ ہیں، میں کہتا ہوں میرے نزدیک ذکر و قرآن (یعنی گرمی اور سردی) بھی اس کا نحو ہیں، وہ بھی مکفر ہیں اسی طرف آپ کا یہ قول اشارت کنایہ ہے: (مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ إِلَّا خ) وصب جسم میں حرارت کو کہتے ہیں خواہ بخار کے نتیجہ میں ہو یا اس کے بغیر، غم کا معنی اردو میں: ٹھنکنا، کہتے ہیں بلاء یعنی آزمائش ہے فارسی میں اس کا معنی مصیبت ہے

جیسے جفاء بدوی عربی میں گنوار پن جب کہ فارسی میں بمعنی ظلم ہے، (شوكة فما فوقها) کے تحت لکھتے ہیں اس کے لئے بیضاوی کی آیت: (مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا) کی بحث دیکھو، میں نے اپنے رسالہ فصل الخطاب میں حدیث (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فما فوقها أو فصاعدا) کے ضمن میں بحث کی ہے، یہ لغویوں کے نزدیک ماقبل کی تعین کے ساتھ ساتھ مابعد کی تخمیر کے لئے ہے، یہ غیر حنفیہ کے لئے کسی سورت کو ساتھ ملا لینے کے وجوب میں ہے تو ممکن ہے اس میں تخمیر کمیت سورت کی طرف راجع ہو نہ کہ خود اس کی طرف، تو تخمیر اس کے طول و قصر میں ہو سکتی ہے تب یہ ہمارے مخالف نہیں! پھر اہل لغت نے اپنے ہاں (فصاعدا) کا عام مفہوم مدنظر رکھا نہ کہ اس کے استعمال شرعی کو، تو کیسے وہ جو وجوب سورت کا اپنے دلائل کے ساتھ مثبت ہے تو جب اس کا وجوب ثابت ہوا تو (فصاعدا) کا فیما قلنا میں تعین ہوا۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور ترمذی نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

5642 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سَعْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ تَفْثِيئُهَا الرِّيحُ مَرَّةً وَتَعْدِلُهَا مَرَّةً وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَالْأَرْزَةِ لَا تَزَالُ حَتَّى يَكُونَ أَنْجَعُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً

5643 - وَقَالَ زَكَرِيَاءُ حَدَّثَنِي سَعْدٌ حَدَّثَنَا ابْنُ كَعْبٍ عَنْ أَبِيهِ كَعْبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی پاک فرماتے تھے مومن کی مثال تازہ کھیتی کی مانند ہے کہ جس طرف سے ہوا آتی ہے اسے جھکا دیتی ہے اور ہوا کہ نہ ہونے کے وقت سیدھی ہو جاتی ہے پس مومن، بلا سے اس طرح بچا رہتا ہے اور گنہگار کی مثال صنوبر کے پیز کی سی ہے کہ سیدھا سخت کھڑا رہتا ہے (تو) اللہ جب چاہتا ہے اسے اکھیر دیتا ہے۔

یگی سے قطان، سفیان سے ثوری اور سعد سے مراد ابن ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف ہیں۔ (کالخامة) تر و تازہ گھاس، خلیل کے بقول خامہ زرع کو نیل پر اولین اگنے والی، اس میں الف واو سے منقلب ہے ابن تین نے قزاز سے نقل کیا کہ وہ اسے حاء اور فاء سے پڑھتے تھے اور (الطاقة من الزرع) (یعنی کسی زرعی چیز کا مٹھا) کے ساتھ مفسر کیا، احمد کے ہاں حدیث جابر میں ہے: (مثل المؤمن مثل السنبله تستقيم مرة و تحتر أخرى) (یعنی مومن کی مثال خوشہ کی سی ہے جو کبھی کھڑی رہتی اور کبھی گر جاتی ہے) انہی کی حدیث ابی بن کعب میں ہے: (مثل المؤمن مثل الخامة تحمر مرة و تصفر أخرى) (یعنی مومن کی مثال گھاس کی سی ہے جو کبھی سرخ یعنی تر و تازہ۔ اور کبھی زرد یعنی خشک ہوتی ہے)۔

(تفثيئها) زرخشی کہتے ہیں یہاں فاعل جو کہ (الرياح) ہے مذکور نہیں اسی کے ساتھ بات تام ہوگی اور اسے باب (كفارة المرض) میں ذکر کیا ہے بقول ابن حجر یہ سب سے عجیب بات کہہ دی، یہ باب (كفارة المرض) ہی تو ہے اور اکثر رواۃ کے ہاں (الرياح) کا لفظ ثابت ہے ابن تین نے ابو عبد الملک سے نقل کیا کہ (تفثيئها) کا معنی ہے: (ترقدھا) پھر اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ لغت میں (فاء) بمعنی (رقد) موجود نہیں بقول ابن حجر شاید یہ تفسیر معنی ہو کیونکہ رقد رجوع عن القيام کو کہتے ہیں اور فاء ربح کے معنی میں آتا ہے۔

(و تعدلها) تاء کی زیر اور دال مکسور کے ساتھ، تاء پر پیش اور عین پر زبر اور دال مشدّد کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے مسلم کے ہاں واقع ہے: (تفییّھا الریح تصرعھا مرة و تعدلھا مرة أخرى) گویا یہ حال ریح کے اختلاف کے مد نظر ہے اگر شدید ہو تو اسے دائیں بائیں خوب ہلاتی ہے کہ گرنے کے قریب ہو جاتا ہے اور اگر ساکن یا معتدل ہو تو اسے قائم رکھتی ہے مسلم کی زکریا سے روایت میں ہے: (حتی تھیج) اُی تستوی و یُکْمَل نُضْجُهَا (یعنی اچھی طرح پک جائے)، احمد کی حدیث جابر میں بھی یہی ہے۔ (و مثل المنافق) آمدہ حدیث میں اس کے بعد (الفاجر) بھی ہے، زکریا کی مسلم کے ہاں روایت میں: (الکافر) ہے۔ (کالارزة) اکثر کے ہاں یہی ہے ابو عبیدہ کہتے ہیں یہ فاعلہ کے وزن پر ہے اور یہ (الثابتة فی الارض) ہے (یعنی زمین میں ثابت) ابو عبیدہ نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ رواۃ کا عدم مد پر اتفاق ہے صرف راء کے ساکن یا متحرک ہونے میں اختلاف کیا ہے اکثر کے ہاں وہ ساکن ہے ابو حنیفہ دینوری کے بقول راء ساکن ہے اور یہ ارض عرب کی نباتات میں سے نہیں اور نہ شور والی زمین میں آگتی ہے بلکہ شدید طول کی حامل اور غلیظ ہوتی ہے کہتے ہیں مجھے کسی باختر نے بتایا کہ یہ زصنوبر ہے اور کسی شئی کا حامل نہیں ہوتا بس اس کے تنے اور عروق سے زفت (تارکول کی طرح کی ایک چیز) نکلتا ہے، ابن سیدہ کہتے ہیں ارزعرع (سرو کے مانند ایک درخت) ہے بعض نے کہا شام کا ایک درخت ہے جس کے پھل کو صنوبر کہتے ہیں بقول خطابی ارزہ مفتوحۃ الراء ہے ارز کی جمع ہے کہا جاتا ہے کہ شجر صنوبر ہے، قزاز کہتے ہیں ایک قوم نے تحریک کے ساتھ کہا، کہتے ہیں یہ ایک معتدل اور ٹھوس شجر ہے ہواؤں کا ہبوب اسے ہلاتا نہیں اسے ارزن بھی کہتے ہیں۔

(انجعافھا) کہا جاتا ہے: (جعفنه فانجعف مثل قلْعنه فانقلع) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے نیچے یا درمیان سے ٹوٹ جانا، مہلب کہتے ہیں حدیث کا معنی ہے کہ مومن اللہ کا جو حکم آئے اس کے لئے مطیع ہوتا ہے اگر خیر ہو تو فرحت و شکر کا اظہار کرتا اور اگر کوئی مکروہ واقع ہو تو صبر کرتا اور امید خیر و اجر رکھتا ہے جب یہ دور ہو تو اعتدال و شکر سے کام لیتا ہے جبکہ کافر کو دنیا میں آسائش مہیا ہوتی ہیں تا کہ آخرت میں اس کا حال متعسر ہو اللہ جب اس کی ہلاکت کا فیصلہ کر لیتا ہے تو اس کی موت گویا اس کے لئے شدید عذاب اور جان کنی کی کیفیت بڑی الم ناک ہوتی ہے، دیگر نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ مومن دنیا میں اپنے ضعف حظ کی وجہ سے مختلف قسم کے عوارض کا سامنا کرتا رہتا ہے اس کی مثال اولین اگنے والی کھیتی کی ہے جو بڑی ناتواں ہوتی ہے کافر کا حال اس کے برعکس ہے اور یہ دونوں کا غالب حال ہے (یعنی لازم نہیں کہ ہر مومن تنگدست اور پریشان حال ہی ہو اور ہر کافر خوشحال)۔

(و قال زکریا) یعنی ابن ابی زائدہ، اس تعلیق کو مسلم نے عبد اللہ بن نمیر اور محمد بن بشر کا ہما عنہ کے حوالوں سے موصول کیا سعد سے مراد ابن ابراہیم ہیں۔ (حدثنی کعب) یعنی دو چیزوں میں ان کی روایت سفیان عن سعد کی روایت کے مغایر ہے ایک ابن کعب کے نام کا ابہام اور دوم ان کی تصریح تحدیث، سفیان کی روایت سے ان کے نام کی تصریح جبکہ زکریا کی روایت سے تصریح تحدیث مستفاد ہے مسلم کی روایت سفیان میں ان کا نام عبد الرحمن بن کعب مذکور ہے شاید یہی راز ہے جو زکریا کی روایت میں اسے مبہم رکھا مسلم کی سفیان سے دونوں روایتوں کی تخریج کی صنیع سے مستفاد یہ ہے کہ اگر اختلاف کسی ثقہ پر دائر ہو تو چنداں نقصان دہ نہیں۔

5644 - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ هَلَالٍ

بْنِ عَلِيٍّ مِنْ بَنِي عَامِرٍ بْنِ لُؤَيٍّ عَنْ عَطَاءٍ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا الرِّيحُ كَفَأَتْهَا فَإِذَا اعْتَدَلَتْ
تَكَفَأَ بِالْبَلَاءِ وَالْفَاجِرُ كَالْأُرْزَةِ صَمَاءً مُعْتَدِلَةً حَتَّى يَقْصِمَهَا اللَّهُ إِذَا شَاءَ. طرفہ - 7466
ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاکؐ نے فرمایا مومن کی مثال پودے کی اولین ہری شاخ جیسی ہے جسے ہوا کبھی جھکا دیتی ہے اور
اگر ہوا معتدل ہو تو وہ بلاء سے جھک جاتی ہے اور فاجر کی مثال صنوبر کے درخت کی سی ہے جو سیدھا کھڑا رہتا ہے حتیٰ کہ جب اللہ
چاہے تو اکھڑی جاتا ہے۔

(حدثنیٰ اُبی) یہ فلیح بن سلیمان ہیں۔ (من بنی عامر) یہ دراصل ان کے موالیٰ میں سے تھے ان کے دادا کا نام
اسامہ ہے کبھی ان کی طرف منسوب بھی مذکور ہوتے ہیں انہیں ہلال بن ابی میمونہ اور ہلال بن ابو ہلال بھی کہتے ہیں مدنی اور تابعی صغیر
میں موثق ہیں، ایک راوی ہلال بن ابی ہلال سلمہ فہری ہیں وہ بھی تابعی مدنی اور ابن عمر سے روایت کرتے ہیں ان سے اکیلے اسامہ بن
زید لیشی نے روایت نقل کی ہے بعض نے وہم سے انہیں ہلال بن علی کے ساتھ خلط کر دیا، ایک اور راوی ہلال بن ابی ہلال مذحجی تابعی بھی
ہیں وہ ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں ایک راوی ہلال بن ابی ہلال ہیں جو حضرت انس سے روایت کرتے ہیں انہیں خطیب نے متفق
میں ابو ظلال سے مفرد کیا اور کہا یہ مجہول ہیں اور میں اس امر کو مستبعد نہیں خیال کرتا کہ ایک ہوں۔

(کفأتھا) بقول ابن تین بعض نے بغیر ہمز کے روایت کیا ہے گویا ہمزہ کی تسہیل کر لی بقول ابن حجر ان کا گمان صحیح ہے۔
(تکفأ بالبلَاء) عیاض کہتے ہیں اس میں یہی ہے درست: (فإذا انقلبت) ہے پھر آپ کا قول: (تکفأ) وصف مسلم کی طرف رجوع ہوگا
التوحید میں یہی ذکر کیا کرمانی کہتے ہیں مناسب یہ کہنا تھا: (فإذا اعتدلت تکفأ بالريح كما يتكفأ المؤمن بالبلَاء) لیکن ریح
بھی خامہ کی نسبت بلاء ہے یا جب مومن کو خامہ کے ساتھ تشبیہ دی تو مشبہ بہ کیلئے وہ چیز ثابت کی جو مشبہ کے خواص میں سے ہے! ابن حجر
تبصرہ کرتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ إذا کا جواب محذوف ہو اور تقدیر کلام ہو: (استقامت) یعنی جب ہوا معتدل ہو تو (استقامت
الخماء) (یعنی وہ سیدھا کھڑا رہتا ہے) اور بعد کی عبارت (تکفأ الخ) وصف مسلم کی طرف رجوع ہو جیسے عیاض نے کہا، کتاب
التوحید کے باب (المشيئة والإرادة) کے تحت مصنف کی نقل کردہ عبارت اس کی مؤید ہے وہاں محمد بن سنان عن فلیح سے عالی سند کے
ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے: (فإذا سكنت اعتدلت وكذلك المؤمن يكفأ بالبلَاء)، بعنوان تشبیہ لکھتے ہیں مزی نے اطراف
میں ہلال بن علی کے ترجمہ میں عطاء بن یسار عن ابی ہریرہ سے حدیث: (مثل المؤمن مثل خامة الزرع) ذکر کی، الطب میں
(عن محمد بن سنان عن فلیح و عن إبراهيم بن المنذر عن محمد بن فلیح عن أبيه عنه) ذکر کیا ابو القاسم ابن
عساکر کہتے ہیں میں نے محمد بن سنان کی روایت کہیں نہیں پائی اور نہ ابو مسعود نے اس کا ذکر کیا ہے تو اشارہ کیا کہ خلف اس کے ذکر میں
منفرد ہیں ابن حجر کہتے ہیں ابراہیم کی روایت کتاب المرضی میں ہے نہ کہ الطب میں لیکن معاملہ سہل ہے (کیونکہ جیسا کہ ذکر ہوائی کے
نسخ میں المرضی الطب میں مدغم ہے) جہاں تک محمد بن سنان کی روایت ہے تو بیان کر چکا ہوں کہ بخاری نے کہاں اسے ذکر کیا تو تعجب
ہے کہ مزی اور ابن عساکر جیسے بڑے حفاظ پر یہ کیونکر مخفی رہی۔

(و الفاجر) ابن سنان کی روایت میں (الکافر) ہے اس سے واضح ہوا کہ حدیث کعب میں جو (المنافی) ہے اس سے مراد نفاق کفر ہے۔ (صماء) یعنی ٹھوس جو اندر سے کھوکھلا نہ ہو۔ (یقصمها) یا ئے مفتوح کے ساتھ ای (یکسرھا) گویا یہی داؤدی کا مستند ہے جو اس کے ساتھ انجاف کی تفسیر کی لیکن دال علی الکسر کے ساتھ تعبیر سے لازم نہیں کہ انقلاع مراد ہو کیونکہ دونوں کے مابین قدر مشترک ازالہ ہے اور مراد ہے روح کا بدن سے نکلنا۔

5645 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ يَسَارٍ أَبَا الْحُبَابِ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُصَبِّبْهُ
ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ فرماتے تھے اللہ تعالیٰ جس شخص کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے کچھ مصائب کے ساتھ آزماتا ہے۔

(من یرد اللہ الخ) اکثر کے ہاں (یصب) صا و کسور کے ساتھ ہے اور فاعل اللہ ہے ابو سعید ہرودی کہتے ہیں مراد یہ کہ اسے مصائب میں مبتلا کرتا ہے تاکہ ان پر اسے ثواب دے دیگر نے کہا معنی یہ کہ اس کی طرف بلاء کو موج کرتا ہے جو اسے پہنچتی ہے ابن جوزی لکھتے ہیں اکثر محدثین اسے صا و کسور کے ساتھ روایت کرتے ہیں میں نے ابن خشاب کو اس کی زبر کے ساتھ پڑھتے سنا اور یہی احسن و ائق ہے ابن حجر کہتے ہیں اگر اس کے بالعکس کہتے تو اولیٰ تھا طبی نے زبر کی توجیہ میں اسے ائق بالادب قرار دیا کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) [الشعراء: ۸۰] بقول ابن حجر زبر کا شاہد جو احمد نے محمود بن لبید سے مرفوعاً روایت نقل کی کہ: (إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا ابْتَلَاهُمْ فَمَنْ صَبَرَ فَلَهُ الصَّبْرُ وَمَنْ جَزِعَ فَلَهُ الْجَزَعُ) اس کے رجال ثقات ہیں البتہ محمود بن لبید کے نبی اکرم سے سماع میں اختلاف ہے جب آپ کو دیکھا کم سن تھے ترمذی کے ہاں حدیث انس سے اس کا شاہد بھی ہے اسے انہوں نے حسن قرار دیا، ان احادیث میں ہر مومن کیلئے عظیم بشارت ہے کیونکہ انسان کو کوئی نہ کوئی بیماری اور درد لاحق ہی رہتا ہے اور امراض، آلام اور ادجاج خواہ بدنی ہوں یا قلبی گناہوں کا کفارہ ہیں! اگلے باب کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَصِيبُهُ اللَّهُ أَذًى إِلَّا جَاءَتْهُ اللَّهُ عَنْهُ خَطَايَاهُ) تو بظاہر یہ سب گناہوں کی تعیم ہے لیکن جہور نے اسے صفائے کے ساتھ خاص کیا ہے اس حدیث کے مد نظر جس کی طرف کتاب الصلاۃ کے ادائل میں اشارہ گزرا جس میں فرمایا پانچوں نمازیں اور جمعہ تا جمعہ اور رمضان تا رمضان اس دوران کئے جانے والے گناہوں کا کفارہ ہیں اگر کبائر سے اجتناب کیا ہو تو تکفیر میں وارد مطلق روایتوں کو جہور نے اس مقید پر قبول کیا ہے تو اللہ تعالیٰ جن گناہوں کا چاہے انہیں کفارہ بنا دے، تکفیر کی کثرت یا قلت مرض کی شدت و خفیت پر منحصر ہے پھر تکفیر ذنب سے مراد اس کا ستر یا ان کی پاداش میں مرتب ہونے والے استحقاق عقوبت کا محو ہے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ مرض یا جو غم و دکھ مذکور ہوا، کا مجرد حصول ہی تکفیر ذنوب ہے چاہے مصاب یہ نے صبر و رضا کی روش اختیار کی ہو یا نہیں، بعض علماء نے اس کا انکار کیا چنانچہ قرطبی نے المفہم میں لکھا اس کا محل تب اگر مصیبت زدہ نے صبر و احتساب کا مظاہرہ کیا اور وہ کہا جس کا اللہ نے اس آیت میں حکم دیا ہے: (الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ الْخ) [البقرة: ۱۵۶] تب وہ اس وعدہ کا حقدار بنے گا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ

اس دعویٰ کی کوئی دلیل نہیں اور آیت میں جو مذکور ہوا اس کی (بما أمر اللہ) کے ساتھ تعبیر محل نظر ہے کیونکہ یہاں کوئی صیغہ امر نہیں، اس آخری بات کا یہ کہہ کر جواب ملا کہ اگرچہ امر کا صیغہ موجود نہیں مگر سیاق اس کی ترغیب و طلب کا متقاضی ہے تو معنائے امر کو یہ مضمین ہے، اول بات کا یہ جواب دیا گیا کہ انہوں نے صبر کی تنقید کے ساتھ وارد احادیث کو اطلاق پر محمول کیا ہے اور یہ صحیح ہے لیکن یہ تاہم تب ٹھہرے گا اگر ان میں سے کچھ ثابت ہو، بلکہ ان میں سے کچھ ضعیف ہیں قابل احتجاج نہیں یا بعض ہیں تو قوی مگر ثواب مخصوص کے ساتھ متقید ہیں، تو مصائب و امراض میں صبر اس ثواب مخصوص کے حصول کا باعث بنے گا جیسے طاعون زدہ شہر کی بابت وارد ہوا جس میں کوئی شخص تھا تو اس نے صبر کیا اور امید تو اب رکھی تو اس کے لئے اجر شہید ہے اور جیسے محمد بن خالد عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے اگر اللہ نے کسی بندہ کی کوئی منزلت لکھ رکھی ہے اور وہ اپنے عمل سے اس تک نہیں پہنچ رہا تو اللہ اس کے جسم یا اولاد یا مال کی کسی ابتلاء میں اسے ڈال دیتا ہے پھر وہ صبر سے جب کام لیتا ہے تو اس رتبہ و منزلت کو پالیتا ہے اسے احمد اور ابو داؤد نے ثقات رجال کے ساتھ نقل کیا مگر خالد سے سوائے انکے بیٹے کے کسی نے روایت نہیں کی اور ان کے والد کے نام کی بابت اختلاف ہے لیکن صحابی کا ابہام ضار نہیں،

اسی طرح حدیث نثرہ مرفوع میں ہے: (مَنْ أُعْطِيَ فَشَكَرَ وَ انْتَبَلَى فَصَبَرَ وَ ظَلَمَ فَاسْتَعْفَرَ وَ ظَلِمَ فَغَفَرَ أَوْلَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ) (یعنی جسے عطا ہوا تو اس نے شکر کیا اور اگر ابتلاء آئی تو صبر کیا اور اگر کسی پہ زیادتی ہوئی تو معافی مانگی اور اگر اس پہ کسی نے کچھ ظلم کیا تو معاف کر دیا تو یہ ہیں وہ لوگ جن کیلئے [روز قیامت] امن ہوگا اور وہ ہدایت یافتہ ہیں) اسے طبرانی نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا آگے مذکور حدیث: (مَنْ ذَهَبَ بِصِرَاحٍ) بھی اس میں داخل ہے! ہمارے بعض ملنے والے اہل علم نے یہی دعویٰ کیا کہ صبر میں وارد احادیث کا انہوں نے استقراء کیا ہے تو انہیں پایا کہ دو میں سے ایک امر سے متجاوز نہیں، مگر ان کی بات درست نہیں ہے بلکہ تنقید بالصبر صحیح ہے اس پر مرتب ہونے والے ثواب کے اطلاق کے ساتھ ساتھ اور یہ مسلم کی نقل کردہ حدیث صہیب میں، کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا مومن کے معاملہ پر تعجب ہے اس کا معاملہ سرا سر خیر ہے اور یہ صرف مومن ہی کا طرز عمل ہے کہ اگر اسے خوشی ملے تو اللہ کا شکر بجالاتا ہے اس میں اس کیلئے اجر ہے اور اگر اسے کوئی سختی آن گھیرے تو صبر کرتا ہے اس میں بھی اس کے لئے اجر ہے تو مسلمان کیلئے اللہ کا ہر فیصلہ خیر ہے، سعد بن ابی وقاص کی حدیث اس کی شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (عَجِبْتُ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ لِلْمُؤْمِنِ إِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ حَمِدَ وَ شَكَرَ وَإِنْ أَصَابَتْهُ مُصِيبَةٌ حَمِدَ وَ صَبَرَ فَأَلْهَمُ مَنْ يُؤْجَرُ فِي كُلِّ أَمْرٍ) اسے احمد اور نسائی نے نقل کیا، جن حضرات سے یہ تصریح منقول ہے کہ اجر مجرد حصول مصیبت سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ صرف تکلیف ہوتی ہے تو سلف اول میں سے ابو عبیدہ بن جراح ہیں چنانچہ احمد نے اور بخاری نے الادب المفرد میں، اسکی اصل نسائی میں ہے جید سند کے ساتھ عیاض بن غطفیف سے روایت کی کہتے ہیں ہم ابو عبیدہ کے ہاں گئے تاکہ ان کی عیادت کریں پوچھا کیسے رات گزری؟ ان کی زوجہ خنیفہ نے کہا اجر کے ساتھ یہ سن کر ابو عبیدہ نے کہا میں نے رات اجر کے ساتھ نہیں بتائی میں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے جسے اللہ اس کے جسم میں کسی شئی کے ساتھ مبتلا کرے تو یہ اس کے لئے حط ہے (یعنی گناہ قسم کرنے کا وسیلہ) گویا ابو عبیدہ نے وہ حدیث نہیں سنی جس میں مصیبت زدہ کیلئے اجر کی تصریح ہے یا انہوں نے اسے صبر کے ساتھ متقید سمجھا اور جس کی نفی کی وہ صبر سے عاری

مطلق حصول اجر ہے ابن بطلان نے ذکر کیا کہ بعض نے بوجہ مرض حصول اجر پر الجہاد میں گزری حدیث ابو موسیٰ سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ تھے: (إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحاً مقيماً) (کہتے ہیں تکفیر پر زائد کیا، جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے لئے زیادت اس کی نیت کے اعتبار سے ہے کہ اگر صحیح ہوتا تو اسی عمل پر جاری رہتا تو اللہ نے اس نیت کی وجہ سے اس پر قفطل کیا کہ اسی عمل کے مطابق ثواب جاری رکھا اس سے لازم نہیں کہ اس کے مساوی ہو وہ جس نے ایام صحت میں کوئی خاص عمل نہ کماے! انہی میں سے حضرت ابو ہریرہ ہیں جن کا اعتقاد تھا کہ مرض کے سبب ہی مریض کیلئے اجر مکتوب ہو جاتا ہے چنانچہ بخاری نے الادب المفرد میں صحیح سند کے ساتھ ان سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا مجھے پہنچنے والا کوئی مرض بخار سے زیادہ مجھے پسند نہیں کیونکہ وہ ہر عضو میں داخل ہوتا ہے اور اللہ ہر عضو کو اجر سے اس کی قسط عنایت فرماتا ہے، اس قسم کی بات وہ اپنی رائے سے تو نہیں کہہ سکتے، طبرانی نے محمد بن معاذ عن ابیہ عن جدہ ابی بن کعب سے روایت کیا کہ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ بخار کی جزاء کیا ہے؟ فرمایا: (تجری الحسنات علی صاحبها ما اختلج علیہ قدم أو ضرب علیہ عرق) (یعنی اسے نیکیاں ملتی رہیں گی جب تک یہ تکلیف جاری ہے) (اولیٰ یہ ہے کہ اثبات ونفی کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے تو جس کے لئے ذنوب ہیں تو اس کی نسبت بیماری ان کی تھیم کا فائدہ دیتی ہے اور جس کے لئے نہیں تو اسی بقدر اس کے نامہ اعمال میں اجر لکھ دیا جاتا ہے اور جب بنی آدم کی اکثریت ایسی ہے کہ گناہوں سے محفوظ نہیں تو بعض نے مطلقاً ذکر کر دیا کہ امراض فقط کفارہ ہیں اسی پر مطلق احادیث کو محمول کیا جائے اور جس نے اثبات اجر کیا تو یہ محمول ہے اس ثواب کی تحصیل پر جو خطاؤں کا معادل ہے اور اگر خطائیں نہیں ہیں تو صاحب مرض کے لئے ثواب مؤخر کر دیا جاتا ہے، ابن عبدالسلام نے القواعد میں نفس مصیبت پر حصول اجر کو مستبعد قرار دیا اور حصول اجر کو صبر پر محصور کیا، اس کا تعاقب کیا گیا احمدی جید سند سے حضرت جابر کی روایت کے ساتھ جس میں ہے کہ بخار نے نبی اکرم پر اجازت مانگی تو اہل قباء کی طرف اسے پھیر دینے کا حکم ملا انہوں نے آنجناب سے اس کا شکوہ کیا تو آپ نے فرمایا اگر چاہتے ہو میں اللہ سے دعا کروں تو وہ اسے تم سے دور کر دے گا اور اگر چاہو تو یہ تمہارے لئے طہور بنے، عرض کی پھر چھوڑ دیں، اس سے وجہ دلالت یہ ہے کہ آپ نے ان کے شکوہ کرنے پر ان کا مواخذہ نہیں کیا اور وعدہ کیا کہ یہ ان کے لئے طہور ہے ابن حجر کہتے ہیں بظاہر مصیبت کے ساتھ جب صبر مقتدر ہو تب تکفیر اور مذکور تفصیل کے مطابق رفع درجات کا سبب بنے گا اور اگر صبر کا وقوع نہیں ہوا تو دیکھا جائے گا کہ اگر قوی یا فعلی جذع مذموم کا ارتکاب نہیں کیا تو فضل واسع ہے لیکن اس کا رتبہ صابر کے مذکورہ رتبہ سے کمتر ہوگا ورنہ اگر یہ بھی (یعنی جذع مذموم) کیا تو یہ موعود بہ اجر یا تکفیر کے نقص کا سبب ہوگا، کبھی یہ دونوں مستوی اور کبھی ایک دوسرے سے فائق ہوتا ہے تو اس کے بقدر ہی ان میں سے ایک کا دوسرے پر مقضیٰ ہوگا اس تفصیل مذکور کی طرف محمود بن لبید کی مشار الیہ حدیث اشارت کنان ہے۔

اسے نسائی نے (الطب) میں تخریج کیا۔

2 - باب شِدَّةِ الْمَرَضِ (بیماری کی شدت)

اور اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے فضل کا بیان۔

5646 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ ح وَحَدَّثَنِي بِشْرِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَشَدَّ عَلَيْهِ الْوَجَعُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں نے بیماری کی اتنی سختی کسی اور پر نہیں دیکھی جتنی رسول اللہ پر واقع ہوئی تھی۔

سفیان سے ثوری اور عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (عن الأعمش) تحویل کے بعد اعمش کا اعادہ کیا اگر پہلی سند میں سفیان پر وقف کر لیتے پھر تحویل کرتے اور کہتے (کلاهما عن الأعمش) تو سائخ ہوتا لیکن میرا خیال ہے یہ اس لئے کیا کہ دوسری روایت یعنی روایت شعبہ کا سیاق ذکر کیا ہے، اسے اسماعیلی نے حبان بن موسیٰ عن ابن مبارک سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ما رأيت الوجع على أحد أشد منه على رسول الله) اور ابو بکر بن ابی شیبہ عن قبصہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (ما رأيت أحدا كان أشد عليه الوجع) باقی اسی طرح ہے، وجع سے مراد مرض ہے عرب ہر وجع کو مرض کہہ لیتے تھے۔

اسے مسلم نے (الأدب) نسائی نے (الطب) اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

5647 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْخَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي مَرَضِهِ وَهُوَ يُوعَكُ وَغَمًا شَدِيدًا وَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَغَمًا شَدِيدًا قُلْتُ إِنَّ ذَاكَ بِأَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ أَجَلُ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَدَى، إِلَّا حَاتَّ اللَّهُ عَنْهُ خَطَايَاهُ كَمَا تَحَاتُّ وَرَقُ الشَّجَرِ

أطرافه 5648، 5660، 5661، - 5667

ترجمہ: عبد اللہ (بن مسعود) رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نبی پاک کی خدمت میں آپ کی بیماری کے وقت حاضر ہوا اور آپ کو بہت سخت بخار تھا میں نے عرض کی آپ کو تو بہت سخت بخار ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کو دو اجر ملیں گے؟ فرمایا ہاں، مسلمان کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی مگر اللہ تعالیٰ اس کے عوض گناہ معاف کر دیتا ہے جیسے خشک درخت کے پتے جھڑ جاتے ہیں۔

بخار بخاری محمد فریابی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں آمدہ باب میں بھی یہ آئے گی۔ (حات) اصل میں حاتہ ہے ایک تاء دوسری میں مدغم کر دی گئی یہ اذہاب خطایا سے کنایہ ہے اور معنی ہے: (فتت) (یعنی ختم کرنا اور جھاڑ دینا)۔

- 3 باب أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْأَوَّلُ فَلَاوُلْ

(انبیاء کی آزمائش سب سے سخت ہوتی ہے پھر درجہ بدرجہ)

(ثم الأمثل الخ) نفی کے ہاں: (الأول فلاوُل) ہے مستملی نے دونوں تراکیب ذکر کیں اول سے مراد فضل میں اولیت اور امثل مثل سے فعل تفضیل ہے اس کی جمع امثل ہے یعنی فضلاء، ترجمہ کی عبارت ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے داری، نسائی نے الکبریٰ اور ابن ماجہ نے۔ ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عاصم بن بہدلہ عن مصعب بن سعد بن ابی وقاص عن ابیہ سے

نقل کیا کہتے ہیں میں نے پوچھا یا رسول اللہ: (أَيُّ النَّاسِ أَشَدُّ بَلَاءً؟) فرمایا: (الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ يُنْتَلَى الرَّجُلُ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ) (یعنی آدمی اپنے دین کے بحسب ابتلاؤں میں ڈالا جاتا ہے تو انبیاء سب سے زیادہ پھر جو ان سے اشل ہوں) اسے حاکم نے علاء بن مسیب عن مصعب سے بھی تخریج کیا ابوسعید کی حدیث سے اس کا شاہد بھی نقل کیا اس میں ہے: (الْأَنْبِيَاءُ) پوچھا پھر کون؟ فرمایا علماء، پوچھا پھر کون؟ فرمایا صالحین، اس میں حدیث سعد کی آخری عبارت موجود نہیں، شاید (الأول فالأول) سے اشارہ ناسکی کی تخریج کردہ۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت حذیفہ کی بہن فاطمہ بنت یمان کی حدیث کی طرف ہے کہتی ہیں میں عورتوں کے ساتھ نبی اکرم کی عیادت کو آئی شدت بخار سے آپ پر مشک سے پانی چھڑکا جا رہا تھا اس موقع پر آپ نے فرمایا: (إِنْ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ)۔

5648 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تُوعَكُ وَغَمًّا شَدِيدًا قَالَ أَجَلُ إِنِّي أُوْعَكُ كَمَا يُوعَكُ رَجُلَانِ مِنْكُمْ قُلْتُ ذَلِكَ أَنْ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ أَجَلُ ذَلِكَ كَذَلِكَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذَى شَوْكَةٍ فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحْطُ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(سابقہ) أطرافہ 5647، 5660، 5661، 5667

ابوحزہ، سکری ابراہیم تیمی، ابن یزید بن شریک ہیں حارث بھی تیمی ہیں، اسناد میں تین کوئی تابعین ہیں حارث کی بخاری میں تین روایتیں ہیں دوسری الدعوات میں آئے گی لیکن دونوں متعدد طریق سے ہیں ایک الاشرہ میں حضرت علی سے گزری ہے۔ (وہو یوعک) و عک بخار کو کہتے ہیں عین پر سکون اور زبردوں پڑھی جاتی ہیں بعض نے بخار کی تکلیف کو قرار دیا بعض نے اس وجہ سے لاحق ہونے والی تھکاوٹ جبکہ بعض نے یہ معنی کیا: (إِرْعَاذُهَا الْمَوْعُوكُ وَتَحْرِيكُهَا إِيَّاهُ) (یعنی بخار زدہ کو کپکپاہٹ میں ڈالنا) اصمعی سے و عک بمعنی تڑ منقول ہے اگر یہ محفوظ ہے تو گویا بخار کو اس کی حرارت کے سبب و عک کہا گیا۔ (ذلك) شدت بخار کے سبب مضاعفت اجر کی طرف اشارہ ہے اس سے پتہ چلا کہ سابقہ روایت میں حذف ہے جو اس روایت سے معلوم پڑا اور یہ قولہ: (إِنِّي أُوْعَكُ كَمَا الْخ)۔ (أَذَى شَوْكَةٍ) اس میں تو نین برائے تقلیل ہے نہ کہ برائے جنس تاکہ اس کے مافوق اور مادون کا عظم و حقارت میں فاء کے ساتھ تَرْبُصٌ صحیح ٹھہرے یعنی دونوں کی محتمل ہو۔

(کما تحط) تاء کی زبر اور حائے مضموم کے ساتھ، حاصل یہ کہ یہ اس امر کا اثبات ہے کہ مرض جب شدید ہو تو اجر مضاعف ہوتا ہے پھر یہ مضاعفت اس حد تک منتہی ہوتی ہے کہ تمام سیات مخط ہو جاتی ہیں یا معنی یہ ہے کہ ہاں شدت مرض رفیع درجات اور حط سیات بھی کرتی ہے حتی کہ ان میں سے کچھ باقی نہیں رہتا، حدیث سعد اس طرف اشارہ کرتی ہے جس میں ہے: (حتى يمشي على الأرض و ما عليه خطيئة) اسی کی مثل احمد اور ابن ابی شیبہ کی حدیث ابو ہریرہ ہے جس کے الفاظ ہیں: (لا يزال البلاء بالمؤمن حتى يُلْقَى اللَّهُ و ليس عليه خطيئة) ابو ہریرہ کہتے ہیں بخار سے زیادہ مجھے کوئی مرض محبوب نہیں کہ وہ ابن آدم کے

ہر جوڑ میں داخل ہو جاتا اور اللہ ہر جوڑ کو اجر سے حصہ عطا فرماتا ہے، حدیث باب کی ترجمہ پر وجہ دلالت ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ پر قیاس انبیاء کی جہت سے اور ان کے ساتھ اولیاء (علماء کہنا چاہئے تھا کہ روایت میں یہی لفظ ہے، یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ بر صغیر کے جہال اولیاء سے کچھ اور مراد لیتے ہیں حالانکہ علماء ہی اولیاء ہیں) کے الحاق کی جہت سے کیونکہ وہ ان سے قریب تر ہیں اگرچہ درجہ میں ان سے کمتر ہیں، اس میں سزا یہ ہے کہ بلاء نعت کے مقابلہ میں ہوتی ہے تو جس پر اللہ کی بڑی نعمت ہوئی اس پر بلاء بھی اسی کے لحاظ سے شدید ہوگی اسی لئے آزاد مرد کی حد غلام کے مقابلہ میں دوگنا ہے اور امہات المؤمنین سے مخاطب ہو کر کہا: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ) [الأحزاب: ۳۰] ابن جوزی کہتے ہیں حدیث میں اس امر کی دلالت ہے کہ قوی (یحمل ما حمل) (یعنی اسکے حسب طاقت اس پہ بوجھ لاوا جاتا ہے) جب کہ کمزور کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا جائے مگر یہ ہے کہ جب معطلی کی معرفت پختہ ہوتی ہے تو بلاء سہنا اس پر آسان ہوتا ہے ان میں سے جو اس ابتداء کے اجر کو مد نظر رکھتا ہے اس پر اس کا سہنا آسان ہوتا ہے، درجہ کے لحاظ سے اس سے بھی اعلیٰ جو یہ خیال کرے کہ یہ سب مالک کا اپنی ملک میں تصرف ہے یہ سوچ کر وہ تسلیم و رضا کا نمونہ پیش کرتا ہے اور اس سے ارفع جو حب الہی میں اتنا گن ہوا کہ رفع بلاء کی دعا بھی نہیں کرتا اور انہی کا ہم مرتبہ وہ جو اس کے ساتھ متلذذ ہوتا ہے اس لئے کہ یہ اس کا اختیاری امر ہے۔

4 - باب وُجُوبِ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ (بیمار پر سی واجب ہے)

عیادت کے ظاہر امر کو دیکھتے ہوئے حکم وجوب پر جزم کیا الجناز میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث گزری ہے جس میں تھا: (حق المسلم على المسلم خمس الخ) عیادت مریض کا بھی ذکر کیا مسلم کی روایت میں واقع ہے: (خمس تجب للمسلم على المسلم) تو اسے بھی ذکر کیا ابن بطلال کہتے ہیں محتمل ہے کہ امر بطور وجوب کفایہ ہو جیسے بھوکوں کو کھلانے اور قیدی آزاد کرانے کا حکم اور یہ بھی محتمل ہے کہ برائے ندب ہو تو اصل والفت کی ترغیب دلانے کے لئے! واؤدی نے اول پر جزم کیا اور کہا یہ ایسا فرض ہے کہ بعض بعض سے اس کا حامل ہو سکتا ہے (یعنی فرض کفایہ) جمہور کہتے ہیں یہ اصل میں ندب ہے اور کبھی بعض حضرات کی نسبت وجوب کی صورت اختیار کر سکتا ہے، طبری سے منقول ہے کہ جس سے اسے برکت ہو اس کے حق میں یہ متاكد ہے اور ایسے حضرات (فیمن یراعی حاله) (یعنی جن کا حال دیکھا جائے گا) ان کے لئے سنت اور باقی سب کے مباح ہے، کافر کی عیادت بارے اختلاف ہے آگے ایک علیحدہ باب میں اس کا ذکر ہوگا نوادی نے عدم وجوب پر اجماع نقل کیا یعنی اعیان پر (کہ ہر ایک عیادت کرے)۔

5649 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي

مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَطْعَمُوا الْجَائِعَ وَعَوَدُوا الْمَرِيضَ وَفُكُّوا الْعَانِيَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۲۷) . اطرافہ 3046، 5174، 5373، 7173

یہ الجہاد اور الولیمہ میں گزری ہے، (عودوا المریض) کے عموم سے ہر مریض کی عیادت کی مشروعیت پر استدلال کیا گیا

ہے لیکن بعض نے ارد (یعنی جس کی آنکھیں دکھنے آئی ہوں) کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ اس کا عائد وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جسے وہ خود نہیں دیکھ سکتا، یہ ایک خارجی امر ہے جس کا مثل باقی کئی امراض میں بھی ممکن ہے جیسے بے ہوش، اگلا باب اسی کی بابت ہے بالخصوص ارد کی عیادت کے بارہ میں حضرت زید بن ارقم کی ایک روایت ہے کہتے ہیں میری آنکھوں میں تکلیف تھی تو نبی اکرم نے عیادت کو تشریف لائے اسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا یہ بخاری کی الادب المفرد میں بھی اتم سیاق کے ساتھ منقول ہے بیہقی اور طبرانی نے جو مرفوعا روایت کیا کہ تین قسم کی امراض کی عیادت نہیں: (العين والدمل والضرس) (یعنی نظر لگی ہو، پھوڑے پھنسیاں نکلی ہوں اور دانت کی امراض میں عیادت نہیں) تو بیہقی نے اس کا یحییٰ بن ابی کثیر پر موقوف ہونا صحیح قرار دیا ہے، اس کے اطلاق سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ یہ ابتدائے مرض کے زمانہ کے ساتھ مقید نہیں جمہور کی یہی رائے ہے غزالی نے احیاء میں جزم کیا کہ تین دن کے بعد ہی عیادت کو جایا جائے ان کا مستند حضرت انس کی ایک حدیث ہے جسے ابن ماجہ نے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم تین دن بعد ہی عیادت کو جایا کرتے تھے، یہ نہایت ضعیف ہے مسلمہ بن علی اس میں متفرد اور وہ متروک ہیں اس بارے ابو حاتم سے دریافت کیا گیا تو کہا یہ باطل حدیث ہے، مجھے طبرانی کی اوسط میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے اسکا شاہد بھی ملا ہے اس میں بھی متروک راوی ہے، عیادت مریض کے ساتھ اس کی برابر نگہداشت، اس کی بابت پوچھ پڑتال کرتے رہنا اور اس کے ساتھ تلطیف و نرمی سے پیش آنا ملحق ہے یہ اس کی نشاط اور اعتناش قوت کا سبب بن سکتا ہے! اطلاق حدیث سے ظاہر ہے کہ عیادت کسی خاص وقت کے ساتھ مقید نہیں لیکن عرف کے لحاظ سے طرئی النہار (یعنی صبح یا شام) معروف ہے الادب المفرد میں بخاری نے ایک ترجمہ (العیادة فی اللیل) کے عنوان سے قائم کیا ہے اس کے تحت خالد بن رباح سے روایت نقل کی کہتے ہیں ایک دفعہ حضرت حذیفہ بیمار پڑے تو لوگ رات میں یا صبح کے وقت ان کی عبادت کو گئے پوچھنے لگے یہ کون سی ساعت ہے؟ بتلایا تو کہا: (أعوذ بالله من صباح إلى النار)

اثر م نے احمد کی بابت نقل کیا کہ ایک دفعہ موسم گرما میں دن چڑھے ان سے کہا گیا آپ فلاں کی عیادت کو چلیں گے؟ کہنے لگے یہ عیادت کا وقت نہیں، ابن صلاح نے فراوی سے نقل کیا ہے کہ سرما میں رات اور گرما میں دن کو عیادت کرنا مستحب ہے، یہ غریب ہے! آداب عیادت میں سے ہے کہ مریض کے پاس زیادہ دیر نہ بیٹھا جائے تاکہ وہ تنگ نہ پڑے یا اس کے گھر والوں کو مشقت نہ ہو ہاں اگر ضرورت ہو تو حرج نہیں جیسا کہ آمدہ حدیث جابر میں ذکر ہوا، عیادت کی فضیلت بارے کثیر احادیث جیاد ہیں ان میں سے مثلاً مسلم اور ترمذی کی حدیث ثوبان جس کے الفاظ ہیں: (إن المسلم إذا عاد أخاه المسلم لم يزل في خرفة الجنة) خرفہ پکے ہوئے پھل کو کہتے ہیں، عیادت کرنے والے کے ثواب کی طرف اشارہ کیا، بعض نے کہا یہاں اس سے مراد راستہ ہے یعنی وہ اس راستے کا سالک ہے جو اسے جنت تک پہنچادے گا، اول تفسیر اولیٰ ہے کہ بخاری نے اسے الادب المفرد میں بھی اسی سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے میں نے ابو قلابہ سے پوچھا یہ خرفۃ الجنة کیا ہے؟ کہا: (جناھا) (یعنی اس کا پھل) یہ مسلم کے ہاں مرفوعا ہے بخاری نے بھی عمر بن حکم عن جابر سے مرفوعا روایت کیا: (من عاد مریضا خاص فی الرحمة حتی إذا قعد استقر فیھا) (یعنی جس نے بیمار کی عیادت کی وہ رحمت میں داخل ہوا حتیٰ کہ جب بیٹھا تو اس میں مستقر ہوا) اسے احمد اور بزار نے۔ حاکم و ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اسی طریق سے مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، احمد کی کعب بن مالک سے حسن سند کے ساتھ اسی کے نحو روایت ہے۔

5650 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُؤَيْدٍ بْنَ مِقْرَنٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ نَهَانَا عَنْ خَاتِمِ الذَّهَبِ وَلُبْسِ الْحَرِيرِ وَالذِّيَبَاجِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَعَنِ الْقَسِيِّ وَالْمِثْرَةِ وَأَمَرَنَا أَنْ نَتَّبِعَ الْجَنَائِزَ وَنَعُوذَ الْمَرِيضَ وَنُفْسِمَى السَّلَامِ

(اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 1239، 2445، 5175، 5635، 5838، 5849، 5863، 6222، 6235

، - 6654

- 5 باب عِيَادَةِ الْمُغْمَى عَلَيْهِ (بے ہوش پڑے کی عیادت)

ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کا فائدہ یہ ہے کہ یہ گمان نہ کیا جائے کہ بے ہوش کی عیادت ساقط الفائدہ ہے کیونکہ اسے کیا خبر کن نے اس کی عیادت کی، لیکن حدیث باب میں یہ تصریح نہیں کہ عیادت کو جانے سے قبل نبی اکرم اور حضرت ابوبکر کو علم تھا کہ وہ بے ہوش ہیں تو شائد ان کے سامنے بے ہوشی طاری ہوئی ہو، بقول ابن حجر طاہر سیاق تو یہ ہے کہ آپ کے آنے کے دوران اور ان پر داخلہ سے قبل یہ بے ہوشی طاری ہوئی اور مجرد مریض کا اپنے عیادت کرنے والوں کی بابت جاننے پر مشروعیت عیادت متوقف نہیں کیونکہ اس سے غرض اس کے اہل خانہ کی جبر خاطر، اس کی دعاء کی برکت کی امید اور اس کا مریض کے جسم پر ہاتھ رکھنا اور اسے دم وغیرہ کرنا ہے۔

5651 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرَضْتُ مَرَضًا فَأَتَانِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُوذُنِي وَأَبُو بَكْرٍ وَهُمَا مَاشِيَانِ فَوَجَدَانِي أُغْمَى عَلَى فَتَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ صَبَّ وَضُوءَهُ عَلَيَّ فَأَفْقُتُ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي فَلَمْ يُجِبْنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۱۴۳) . اطرافہ 194، 4577، 5664، 5676، 6723، 6743، 7309

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اسکی شرح کتاب الطہارۃ اور تفسیر سورۃ النساء میں گزری۔

- 6 باب فَضْلِ مَنْ يُصْرَعُ مِنَ الرِّيحِ (مرگی میں مبتلا کی فضیلت)

کبھی مرگی کا سبب انجاس ریح (یعنی ہوا کا اندر رک جانا) ہوتا ہے، یہ ایک بیماری ہے جس سے وقتی طور پر اعضائے ربیہ معطل ہو جاتے ہیں، اس کا سبب ریح غلیظہ ہے جو دماغ کے منافذ (یعنی اس کے خلیوں) میں منحسب ہو جاتی ہے یا ردی بخارات جو بعض اعضاء سے دماغ کی طرف اٹھتے ہیں، کبھی اسکے ساتھ اعضاء کا تشنج ہو جاتا ہے تو مریض سیدھا کھڑا نہیں رہ پاتا بلکہ گر جاتا اور اس کے منہ سے غلیظ رطوبت کے سبب جھاگ خارج ہوتی ہے، کبھی مرگی جنوں کی کارستانی بھی ہوتی ہے ان کے نفوس خبیثہ ہی اس میں ملوث

ہوتے ہیں یا تو بعض انسانی صورتوں کے استحسان کے سبب (یعنی ان پر عاشق ہو جاتے ہیں) یا (کسی سبب) انہیں اذیت میں ڈالنا مقصود ہوتا ہے، اول کا تمام اطباء نے اثبات کیا اور علاج ذکر کیا، ثانی (یعنی جنوں کی کارستانی) کا ان میں سے کثیر انکار کرتے ہیں بعض اس کا اثبات تو کرتے ہیں لیکن اس کا کوئی علاج نہیں جانتے مگر ارواحِ خیرہ علویہ کی مقادمت کے ساتھ تا کہ ارواحِ شریرہ سفلیہ کے آثار زائل اور ان کے افعال ختم ہوں، بقراط نے مرگی کا علاج ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ صرف اس مرگی میں مبتلا کو نفع پہنچائے گا جس کی بیماری کا سبب اخلاط (آلودگیاں) ہے، جو ارواح (خبیثہ) کے سبب ہے، اسے نہیں۔

علامہ انور باب (فضل من یصرع من الریح) کے تحت لکھتے ہیں بعض نے اس کی تفسیر اصابت جن (یعنی جن لگ جانا) کی جب کہ دوسروں نے اس سے مراد مشہور بیماری مرگی لی، اہل عرف صرع الجن کے ساتھ ساتھ صرع المرتج سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور بظاہر یہاں مراد مرگی ہے کیونکہ امام الجن (یعنی جنوں کا سایہ) نہیں ہوتا مگر عشق سے یا ایذا سے (یعنی وہ کسی پر عاشق ہو جاتے ہیں یا کسی وجہ سے کسی کو ایذا پہنچانا مقصود ہوتا ہے) تب اسے صبر کی تلقین کرنا مناسب نہیں ٹھہرتا۔

5652 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عِمْرَانَ أَبِي بَكْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رِبَاحٍ قَالَ قَالَ لِي ابْنُ عَبَّاسٍ أَلَا أُرِيكَ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْتُ بَلَى قَالَ هَذِهِ الْمَرْأَةُ السَّوْدَاءُ أَتَتْ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ إِنِّي أَصْرَعُ وَإِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللَّهَ لِي قَالَ إِنْ شِئْتَ صَبِرْتُ وَلَكَ الْجَنَّةُ وَإِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيكَ فَقَالَتْ أَصْبِرُ فَقَالَتْ إِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللَّهَ أَنْ لَا أَتَكَشَّفَ فَدَعَا لَهَا

ترجمہ: ابن عباسؓ کی بابت منقول ہے کہ انھوں نے اپنے بعض ساتھیوں سے کہا کیا میں تمہیں جنتی عورت دکھلاؤں؟ انھوں نے کہا کیوں نہیں، کہا یہی سانوی سی عورت، یہ نبی پاکؐ کی خدمت میں آئی اور عرض کی کہ مجھے مرگی کا دورہ پڑتا ہے اور میرا جسم ظاہر ہو جاتا ہے میرے لئے دعا کیجئے، آپ نے فرمایا اگر چاہو تو صبر کرو تو تجھے جنت ملے گی ورنہ میں اللہ سے دعا کروں گا وہ تجھے صحت دیدے گا، کہا میں صبر کر لوں گی (لیکن) یہ میرا بدن جو ظاہر ہو جاتا ہے اس کے لیے اللہ سے دعا کریں آپ نے دعا کی (پھر اس کا بدن کبھی نظر نہ آیا)۔

یہی سے مراد قطان ہیں، اسے مسلم نے (الأدب) اور نسائی نے (الطب) میں نقل کیا۔

5652 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عَطَاءُ أَنَّهُ رَأَى أُمَّ زَوْفَرَ تَلْكَ امْرَأَةً طَوِيلَةَ سَوْدَاءٍ عَلَى سِتْرِ الْكُعْبَةِ

(سابقہ، اس میں اس خاتون کا نام ام زفر مذکور ہے)

شیخ بخاری محمد، ابن سلام اور یحییٰ سے مراد قطان ہیں۔ (عن عمران الخ) یہ قصیر کے ساتھ معروف تھے والد کا نام مسلم تھا بصری اور تابعی صغیر ہیں۔ (ہذه المرأة السوداء) جعفر مستغفری کی کتاب الصحابة کی روایت میں اور اسے ابو موسیٰ نے بھی ان کے طریق سے الذیل میں پھر عطاء خراسانی نے عطاء بن ابی رباح سے اسی حدیث میں یہ الفاظ بھی نقل کئے: (فأرأيت حبشية صفراء عظيمة فقال هذه سعيبة الأسدية) دوسرے طریق میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں الادب المفرد میں اس کی تصریح کی، محمد سے

مراد ابن یزید ہیں۔ (علی ستر الکعبہ) یعنی اس کے ساتھ ٹیک لگائے ہوئے، جائز ہے کہ یہ (رأی) کے ساتھ متعلق ہو ابن حجر کہتے ہیں پھر مجھے بخاری کی الادب المفرد میں اسی سند کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ملے: (علی سلم الکعبہ)، بزار کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے روایت میں اسی قسم کے قصہ میں مذکور ہے کہ کہنے لگی مجھے اس غیث (جن کی طرف اشارہ ہے) سے ڈر ہے کہ کپڑوں سے عاری نہ کر دے تو آپ نے اس کے لئے دعا فرمائی تو بعد ازاں جب اسے دورے کا خدشہ ہوتا غلاف کعبہ سے آکر چمٹ جاتی، عبدالرزاق نے ابن جریج سے اسے مطولاً تخریج کیا ہے اسے ابن عبدالبر نے بھی الاستیعاب میں حجاج بن محمد عن ابن جریج عن حسن بن مسلم سے نقل کیا کہ انہوں نے طاؤس سے سنا کہتے تھے نبی اکرم کے پاس مجائین لائے جاتے آپ سینے پر ہاتھ مارتے تو ان کا جنون ختم ہو جاتا ایک مجنونہ ام زفر نامی کو لایا گیا اس کے سینے پر ہاتھ مارا مگر اس کی بیماری زائل نہ ہوئی، ابن جریج کہتے ہیں مجھے عطاء نے کہا۔۔۔۔۔ آگے وہی بیان کیا جو یہاں مذکور ہے اسے ابن مندہ نے بھی المعروفہ میں حظلہ بن ابی سفیان عن طاؤس سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (وکان یثی علیہا خیرا) آخر میں ہے کہ فرمایا: (إِنْ يَتَّبِعْهَا فِي الدُّنْيَا فَلَهَا فِي الْآخِرَةِ خَيْرٌ) (یعنی دنیا میں وہ اس کے پیچھے لگا ہوا ہے مگر آخرت میں اس کے لئے بھلائی ہے) سابق الذکر روایت سے پتہ چلا کہ اس کا نام سعیرہ تھا ابن مندہ کی روایت میں عین کی بجائے قاف ہے مستغفری کی ایک روایت میں کاف ہے ابن سعد اور عبد الغنی نے المہمات میں زیر کے طریق سے نقل کیا کہ یہ خاتون حضرت خدیجہ کی ماضی (یعنی انکے بالوں میں کنگھی کرنے والی) تھیں نبی اکرم کی زیارت کو اکثر آیا کرتیں، کتاب الادب میں اس بابت ذکر آئے گا

ان ذکر کردہ روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ام زفر کی یہ بیماری صرع الجُن کا نتیجہ تھی نہ کہ صرع الخلط کا، بزار اور ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہ سے انہی کے قصہ سے مشابہ روایت کیا اس میں ہے کہ ایک خاتون جسے دیوانگی کے دورے پڑتے تھے نبی اکرم کے پاس آئی عرض کی میرے لئے اللہ سے دعا کیجئے! فرمایا اگر چاہو تو دعا کرو اللہ تمہیں شفا دے اور اگر چاہو صبر کرو اور تمہارا کوئی حساب نہ ہو؟ کہنے لگی ٹھیک ہے میں صبر کرتی ہوں کہ میرا کوئی حساب نہ ہو، اس سے مرگی میں مبتلا کی فضیلت عیاں ہوئی اور یہ کہ دنیا کے بلایا پر صبر جنت کا وارث بنا دے گا اور شدت (عزیمت) پر عمل رخصت پر عمل کرنے سے افضل ہے اس شخص کی نسبت جو اپنے میں طاقت پاتا ہے اور التزام شدت سے کمزور نہیں پڑتا، اس میں ترک علاج کے جواز کی بھی دلیل ملی اور یہ بھی کہ تمام امراض کا دعاء اور التجاء الی اللہ کے ساتھ علاج عقاقیر (یعنی جڑی بوٹیاں) کے ساتھ علاج سے انج و نفع ہے (خاصی محل نظر بات ہے ان صحابیہ کی بیماری جنون کی کارستانی تھی جس کا عقاقیر کے ساتھ علاج ممکن ہی نہ تھا اس سے عموم پر استدلال نہیں ہو سکتا) اور یہ کہ اس کی تاثیر اور اس کے نتیجہ میں بدن کا انفعال ادویہ کی تاثیر سے اعظم ہے لیکن یہ دو امور کے ساتھ جامع ہے ایک جہت علیل سے کہ وہ صادق القصد ہو (یعنی یقین و اعتقاد رکھتا ہو) دوم معالج کی جہت سے یعنی تقویٰ و توکل کے ساتھ اس کی قوت توجہ اور قوت قلب۔

7 - باب فَضْلُ مَنْ ذَهَبَ بِصَرُّهُ (اندھا ہو جانے والے کی فضیلت)

یہ ترجمہ وحدیث نسخہ نسفی سے ساقط ہے لفظ ترجمہ کے ساتھ ایک حدیث وارد ہے جسے بزار نے زید بن ارقم سے نقل کیا اس

میں ہے: (ما اَبْتَلٰی عَبْدًا بَعْدَ ذَهَابِ دِينِهِ بِأَشَدِّ مِنْ ذَهَابِ بَصَرِهِ وَمَنْ اَبْتَلٰی بِبَصَرِهِ فَصَبَرَ حَتَّى يَلْقَى اللَّهَ لَقِيَ اللَّهَ تَعَالٰی وَلَا حِسَابَ عَلَيْهِ) (یعنی دین کے خاتمہ کے بعد نظر ختم ہونے سے زیادہ سخت ابتلاء موجود نہیں اور جو اس میں مبتلاء کیا گیا تو صبر کیا حتیٰ کہ اللہ سے جاملتا تو اس حال میں اس سے ملے گا کہ اس کا کوئی حساب نہ ہوگا) اس کی اصل احمد کے ہاں بغیر سیاق کے جید سند کے ساتھ ہے طبرانی کی حدیث ابن عمر میں ہے: (مَنْ أَذْهَبَ اللَّهُ بَصَرَهُ) آگے یہی ذکر کیا۔

5653 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ عَنْ عَمْرِو مَوْلَى الْمُطَّلِبِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ قَالَ إِذَا اَبْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتِهِ فَصَبَرَ عَوِضَتْهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةُ يُرِيدُ عَيْنِيهِ تَابَعَهُ أَشْعَثُ بْنُ جَابِرٍ وَأَبُو ظَلَّالٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے اللہ بزرگ و برتر فرماتا ہے کہ جس وقت میں اپنے بندہ کو اس کی دو پیاری چیزوں کی تکلیف دیتا ہوں اور وہ اس پر صبر کرتا ہے تو ضرور ان دونوں کے عوض جنت دیتا ہوں، آپ کی مراد آنکھیں تھیں۔

(ابن الہاد) یہ یزید بن عبد اللہ بن اسماء ہیں عمرو سے مراد ابن ابوعمر و میسرہ ہیں۔ (مولى المطلب) یعنی ابن عبد اللہ بن حطب۔ (بحبیبتیہ) صیغہ متثنیہ کے ساتھ، آخر حدیث میں اس کی تفسیر بھی موجود ہے تفسیر کی تصریح نہیں کی، ھقیقۃً آنکھیں انسان کو اس کے تمام اعضاء میں سے سب سے محبوب ہوتی ہیں اور ان کے فقدان سے رویت خیر سے بھی محروم رہ جاتا ہے تاکہ اس سے مسرت و شادمانی کا حصول ہو اور رویت شر سے بھی تاکہ اس سے بچ پائے۔ (فصبر) ترمذی نے حضرت انس سے (و احتسب) کی زیادت بھی کی ابن حبان اور ترمذی کی حدیث ابی ہریرہ میں بھی یہ ہے اسی طرح ابن حبان کی ابن عباس سے روایت میں بھی یہی ہے مراد یہ کہ صرف صبر ہی نہیں کرتا بلکہ صابر کیلئے اللہ نے جس ثواب کا وعدہ کیا ہے اسکی بھی امید رکھتا ہے کیونکہ اعمال نیات کے ساتھ ہیں، دنیا میں اللہ کا کسی کو ابتلاء میں ڈالنا اس سے اس کی ناراضی کا نتیجہ یا علامت نہیں بلکہ یا تو دفعِ مکروہ یا کفارہ ذنوب اور یا رفعِ منزلت کیلئے ہوتا ہے اگر اس کا سامنا رضا و تسلیم کا پیکر بن کر کرے تو اس کے لئے مراد پوری ہوئی و گرنہ صبر کرے جیسا کہ حدیث سلمان میں وارد ہوا کہ مومن کی مرض کو اللہ کفارہ بنا دیتا ہے اور فاجر کی مرض اونٹ کی طرح ہے جسے اس کے مالک نے باندھ دیا پھر اسے چھوڑ دیا تو نہیں جانتا کیوں باندھا گیا اور کیوں چھوڑا گیا؟ اسے بخاری نے الادب المفرد میں موقوفاً نقل کیا۔

(عوضتہ الخ) یہ اعظم عوض ہے کیونکہ نظر کا التذاذ تو زندگی تک ہی ہے اور جنت کا التذاذ ہمیشہ باقی رہنے والا ہے، اس میں ہر وہ شامل ہے جس کیلئے یہ شرط مذکور کے ساتھ واقع ہوا ابو امامہ کی اس بارے حدیث میں ایک اور قید بھی ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إِذَا أَخَذْتَ كَرِيمَتِيكَ فَصَبَرْتَ عِنْدَ الصَّدْمَةِ وَ اَحْتَسَبْتَ) (یعنی میں نے تمہاری دو عزیز چیزیں، آنکھیں۔ لے لیں تو تم نے اس صدمہ کو صبر سے جھٹلایا اور ثواب کی امید رکھی) تو اس سے اشارہ ملا کہ صبر وہ نافع (جس کے نتیجہ میں یہ اجر مذکور ملے گا) ہے جو وقوعِ ابتلاء کے شروع ہی سے ہو کہ تب وہ رضا و تسلیم کا نمونہ بنے لیکن اگر شروع میں خوب واویلا

کیا پھر آخر کار مایوس ہو کر صبر کا مدعی ہوا تو یہ مقصود اسے حاصل نہ ہوگا الجائز میں حدیث انس گزری جس میں تھا: (إنما الصبر عند الصدمة الأولى) حضرت عرباض کی ایک حدیث میں جسے ابن حبان نے صحیح کہا ایک اور شرط بھی واقع ہوئی اس کے الفاظ ہیں: (إذا سلبت من عبدی کریمتیہ و هو بها ضنیئ لم أَرْضْ له ثوابا دون الجنة إذا هو حَمْدَنی علیہما) (یعنی آنکھوں کے چلے جانے پر میں اس کیلئے جنت سے کم ثواب پر راضی نہیں ہوں بشرطے کہ وہ اس مصیبت پر صبر و شکر سے کام لے) یہ زیادت صرف اسی طریق ہی میں دیکھی ہے، تو اگر اس کے سبب وہ جنت کا حقدار بن گیا اور ابھی دیگر اعمالِ صالحہ بھی ہیں تو وہ اس کے لئے رفیع درجات کا ذریعہ بنیں گے۔

(تابعہ أشعث الخ) اشعث بن جابر جو اشعث بن عبد اللہ بن جابر ہیں اور وہ ابو عبد اللہ اعمیٰ بصری حُدّانی ہیں، حدان ازد کی ایک شاخ تھی اسی لئے انہیں ازدی بھی کہا جاتا ہے، یہ محمل ہیں مختلف فیہ تھے بقول دارقطنی: (يُعتد به) (یعنی قابلِ اعتبار و الثقات ہیں) بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے ان کی یہ روایت احمد نے موصول کی، ابو ظلال کی روایت متابعت عبد بن حمید نے یزید بن ہارون عنہ سے موصول کی کہتے ہیں میں حضرت انس کے ہاں گیا کہنے لگے تمہیں ایک بشارت نہ سناؤں؟ کہا کیوں نہیں تو یہی ذکر کیا ان الفاظ کے ساتھ: (مَا لِمَنْ أَخَذْتُ كَرِيمَتِيهِ عِنْدِي جِزَاءٌ إِلَّا الْجَنَّةُ) ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسے ابو ظلال سے تخریج کیا، آخر بحث بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں اصل مسودے میں ابو ظلال بن ہلال مذکور ہے درست یا تو ابو ظلال ہلال ہے یعنی (ابن) کے حذف کے ساتھ، یا ابو ظلال بن ابو ہلال ہے ابو ہلال کے نام میں اختلاف ہے تو میمون، سوید، یزید اور زید ذکر کئے گئے سب کے ہاں یہ ضعیف ہیں مگر بخاری انہیں مقارب الحدیث (یہ فن روایتِ احادیث کی ایک اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے کہ ثقہ تو مانا ہے لیکن زیادہ قوی نہیں ان رواۃ کی مانند جن سے بکثرت روایات نقل کریں) قرار دیتے ہیں صحیح میں ان کی صرف اسی متابعت کا ذکر ہے مزنی نے ان کے احوال میں ذکر کیا کہ ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، یہ جید نہیں انہوں نے تو انہیں الضعفاء میں مذکور کیا اور لکھا ان کے ساتھ احتجاج جائز نہیں الثقات میں ذکر دراصل ایک اور راوی ہلال بن ابو ہلال کا ہے جن سے کئی متوکل نے روایت کی ہے بخاری نے دونوں کا تفرقہ کیا، ایک اور شیخ ہلال بن ابو ہلال نامی بھی ہیں جو تابعی تھے ان سے ان کے بیٹے محمد نے روایت کیا، حدیث میں وہ ان دونوں کی نسبت صالح ہیں۔

8 - باب عِيَادَةِ النِّسَاءِ الرَّجَالِ (عورتوں کا مرد بیماروں کی عیادت کو آنا)

وَعَادَتْ أُمَّ الدَّرْدَاءِ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْمَسْجِدِ مِنَ الْأَنْصَارِ (ام درداء نے مسجد میں موجود ایک بیمار انصاری عیادت کی) یعنی خواہ ایک دوسرے کیلئے اجانب (یعنی غیر محرم) ہوں، شرط معتبر کو ملحوظ رکھتے ہوئے۔ (و عادت أم الدرداء الخ) کرمانی نے لکھا حضرت ابو درداء کی دو بیویاں تھیں دونوں کی کنیت ام درداء تھی ایک کبریٰ اور دوسری صغریٰ ہے، کبریٰ کا نام خیرہ اور صغریٰ کا جیمہ تھا، کبریٰ صحابیہ جبکہ صغریٰ تابعیہ تھیں بظاہر یہاں مراد کبریٰ ہے اور مسجد سے مراد مسجد نبوی ہے ابن حجر کہتے ہیں ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ صغریٰ ہے کیونکہ یہ اثر مذکور بخاری نے الادب المفرد میں حارث بن عبید کے طریق سے نقل کیا جو شامی تابعی ہیں اور ام درداء

کبریٰ سے ان کی لقاء نہیں ہوئی وہ خلافت عثمانی میں ابودرداء کے انتقال سے قبل فوت ہو گئی تھیں الادب کی روایت میں وہ کہتے ہیں میں نے ام درداء کو ایک پاکی جس کے اوپر چھت نہ تھی، پر دیکھا مسجد میں ایک انصاری شخص کی عیادت کو جا رہی تھیں الصلاۃ میں ان کے بارہ میں گزرا کہ نماز میں جلسۃ الرجل (یعنی مردوں کے بیٹھنے) کی طرح بیٹھتی تھیں اور یہ فقیہ تھیں عبدالملک بن مروان کے دور کے آخر میں فوت ہوئیں ۸ھ میں! ام درداء کبریٰ کے تقریباً پچاس برس بعد۔

5654 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وَعَلَكَ أَبُو بَكْرٍ وَبِلَالٌ قَالَتْ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِمَا قُلْتُ يَا أَبَتُ كَيْفَ تَجِدُكَ وَيَا بِلَالُ كَيْفَ تَجِدُكَ قَالَتْ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أَخَذَتْهُ الْحُمَى يَقُولُ: كُلُّ امْرِئٍ مُصَبِّحٍ فِي أَهْلِهِ وَالْمَوْتُ أَدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ، وَكَانَ بِلَالٌ إِذَا أَقْلَعَتْ عَنْهُ يَقُولُ: أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أُبَيِّنَ لَيْلَةً بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْ خَرَّ وَجَلِيلٌ وَهَلْ أَرَدَنْ يَوْمًا بَيَاهَ مَجَنَّةً وَهَلْ تَبْدُونُ لِي شَامَةً وَطَفِيلٌ، قَالَتْ عَائِشَةُ فَجِئْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ اللَّهُمَّ وَصَحِّحْهَا وَبَارِكْ لَنَا فِي مُدَّهَا وَصَاعِهَا وَانْقُلْ حُمَاهَا فَاجْعَلْهَا بِالْجُحْفَةِ (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۵) . اطرافہ 1889، 3926، 5677، 6372

اس حدیث کے ایراد پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں مذکور واقعہ نزولِ حجاب سے قبل کا ہے اس کے بعض طرق میں اس کی تصریح موجود ہے، جواب دیا گیا یہ امر ترجمہ میں ذکر کردہ کے لئے ضار نہیں کیونکہ عورتوں کا مردوں کی عیادت کرنا ثابت ہوا، اب یہ ہے کہ مکمل حالتِ تسرُّر میں کریں گی، قبل از حجاب اور مابعد کے درمیان جامع یہ ہوگا کہ اس شرط کے ساتھ کہ فتنہ سے مکمل امن ہو، باقی مفصل شرح المغازی کے اوائل میں ابواب الحجۃ کے اثناء ہو چکی۔ (بواد) تکبیر اور ابہام کے ساتھ ہی ہے بہر حال واوی مکہ مراد ہے جوہری کی الصحاح میں کلام کا اقتضاء ہے کہ یہ اشعار حضرت بلال کے نظم کردہ نہیں، انہوں نے (کان یتمثل بہ) کی عبارت ذکر کی (یعنی بطور تمثیل یہ شعر پڑھا کرتے تھے، یہ لفظ تب استعمال ہوتا ہے جب کسی کے اشعار پڑھے) اور یہ الفاظ وارد کئے: (هَلْ أُبَيِّنُ لَيْلَةً بِمَكَّةَ حَوْلِي) شامہ اور طفیل جمہور کے نزدیک دو پہاڑ تھے خطابی نے دو چشمے قرار دیے۔

9 باب عِيَادَةِ الصَّبِيَّانِ (بچوں کی عیادت کرنا)

5655 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَاصِمٌ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عُمَاصٍ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ ابْنَةَ لِلْنَّبِيِّ ﷺ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِ وَهُوَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَسَعْدِ بْنِ أَبِي نَحْسِبٍ أَنَّ ابْنَتِي قَدْ حَضَرَتْ فَاشْهَدْنَا فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا السَّلَامَ وَيَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَمَا أُعْطِيَ

وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ مُسَمًّى فَلْتَحْتَسِبْ وَلْتَصْبِرْ فَأَرْسَلَتْ تُقْسِمُ عَلَيْهِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ وَقُمْنَا
فَرَفَعَ الصَّبِيَّ فِي حَجْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَفْسُهُ تَقَعُّعُ فَقَاضَتْ عَيْنَا النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لَهُ سَعْدُ مَا هَذَا
يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هَذِهِ رَحْمَةٌ وَضَعَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ وَلَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ
عِبَادِهِ إِلَّا الرُّحَمَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۸۴) . اطرافہ 1284، 6602، 6655، 7377، 7448 -

یہ کتاب الجنائز کے اوائل میں مشروحا گزری۔

علامہ انور باب (عبادة الصبيان) کے تحت کہتے ہیں نقل کردہ حدیث کی عبارت: (إن ابنتی قد حضرت) ہاشم میں (ابنتہ) کی جگہ (ابن) ہے اور یہی درست ہے پھر یہ بچہ عالم نزع میں داخل ہو چکا تھا تو نبی اکرم کی برکت سے اللہ نے اسے زندہ کر دیا تو اس میں احیائے میت کا معجزہ ہے، علماء نے اس میں ایک دو روایتیں ذکر کی ہیں اور دونوں ضعیف ہیں اولیٰ یہ ہے کہ اس روایت کے ساتھ تمسک کیا جائے، ہاں ایک شے باقی ہے وہ یہ کہ آیا دخول فی النزع کے بعد عود حیات ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو کہ ناممکن ہے تب یہ نبی اکرم کا معجزہ شمار ہوگا ورنہ نہیں، لیکن ان (یعنی اطباء) کے نزدیک مثبت یہ ہے کہ عود ممکن ہے جیسا کہ میری تحقیق گزری، حاشیہ میں مولانا بدر عالم اضافہ کرتے ہیں اگر عود ممکن ہے تب بھی یہ معجزہ نبوی ہے کیونکہ جس کا حصول چہت اسباب سے ہوتا ہو وہ اگر بغیر اسباب کے ہو جائے تو معجزہ ہوا۔

10 باب عِبَادَةِ الْأَعْرَابِ (دیہاتیوں کی عبادت کرنا)

5656 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُخْتَارٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ
ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى أَعْرَابِيٍّ يَعُودُهُ قَالَ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ عَلَى
مَرِيضٍ يَعُودُهُ فَقَالَ لَهُ لَا بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ قُلْتُ طَهُورٌ كَلَّا بَلْ هِيَ حُمَّى تَفُورُ
أَوْ تَثُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ تُزِيرُهُ الْقُبُورُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَتَنَعَمَ إِذَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۴۶) . اطرافہ 3616، 5662، 7470 -

خالد سے مراد حذاء ہیں۔ (عن عكرمة الخ) اسماعیلی لکھتے ہیں اسے وہب بن خالد نے خالد حذاء عن عكرمة سے مرسل نقل کیا ہے بقول ابن حجر عبد العزيز بن مختار نے بھی اسے موصول نقل کیا جیسا کہ علامات النبوة میں گزری اسی طرح ثقی نے بھی، ان کا طریق التوحید میں آئے گا تو تین ثقات کے وصل کے بعد ایک کا ارسال نقصان دہ نہیں۔

(علیٰ أعرابی) علامات کی روایت میں ان کا نام ذکر ہوا۔ (لا باس) یعنی بیماریوں کے سبب مریض کی خطائیں مٹا دی جاتی ہیں تو اگر شفا یابی ہو جائے تو دو فائدے مل گئے ورنہ ایک فائدہ تو ہے ہی۔ (طہورہ) مبتدا محذوف کی خبر ہے ای (هو طهور)

لک میں ذنوبک) یعنی گناہوں سے پاک کرنے والا، اس سے مستفاد ہوا کہ طہور کا لفظ فقط طاہر کے معنی میں مستعمل نہیں (بلکہ مطہر کے معنی میں بھی ہے) بعد میں ان شاء اللہ کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ جملہ دعائیہ تھا نہ کہ خبریہ۔ (بل ہی) یعنی جمی، کشمبہنی کے نسخہ میں (ہو) ہے یعنی المرض، (تفہور او) راوی کو شک ہے، دونوں ہم معنی ہیں۔ (تذیرہ) تائے مضموم کے ساتھ، یعنی اس کی مرضی کے بغیر زیارت پر مجبور کرنا۔ (فنعیم إذا) اس میں فاء محذوف کے کیلئے معقبہ ہے جس کی تقدیر ہے: (إذا أُبَيِّتَ فَنَعِمَ) ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے یہ اس کے خلاف بددعا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ خبر ہو اس امر کی جس پر معاملہ مال کا منتہی ہونے والا ہے، بعض دیگر نے کہا نبی اکرم کو علم تھا کہ وہ اس مرض میں فوت ہونے والے ہیں تو (اولا) دعا فرمائی کہ یہ بخار اس کے گناہوں کیلئے مطہر بن جائے، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے اس جواب کے بعد آپ کو اس بات کا علم دیا گیا ہو، اسے دولا بی نے لکھی میں اور ابن سکن نے الصحابہ میں بھی نقل کیا اس کے الفاظ ہیں کہ یہ سن کر آپ نے فرمایا: (مَا قَضَى اللَّهُ فَهُوَ كَائِنٌ) (یعنی اللہ کی تقدیر کا لکھا پورا ہو کر رہتا ہے) اس میں ہے کہ اگلی صبح ہی انتقال ہو گیا، عبد الرزاق نے معمر بن زید بن اسلم سے مرسلہ اسی کی مانند نقل کیا، مہلب لکھتے ہیں اس حدیث کا فائدہ یہ ہے کہ رعیت میں سے کسی فرد کی خواہ وہ اعرابی جاف ہو، عیادت کرنے میں امام کی کوئی نقص شان نہیں اور نہ عالم کی جاہل کی عیادت کرنے میں، ہو سکتا ہے عالم سے وہ چند نصیحت آموز باتیں ہی سیکھ لے پھر اس میں اس کی اور اس کے اہل خانہ کی رعایت خاطر ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ مریض کو چاہئے کہ موعظت کی تلقی بالقبول کرے اور منہ سے اچھی بات نکالے۔

- 11 باب عِيَادَةِ الْمُشْرِكِ (مشرک کی عیادت کرنا)

ابن بطل کہتے ہیں کہ اس کی عیادت تب شروع ہے اگر اس کے اسلام لانے کی کوئی امید ہو ورنہ نہیں، بقول ابن حجر بظاہر اختلاف مقاصد کے لحاظ سے معاملہ مختلف ہوگا، ان کے ذکر کردہ کے علاوہ بھی کوئی مصلحت مد نظر ہو سکتی ہے ماوردی کہتے ہیں ذمی کی عیادت کرنا جائز ہے اور تقریب نوع حرمت پر موقوف ہے جس کے ساتھ پڑوس یا رشتہ داری مقترن ہے۔

5657 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ غُلَامًا لِيَهُودَ كَانَ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَمَرِضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُوذُهُ فَقَالَ أَسْلِمَ فَأَسْلَمَ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۵۴) طرفہ - 1356

یہ کتاب الجنائز میں مشروع گزر چکی ہے وہاں بعض کا یہ قول بھی ذکر کیا تھا کہ اس لڑکے کا نام عبد القدوس تھا۔

5657 - وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ لَمَّا حَضَرَ أَبُو طَالِبٍ جَاءَهُ النَّبِيُّ (و قال سعید الخ) یہ تفسیر سورۃ القصص میں موصولاً گزری اسی طرح الجنائز میں بھی! وہیں مشروع ہوئی۔

- 12 باب إِذَا عَادَ مَرِيضًا فَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَصَلَّى بِهِمْ جَمَاعَةً

(مریض کا عیادت کو آئے لوگوں کی امامت کرانا)

5658 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ نَاسٌ يَعُودُونَهُ فِي مَرَضِهِ فَصَلَّى بِهِمْ جَالِسًا فَجَعَلُوا يُصَلُّونَ قِيَامًا فَأَشَارَ إِلَيْهِمْ اجْلِسُوا فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ إِنَّ الْإِمَامَ لَيُؤْتَمُّ بِهِ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِنْ صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ الْحُمَيْدِيُّ هَذَا الْحَدِيثُ مُنْسُوخٌ لَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ آخَرَ مَا صَلَّى صَلَّى قَاعِدًا وَالنَّاسُ خَلْفَهُ قِيَامًا (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۳۰) . اطرافہ 688، 1113، 1236

یہی سے قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں، کتاب الصلاة کے ابواب الامامة میں اسکی شرح گزری۔

- 13 باب وَضْعِ الْيَدِ عَلَى الْمَرِيضِ (مریض پر ہاتھ رکھنا)

ابن بطل لکھتے ہیں مریض پر ہاتھ رکھنے میں اس کی تائید ہے پھر مرض کی شدت کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے تاکہ حسب ملاحظہ اس کے لئے دعائے عافیت کرے، اگر عائد صالح آدمی ہے تو ہاتھ رکھ کر دم بھی کر دے گا اور اس کے لمس کی برکت مریض کو حاصل ہوگی (بشرط کہ مریض کسی ایسی جماعت کا رکن نہ ہو جو دم وغیرہ کے منکر ہیں) یا ہو سکتا ہے طبابت جانتا ہو تو لمس سے علت جان کر کوئی نسخہ بتلا سکتا ہے۔

5659 حَدَّثَنَا الْمُكَلِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْجُعَيْدُ عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ سَعْدٍ أَنَّ أَبَاهَا قَالَ تَشَكَّيْتُ بِمَكَّةَ شَكْوًا شَدِيدًا فَجَاءَ نَبِيَّ النَّبِيِّ ﷺ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنِّي أَتْرُكُ مَالًا وَإِنِّي لَمْ أَتْرُكْ إِلَّا ابْنَةً وَاحِدَةً فَأَوْصِي بِنُثْلِي مَالِي وَأَتْرُكُ الثُّلُثَ فَقَالَ لَا قُلْتُ فَأَوْصِي بِالنُّصْفِ وَأَتْرُكُ النُّصْفَ قَالَ لَا قُلْتُ فَأَوْصِي بِالثُّلُثِ وَأَتْرُكُ لَهَا الثُّلُثَيْنِ قَالَ الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى جَنْبَيْهِ ثُمَّ مَسَحَ يَدَهُ عَلَى وَجْهِهِ وَبَطْنِي ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا وَأَتِمِّمْ لَهُ هِجْرَتَهُ فَمَا زِلْتُ أَجِدُ بَرْدَهُ عَلَى كَبِدِي فِيمَا يُخَالُ إِلَيَّ حَتَّى السَّاعَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۳۳) . اطرافہ 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5668،

6373، 6733

الوصایا میں گزری، یہاں عالی سند کے ساتھ وارد کی ہے۔ (و اترك لها الثلثين) داؤدی کہتے ہیں اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو شاید یہ نزول فرائض (یعنی میراث کے مسائل) سے قبل کا واقعہ ہے، دوسروں نے کہا یہ جہت رد سے ہونا ممکن ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ حضرت سعد کے تب عصباء (یعنی وہ رشتہ دار جن کا میراث میں حصہ ہوتا ہے) اور زوجات تھیں لہذا تاویل کرنا ضروری ہے،

اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہوگی: (وَأُتْرِكَ لَهَا الثَّلَاثِينَ أَوْ لَغَيْرِهَا مِنَ الْوَرِثَةِ) اسے خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ ان کے نزدیک وہ سب سے مقدم تھی، ان کے قول: (لَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةُ لِي) کی تاویل گزری کہ یعنی اولاد میں نے، حصر مراد نہیں۔ (فَمَا زَالَتْ أَجْدُ بَرْدَهُ) باعتبار عضو ضمیر مذکر ذکر کر کے (یعنی یہ کالفظ تو مؤنث ہے مگر اسے بطور عضو استعمال کیا) یا کف یا مسح کی طرف اشارہ ہے۔ (فِيَمَا يَخَالُ إِلَيَّ) بقول ابن تین درست (يُخَيَّلُ) کہنا ہے کیونکہ یہ تخیل سے ہے، قرآن میں ہے: (يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى) [طہ: ۶۶] بقول ابن حجر زکشی نے بھی اس کا اثبات کیا اور یہ عجیب بات ہے، یہ لفظ درست ہے اور (یخیل) کے معنی میں ہے، الحکم میں ہے: (خَالَ الشَّمْسُ يَخَالَهُ ظَنَّهُ وَتَخِيلَهُ ظَنَّهُ)۔

5660 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ فَمَسِسْتُهُ بِيَدِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تُوعَكُ وَغَمًا شَدِيدًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجَلُ إِنِّي أُوَعَكُ كَمَا يُوعَكُ رَجُلَانِ مِنْكُمْ فَقُلْتُ ذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجَلُ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذَى مَرَضٍ فَمَا سِوَاهُ إِلَّا حَطَّ اللَّهُ لَهُ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحْطُ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ اطرافہ 5647، 5648، 5661، 5667 -

کفارة المرضی کے اوائل میں یہ گزری ہے۔ (فمسسته) سین اول کی زیر کے ساتھ، یہی موضع ترجمہ ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم جب کسی کی عیادت فرماتے تو درد والی جگہ پر دست مبارک رکھتے اور کہتے بسم اللہ، اسے ابو یعلیٰ نے ہند حسن تخریج کیا، ترمذی نے لیں سند کے ساتھ ابو اسامہ سے مرفوعاً نقل کیا: (تَمَامُ عِبَادَةِ الْمَرِيضِ أَنْ يَضَعَ أَحَدُكُمْ يَدَهُ عَلَى جَبْهَتِهِ فَيَسْأَلُهُ كَيْفَ هُوَ) (یعنی عیادت کا مکمل یہ ہے کہ بیمار کی پیشانی پہ ہاتھ رکھ کر پوچھے کیا حال ہے) اسے ابن سنی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فَيَقُولُ كَيْفَ أَصْبَحْتَ أَوْ كَيْفَ أَمْسَيْتَ) (یعنی یہ کہے صبح کیسے کی یا۔ مثلاً۔ شام کیسے کی؟)۔

14 باب مَا يُقَالُ لِلْمَرِيضِ وَمَا يُجِيبُ (عیادت کرتے ہوئے کیا کہے اور وہ کیا جواب دے؟)

5661 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي مَرَضِهِ فَمَسِسْتُهُ وَهُوَ يُوعَكُ وَغَمًا شَدِيدًا فَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوَعَكُ وَغَمًا شَدِيدًا وَذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ أَجَلُ وَمَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذَى إِلَّا حَاتَتْ عَنْهُ خَطَايَاهُ كَمَا تَحَاتُّ وَرَقُ الشَّجَرِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 5647، 5648، 5660، 5667 -

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ علامہ انور (کما تحت ورق الشجرة) کے تحت کہتے ہیں خطاؤں کو پتوں کے ساتھ تشبیہ دی کیونکہ یہ خارجی عوارض میں سے ہیں تو پتوں کی مانند گر جاتے ہیں، انبیاء کی ذکر کردہ امثال قابل اعتناء ہیں کیونکہ حقائق پر مبنی ہوتی ہیں نہ کہ فقط تخیل کی پیداوار۔

5662 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ يَعُوذُهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ كَلَّا بَلْ حُمَّى تَفُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ كَيْمَا تُزِيرُهُ الْقُبُورَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَعَمْ إِذَا (اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 3616، 5656، - 7470

ابن ماجہ اور ترمذی نے ابوسعید سے مرفوعاً روایت کیا کہ جب تم کسی بیمار کے ہاں جاؤ: (فَنَفْسُوْا لَهُ فِي الْأَجْلِ) یہ اگرچہ کسی شئی کیلئے راد نہیں مگر یہ کہنے سے مریض کا جی خوش ہو جائے گا، اس کی سند کمزور ہے، نفوا یعنی اسے زندگی کی طمع دلاؤ (اور اس قسم کے الفاظ کہو کہ اب تو تم بھلے چنگے لگ رہے ہو چہرے پر رونق ہے وغیرہ) نووی کہتے ہیں آپ نے جو اعرابی سے فرمایا تھا: (لا بَأْسَ) یہ اسی کا مفہوم ہے، ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ۔ البتہ اس میں انقطاع ہے، حضرت عمر سے مرفوعاً نقل کیا کہ جب کسی مریض کے ہاں جاؤ تو اس سے اپنے لئے دعا کی درخواست کرو (اس حالت میں) اس کی دعا ایسی ہے گویا فرشتوں کی دعا ہو، الادب المفرد میں بخاری نے اسی عنوان سے ترجمہ کے تحت العیدین میں گزری ابن عمر کی روایت نقل کی جس میں ہے کہ حجاج بن یوسف جب ان کی عیادت کو آیا اور کہا: (مَنْ أَصَابَكَ؟) تو جواب میں کہا تھا: (أَصَابَنِي مَنْ أَمَرَ بِحَمْلِ السِّلَاحِ فِي يَوْمٍ لَا يَحِلُّ فِيهِ حَمْلُهُ)۔

- 15 باب عِيَادَةِ الْمَرِيضِ رَاكِبًا وَمَاشِيًا وَرِدْفًا عَلَى الْحِمَارِ

(سوار ہو کر، پیدل اور کسی کا ردیف بن کر عیادت کو جانا)

5663 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتُ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَى إِكَاظٍ عَلَى قُطَيْفَةٍ فَذَكِيَّةٌ وَأُرْدَفَتْ أَسْمَاءُ وَرَاءَهُ يَعُوذُ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ فَسَارَ حَتَّى مَرَّ بِمَجْلِسٍ فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي النَّبِيِّ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ عَبْدُ اللَّهِ وَفِي الْمَجْلِسِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبْدَةُ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ وَفِي الْمَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتْ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّائِيَةِ خَمَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَنْفَةَ بِرِدَائِهِ قَالَ لَا تُعْمِرُوا عَلَيْنَا فَسَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ وَوَقَفَ وَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ فَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ إِنَّهُ لَا أَحْسَنَ مِمَّا تَقُولُ إِنْ كَانَ حَقًّا فَلَا تُؤْذِنَا بِهِ فِي مَجْلِسِنَا وَارْجِعْ إِلَى

رَحْلِكَ فَمَنْ جَاءَكَ فَاقْضُصْ عَلَيْهِ قَالَ ابْنُ رَوَاحَةَ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَغْشَيْنَا بِهِ فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نَحِبُّ ذَلِكَ فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى كَادُوا يَتَنَاقَرُونَ فَلَمْ يَزَلِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى سَكَنُوا فَرَكِبَ النَّبِيُّ ﷺ دَابَّتَهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ لَهُ أَيْ سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ يُرِيدُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي قَالَ سَعْدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ اغْفُ عَنْهُ وَاصْفَحْ فَلَقَدْ أَغْطَاكَ اللَّهُ مَا أَغْطَاكَ وَلَقَدْ اجْتَمَعَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحْرَةِ أَنْ يَتَوَجَّهُوا فَيَعْصَبُوهُ فَلَمَّا رَدَّ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَغْطَاكَ شَرِقَ بِذَلِكَ فَذَلِكَ الَّذِي فَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۱۲۸) . اطرافہ 2987، 4566، 5964، - 6207

آل عمران کی تفسیر کے اواخر میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (علی قطیفہ) یہ تیسرا (علی) دوسرے علی سے اور وہ پہلے سے بدل ہے۔ (فدکیہ) فدک کی طرف نسبت، بعض نے کہا روایت میں (فرکیہ) ہے رکوب سے، ضمیر کا مرجع حمار ہے، یہ یقیناً ہے۔

5664 حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُحَمَّدٍ هُوَ ابْنُ

الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ جَاءَ نَبِيَّ النَّبِيِّ ﷺ يَعُودُنِي لَيْسَ بِرَاكِبٍ بَغْلٍ وَلَا بِرُذُونٍ

. اطرافہ 194، 4577، 5651، 5676، 6723، 6743، - 7309

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں ایک دفعہ نبی پاک میری عیادت کو تشریف لائے نہ فخر پہ سوار تھے اور نہ گھوڑے پر۔

(لیس براکب الخ) یہ قدر حدیث مزی نے اطراف میں مفرداً ذکر کی ہے، حمیدی نے اسے جملہ حدیث کا حصہ بنایا وہ

جس کے شروع میں ہے: (مرضت فأتانی رسول اللہ ﷺ یعودنی و أبوبکر و هما ماشیان)، بقول ابن حجر میرا خیال ہے جو انہوں (یعنی مزی) نے کیا، درست ہے۔

- 16 باب قَوْلِ الْمَرِيضِ إِنِّي وَجِعٌ أَوْ وَارَأْسَاهُ أَوْ اشْتَدَّ بِي الْوَجَعُ

(مریض کا ہائے وائے کرنا اور اپنی مرض کی شدت کو بیان کرنا)

وَقَوْلِ أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (أَيُّ مَسْنَى الضَّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (أَيُّوبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ) نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے

پروردگار مجھ کو بیماری لگ گئی ہے اور تو سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کر نیوالا ہے)

جہاں تک ان کا قول: (إِنِّي وَجِعٌ) ہے تو الادب المفرد میں اس کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت ہشام بن عروہ عن

ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں اور عبد اللہ بن زبیر اپنی والدہ حضرت اسماء کے پاس گئے جو بیمار تھیں عبد اللہ نے کہا (کیف تجدیک؟) (اپنے آپ کو کیسا پاتی ہیں؟) کہنے لگیں: (وجعت) (یعنی تکلیف ہے) اس سے بھی اصرح صالح بن کیسان کی حمید بن عبد الرحمن بن عوف عن ابیہ کی روایت، کہتے ہیں میں حضرت ابوبکر کی عیادت کرنے ان کی مرض الموت میں گیا سلام کے بعد پوچھا: (کیف

أَصْبَحْتُ؟) وہ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور کہا: (أَصْبَحْتُ بِحَمْدِ اللَّهِ بَارئًا) (یعنی اللہ کا شکر ہے اب ٹھیک ہوں) پھر کہا: (أَمَّا إِنِّي عَلَى مَا تَرَى وَجَعٌ) آگے قصہ ذکر کیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا جہاں تک (و رَأْسَاهُ) ہے تو یہ باب کی حدیثِ عائشہ میں صریح ہے۔ (اشتد بی الوجع) یہ باب کی حدیثِ سعد میں مذکور ہے، ابنِ تین نے ترجمہ میں ذکر کردہ حضرت ایوب علیہ السلام کے قول پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ حضرت ایوب نے یہ بات دعاء میں کہی تھی نہ کہ مخلوق کیلئے اسے ذکر کیا بقول ابنِ حجر شائد بخاری کی مراد یہ اشارہ کرنا ہے کہ مطلق شکوہ کرنا منع نہیں، اس سے بعض صوفیاء کا رد کرنا مقصود ہے جو دعویٰ کرتے ہیں کہ کشفِ بلاء کی دعا کرنا رضا و تسلیم کے منافی اور قاذر ہے تو اس امر پر تنبیہ کی کہ اللہ سے صحت و عافیت کی طلب اور دعاء کرنا ممنوع نہیں بلکہ اس میں تو زیادتِ عبادت ہے کہ حضرت ایوب جیسے معصوم نبی سے یہ ثابت ہے اور اس وجہ سے اللہ نے ان کی تعریف بھی کی اور اس کے باوجود انہیں صابر قرار دیا (گویا اللہ سے شفیابی مانگنا صبر کے منافی نہیں) حضرت ایوب کا یہ قصہ مرضِ فوائدِ میمونہ میں زہری عن انس سے مرفوعاً مطولاً مذکور ہے۔ ابنِ حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، اس میں ہے کہ حضرت ایوب کی بیماری نے جب طول پکڑا تو قریب و بعید سب نے ساتھ چھوڑ دیا ماسوا ان کے بھائیوں میں سے دو افراد نے، ایک دفعہ ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا ضرور ایوب سے کوئی بڑا گناہ سرزد ہوا ہے جس کا یہ شاخسانہ ہے، یہ بات انہیں پتہ چلی تو سخت آزرده خاطر ہوئے تو یہ دعا کی جس پر اللہ نے ان کی بیماری دور فرمادی، ابنِ ابی حاتم کے ہاں عبد اللہ بن عبید بن نیر سے بھی موقوف اس کا نحو مروی ہے اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مخاطب ہو کر کہنے لگے تیری عزت کی قسم اب سجدہ سے سر نہ اٹھاؤں گا حتیٰ کہ میری بیماری رفع کر دے تو ایسا ہی ہوا تو گویا مراد بخاری یہ ہے کہ مریض کا وہ شکوہ درست و جائز متصور ہوگا جو اللہ تعالیٰ سے طلبِ شفیابی اور اس کی دعاء کے ضمن میں ہو یا اس طرح سے نہ ہو کہ تقدیر پر اس کی ناراضی اور تضرع عیاں ہوتا ہو

قرطبی کہتے ہیں اسی باب میں لوگوں نے باہم اختلاف کیا ہے، تحقیق یہ ہے کہ کوئی بشر تکلیف رفع کرنے پر قادر نہیں نفوس اسکے وجدان پر مجبور ہیں تو اس جبلت کی کسی طور تغیر ممکن نہیں تو بندہ اس امر کا مکلف ہے کہ حالتِ مصیبت میں اس کے منہ سے کوئی ایسی بات نہ نکلے کہ اس سے چھٹکارے کی اس کے لئے کوئی سبیل نہیں جیسے تاؤہ (یعنی ہائے ہائے کرنے) میں مبالغہ کرنا اور زائد از ضرورت جزع کا مظاہرہ کرنا تو جس نے ایسا کیا وہ صابرین کے زمرہ سے خارج ہوا، مجرد تھکی مذموم نہیں الا یہ کہ تقدیر پر اس کا غصہ و ناراضی ظاہر ہوتا ہو، اس امر پر اتفاق ہے کہ بندے کا اللہ تعالیٰ کا شکوہ کرنا مکروہ ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ لوگوں میں اس کا علی سبیل التضرع (یعنی تنگ پڑ کر اور شکوہ کے انداز میں) ذکر کرے، الزہد میں احمد نے طاؤس سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ (أَنِينُ الْمَرِيضِ شَكْوَى) (یعنی مریض کا ہائے ہائے کرنا بھی شکوہ ہے) ابوطیب، ابن الصباغ اور شافعیہ کی ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ مریض کا انین و تاؤہ مکروہ ہے نووی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا یہ بات ضعیف یا باطل ہے، مکروہ وہ ہوتا ہے جس میں نہی مقصود ثابت ہو اس میں ایسا کچھ ثابت نہیں پھر باب کی اس حدیثِ عائشہ کے ساتھ احتجاج کیا اور لکھا شائد کراہت سے ان کی مراد خلافِ اولیٰ ہو، کوئی شک نہیں کہ مریض کیلئے (بجائے شکوہ و شکایت اور کھڑے بیان کرنے کے) اشتغال بالذکر اولیٰ ہے! بقول ابنِ حجر شائد ان حضرات نے اخذ بالمعنی کیا کہ کثرتِ شکوئی ضعفِ یقین پر دال اور قضاء پر ناراضی کا مشعر اور شائد اعداء کا موروث ہے، جہاں تک مریض کا اپنے

دوست یا طبیب کو اپنے حال سے آگاہ کرنے کا تعلق ہے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

5665 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ وَأَيُّوبَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ مَرَّيَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا أَوْقُدُ تَحْتَ الْقِدْرِ فَقَالَ أَيُّؤْذِيكَ هَوَامُ رَأْسِكَ قُلْتُ نَعَمْ فَدَعَا الْحَلَّاقَ فَحَلَقَهُ ثُمَّ أَمَرَنِي بِالْفِدَاءِ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۷۱۳) . أطرافه 1814، 1815، 1816، 1817، 1818، 4159، 4190، 4191

4517، 5703، 6708،

بقول قسطلانی سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، کتاب الحج میں اس کی تفصیلی شرح گزری (أَيُّؤْذِيكَ هَوَامُ الخ) موضع ترجمہ ہے کیونکہ ہوام کی طرف اذی کی نسبت کی، ہوام میم مشد کے ساتھ حشرات کیلئے اسم ہے: (لأنها تهم أن تدب) (کیونکہ وہ رینگنے کا قسڈ کرتے ہیں) سر کی طرف اضافت سے قمل (یعنی بھوس) مراد ہیں۔

5666 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَبُو زَكَرِيَاءَ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ وَارَأْسَاهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَلِكَ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَاسْتَغْفِرَ لَكَ وَأَدْعُو لَكَ فَقَالَتْ عَائِشَةُ وَأُكْلِيَاهُ وَاللَّهِ إِنِّي لِأُظْنُكَ تُحِبُّ مَوْتِي وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ لَظَلَلْتُ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرَّسًا بَعْضُ أَزْوَاجِكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهُ لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ وَأَعْهَدُ أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ ثُمَّ قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْتِي الْمُؤْمِنُونَ طرفه - 7217

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا ہائے میرا سر پھٹا جاتا ہے تو رسول اللہ نے (یہ سن کر) فرمایا (غم نہ کرو بلکہ) اسی درد میں اور میری زندگی میں تمہارا خاتمہ ہو جائے تو بہتر ہے تاکہ میں تمہارے لیے دعا اور استغفار کروں عائشہؓ نے کہا ہائے افسوس اللہ کی قسم میں گمان کرتی ہوں کہ آپ میرا مرنا ہی چاہتے ہیں بلکہ اگر میں مر جاؤں تو آپ اسی دن شام کو اپنی بیویوں میں سے ایک کے ساتھ رات گزاریں گے نبی پاک نے فرمایا یہ بات ہرگز نہیں بلکہ میں درد سر میں (خود مبتلا) ہوں اور میں چاہتا ہوں یا ارادہ کرتا ہوں (راوی کو شک ہے) کہ ابو بکرؓ اور ان کے بیٹے کے پاس کسی کو بھیج کر (ان لوگوں کو بلا لوں اور خلافت کی) وصیت کروں تاکہ بعد میں کوئی کچھ نہ کہ سکے اور نہ کوئی (خلافت کی) آرزو کر سکے (مگر) پھر میں نے سوچا کہ اللہ کو خود (کسی دوسرے کی خلافت) منظور نہیں اور نہ مسلمان منظور کریں گے۔

(أَبُو زَكَرِيَاءَ) یہ نیشاپوری مشہور امام ہیں بخاری میں چند ہی مقامات میں ان کا ذکر ہے مثلاً الزکاة، الوکالة، التفسیر اور الاحلام البتہ مسلم نے بکثرت ان سے روایات نقل کیں، کہا جاتا ہے اس سند کے ساتھ وہ متفرد ہیں اور احمد تمنا کیا کرتے تھے کہ کاش نیشاپور جا کر یہ حدیث ان سے سماعت کریں (یہ امام بخاری کے مناقب میں سے ہے کہ ایسی ایسی اسانید تلاش کیں دوسرے ائمہ جن کی تمنا ہی کرتے رہے) لیکن ابونعیم نے مستخرج میں اسے سلیمان بن بلال سے دو دیگر حوالوں کے ساتھ تخریج کیا ہے۔ (وَأَرَأْسَاهُ) یہ تخریج

علی الراس (یعنی سر درد پر تکلیف کا اظہار) ہے سخت درد سر ہونے کے باعث احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ عن عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم ﷺ یقع میں ایک جنازہ سے لوٹے تو مجھے سر درد میں مبتلا اور یہ کہتے ہوئے پایا: (و رأساه)۔ (ذاک لو کان و أنا حی) اشارہ ہے جو مرض کا موت کو تسلیم ہونا ممکن ہوتا ہے ای (لو مت و أنا حی) حضرت عائشہ کا جواب اسی طرف مرشد ہے، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (ما ضربک لو مت قبلی فکفنتک ثم صلیت علیک و دفنتک) (یعنی تمہیں کیا نقصان اگر تم مجھ سے پہلے فوت ہو گئیں تو تمہاری۔ اپنے ہاتھ سے۔ تکفین و تدفین کرونگا اور نماز جنازہ پڑھوں گا، یہ لاڈلے انداز میں فرمایا تھا)، حضرت عائشہ کا قول: (وانکلیاہ) ثاء کی پیش، سکون کا ف اور لام پر زبر اور زیر کے ساتھ، الف کے بعد ہاء لند بہ ہے، اصل شکل اولاد یا ایسی کسی چیز کا فقدان جو فائدہ کو از حد پسند ہو، یہاں حقیقت مراد نہیں بلکہ یہ ایسی کلام تھی جو حصول مصیبت اور متوقع صدمہ کے وقت ان کی زبان پر جاری ہوتی تھی، حضرت عائشہ نے (واللہ انی لأظنک تحب موتی) کا اخذ گویا آپ کے قول: (لو مت قبلی) سے کیا تھا۔

(معمر سا) باب افعال اور تفعلیل دونوں سے مستعمل ہے بمعنی: (إذا بنی علی زوجتہ) (یعنی شب زفاف منانا) پھر ہر جماع کیلئے مستعمل ہوا، اول اشہر ہے، تعریس رات کے وقت نزول (یعنی قافلہ کا پڑاؤ ڈالنا) کو کہتے ہیں، عبید اللہ کی روایت میں ہے: (لکأتی بک واللہ لو قد فعلت ذلک لقد رجعت إلی بیتی فأعرست ببعض نسائك) ہے (یعنی اگر ایسا ہوا تو آپ میرے اسی گھر میں کسی کو شادی کر کے لے آئیں گے) اس میں ہے کہ اس پر نبی اکرم مسکرائے۔ (بل أنا و رأساه) یہ کلمہ اضراب ہے مفہوم یہ کہ اپنی تکلیف کا ذکر چھوڑو، میری طرف دھیان دو (کہ مجھے بھی یہی تکلیف محسوس ہو رہی ہے) عبید اللہ کی روایت میں ہے کہ یہ آپ کے مرض الموت کا آغاز تھا۔ (لقد هممت أو الخ) راوی کا شک ہے ابو نعیم کے ہاں (أردت) کی جگہ (أو وِدَدْتُ) ہے۔ (أن أُرسل إلی أبی بکر الخ) اکثر کے ہاں یہی (و ابنہ) ہے مسلم کی روایت میں (أو ابنہ) ہے جو برائے شک یا تخمیر ہے، ایک روایت میں (أو آتیہ) ہے، اتیان سے (یعنی میں خود ان کے ہاں جاؤں) اول درست ہے، عیاض نے بعض محدثین سے اس کی تصویب نقل کی مگر اسے غلط قرار دیا، کہتے ہیں اس کی خطا ہونا مسلم کی ایک اور روایت سے ظاہر ہوتا ہے جس کے الفاظ ہیں: (أذعی لی أباک فأخاک) پھر یہ بھی کہ آنجناب کا جانا معمر ہو گیا تھا کہ تکلیف اتنی بڑھ گئی تھی کہ ساتھ واقع مسجد کو جانا محذور ہو گیا تھا بقول ابن حجر یہ تعلیل محل نظر ہے کیونکہ سیاق حدیث سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ابتدائے مرض کی بات ہے آپ ان ایام میں (بوجود مرض کے شروع ہو جانے کے) خود ہی امامت کراتے تھے اور ازواج مطہرات کی باریوں کے ایام میں ان کے ہاں جاتے تھے حتیٰ کہ مرض نے شدت اختیار کی اور آپ حضرت عائشہ کے گھر تک محدود رہ گئے، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے یہ بات اس وقت کہی ہو جب بعد ازاں ایک موقع پر آپ کے اور حضرت عائشہ کے درمیان (حضرت ابو بکر کو جب آپ نے حکم بھیجنا چاہا کہ مصلائے امامت سنبھالیں تو حضرت عائشہ نے مراجعت کی کہ ابو بکر رقیق القلب شخص ہیں آپ کی جگہ اپنے آپ کو دیکھیں گے تو برداشت نہ کر پائیں گے لہذا آپ ان کی بجائے حضرت عمر کو امامت کا حکم ارسال فرمائیں) مکالمہ ہوا تھا اگرچہ ظاہر حدیث اس کے برخلاف ہے، اسی موقع پر یہ بات کہے جانے کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ آپ نے (یہ محسوس کر کے کہ حضرت عائشہ کو آپ کی بات ناگوار لگی ہے) حضرت عائشہ کی دلداری کرنا چاہی تھی گویا

آپ کہہ رہے ہیں اگر معاملہ تمہارے والد کو تفویض کیا جائے گا تو ایسا تمہارے بھائی کی موجودگی میں ہوگا، یہ تب اگر اس عہد سے مراد عہد بالخلاف ہو، اور ظاہر سیاق یہی ہے جیسا کہ آگے کتاب الاحکام میں اس کی تقریر آئے گی اور اگر کچھ دیگر مراد تھا تو آپ نے چاہا کہ اس موقع پر حضرت عائشہ کے بعض محارم بھی موجود ہوں کہ اگر کوئی کام درپیش ہو یا کسی کی طرف کوئی پیغام بھیجنا مقصود ہو تو آسانی ہو۔

(أو يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ) نون کی پیش کے ساتھ، متمنی کی جمع اس کی اصل (مُتَمَنِّيُونَ) ہے یا پر ضمه ثقیل سمجھا گیا تو اسے حذف کر دیا پھر نون مکسور اور اس کے بعد واو مجتمع ہوئیں تو نون کو (واو کی مناسبت سے) مضموم کر دیا گیا، حدیث سے عورت کی طبعی غیرت کا ثبوت ملا، بیوی سے مداعبت (یعنی لاڈ و پیار) اور راز کی باتیں بتلانا بھی ظاہر ہوا، یہ بھی ثابت ہوا کہ تکلیف کا ذکر کرنا شکوہ نہیں کتنے ہی بظاہر سکتے ہیں مگر اندر سے ساخط (ناراض) ہیں اور کتنے ہی بظاہر شکوہ کنائیں ہیں مگر راضی برضا ہیں تو اصل مدار دل کی حالت کا ہے نہ کہ لفظ لسان کا۔

علامہ انور حدیث کے جملہ: (لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر الخ) کی بابت کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ اگر آپ حدیث قرطاس میں کچھ لکھتے تو جناب ابوبکر کی خلافت کا پروانہ لکھتے لیکن نہ لکھا کیونکہ جانتے تھے اللہ تعالیٰ یہی کرے گا، اگر آپ انہیں نامزد فرما جاتے پھر لوگ مخالفت کرتے تو عذاب میں واقع ہو جاتے۔

5667 - حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ فَمَسِسْتُهُ فَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعَكًا شَدِيدًا قَالَ أَجَلُ كَمَا يُوعَكُ رَجُلَانِ مِنْكُمْ قَالَ لَكَ أَجْرَانِ قَالَ نَعَمْ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذَى مَرَضٍ فَمَا سِوَاهُ إِلَّا حَطَّ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) . اطرافہ 5647، 5648، 5660، 5661

سلیمان سے مراد اعش ہیں۔

5668 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ جَاءَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعُودُنِي مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِي زَمَنْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقُلْتُ بَلَغَ بِي مَا تَرَى وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلَا يَرْتْنِي إِلَّا ابْنَتِي لِي أَفَاتَصَدَّقُ بِثُلُثِي مَالِي قَالَ لَا قُلْتُ بِالشَّطْرِ قَالَ لَا قُلْتُ الثُّلُثُ قَالَ الثُّلُثُ كَثِيرٌ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَلَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أَجِزْتَ عَلَيْهَا حَتَّى مَا تَجْعَلَ فِي فِي امْرَأَتِكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۳۳) . اطرافہ 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659

سعد سے مراد ابن ابی وقاص ہیں۔ (اشتد ہی) الوصایا میں شرح گزری۔ (زمن حجة الخ) مالک عن زہری کی روایت کے یہ موافق ہے! پہلے گزرا کہ ابن عیینہ نے اپنی روایت میں ذکر کیا کہ یہ فتح مکہ کے موقع کا واقعہ ہے، اول ارتج ہے۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ: (إِنَّكَ إِن تَذَرِ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ الْخ) کی بابت لکھتے ہیں الترغیب والترہیب میں مرفوعاً ہے کہ نبی اکرم نے دیکھا کہ ملک الموت ایک شخص کی روح قبض کرنے کو ہیں آدمی کا دل خدمت والدین کے ساتھ معلق تھا تو والدین کے ساتھ اس کی یہ نیکی انہیں دور کرتی ہے حتیٰ کہ اللہ نے اس سے موت ٹال دی، اس کی سند میں بشر بن ولید کندی حنفی ہیں جو ابو یوسف کے شاگرد خاص تھے، یہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ بعض مراحل بیہیہ (فرقت کے مراحل) کسی وجہ سے ٹل جاتے ہیں اگرچہ وقت محترم نہ آگے ہوتا ہے اور نہ پیچھے، تو اس روایت سے احادیث میں جو مذکور ہے کہ بر عمر میں زیادت کا باعث ہے، کا مسئلہ حل ہوا تو بر کی یہ زیادت صرف مراحل بیہیہ میں ہے پس اگر اس کی یہ نیکی نہ ہوتی تو اسی وقت مر جاتا لیکن والدین کے ساتھ اس کی نیکی نے ایک وقت تک اس کو مؤخر کر دیا، بعض نے کہا زیادة البر فی العمر کا معنی ہے کہ اسے اسی مثل عطا کیا جاتا ہے کیونکہ اللہ چاہتا ہے کہ وہ اس بر میں جاری رہے۔

17 باب قَوْلِ الْمَرِيضِ قَوْمُوا عَنِّي (مریض کا کہنا کہ اب چلے جاؤ)

یعنی اگر حاضرین سے اس کی مقتضا کوئی بات سرزد ہو (ویسے بھی کہہ سکتا ہے مثلاً طول مجلس سے تنگ آ کر کہہ سکتا ہے کہ اب میں آرام کرنا چاہتا ہوں)۔

5669 - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا حَضَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَفِي النَّبَيْتِ رِجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ هَلُمُّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْا بَعْدَهُ فَقَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجَعُ وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ فَاخْتَلَفَ أَهْلُ النَّبَيْتِ فَاخْتَصَمُوا مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ قَرَّبُوا يَكْتُبْ لَكُمْ النَّبِيُّ ﷺ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوْا بَعْدَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَا قَالَ عُمَرُ فَلَمَّا أَكْثَرُوا اللَّغْوَ وَالْإِخْتِلَافَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْمُوا قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ إِنَّ الرِّزْيَةَ كُلَّ الرِّزْيَةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ مِنْ إِخْتِلَافِهِمْ وَلَغَطِهِمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۳۲)۔ اطرافہ 114، 3053، 3168، 4431، 4432، 7366 -

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں اور تھویل کے بعد والے طریق کے شیخ بخاری عبد اللہ، مسندی ہیں، یہ ہشام کا سیاق ہے عبد الرزاق کا سیاق اور اخر المغازی میں گزرا وہیں اس کی شرح ہوئی تھی۔ (قوموا عنی) کے الفاظ کتاب العلم کی یونس بن یزید عن

زہری کی روایت میں گزرے ہیں المغازی میں اس کی نسبت ابن سعد کی طرف کردی تھی وہاں العلم والی روایت ذہن میں نہ رہی تھی، اس حدیث سے عیادت کے آداب میں سے یہ ادب معلوم ہوا کہ مریض کے پاس زیادہ دیر تک نہ بیٹھنا چاہئے تاکہ تنگ نہ پڑ جائے اور ایسی کلام بھی نہیں کرنا چاہئے جو اس کی تنگی دل کا باعث بنے بقول ابن حجر جملہ آداب عیادت دس اشیاء ہیں ان میں سے بعض عیادت کے ساتھ مختص نہیں مثلاً اجازت طلب کرتے وقت عین دروازے کے سامنے نہ ہو، نرمی سے دروازہ کھٹکھٹائے، اپنے آپ کو مبہم نہ رکھے کہ کون کے جواب میں مثلاً کہے: میں ہوں (یہ عمومی آداب زیارت ہیں) پھر کسی غیر مناسب وقت عیادت کو نہ جائے مثلاً مریض کے دوا لینے کا وقت، تھوڑی دیر بیٹھے، نگاہیں چہار سو نہ ڈالتا پھرے، سوال کم کرے (اس کی بیماری کی جملہ تفصیل معلوم نہ کرے جیسے ہمارے ہاں عادت ہے بلکہ ہمارے ہاں ہر آنے والا ایک نسخہ سے نوازنے کی بھی کوشش کرتا ہے) رقت ظاہر کرے، مخلصانہ سوال کرے، مریض کو امید دلائے، صبر کی نصیحت کرے اور بتلائے کہ اس کا بڑا اجر ہے اور جزع سے محذر کرے کہ اس میں وزر ہے۔

18 - باب مَنْ ذَهَبَ بِالصَّبِيِّ الْمَرِيضِ لِيُدْعَى لَهُ

(بیمار بچے کو دعا کیلئے لے جانا)

کشمینی کے نسخہ میں (لیدعولہ) ہے۔

5670 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ هُوَ ابْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْجَعِيدِ قَالَ سَمِعْتُ السَّائِبَ يَقُولُ ذَهَبْتُ بِي خَالَتِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَجَعَ فَمَسَحَ رَأْسِي وَدَعَا لِي بِالْبَرَكَةِ ثُمَّ تَوَضَّأَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوئِهِ وَقُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَانْظَرْتُ إِلَى خَاتَمِ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ بِمِثْلِ زَرِّ الْحَجَلَةِ (ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۷۱) . اطرافہ 190، 3540، 3541، 6352

جعید سے ابن عبد الرحمن اور سائب سے مراد ابن یزید ہیں حدیث کی شرح الترمذیۃ النبویۃ میں خاتم نبوت کے باب میں ہو چکی ہے سائب کی ان خالہ کا نام معلوم نہ ہو سکا۔

19 - باب تَمْنَى الْمَرِيضِ الْمَوْتَ (بیمار کا موت کی تمنا کرنا)

یعنی کیا یہ مطلقاً منع ہے یا کسی حالت میں اس کا جواز بھی ہے؟

5671 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ثَابِتُ الْبَنَانِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ مِنْ ضُرٍّ أَصَابَهُ فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ فَاعْلَأْ فَلْيَقُلِ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتْ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتْ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي

طرفہ 6351، - 7233

ترجمہ: انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ نبی پاکؐ نے فرمایا ہر آدمی کو چاہیے کہ وہ کسی تکلیف کی وجہ سے ہرگز موت کی آرزو نہ کرے اور اگر کوئی ایسی ہی مجبوری ہو تو اس طرح دعا کرے اے اللہ جب تک زندگی میرے لئے بہتر ہو مجھ کو زندہ رکھ اور جب مرنا میرے لئے بہتر ہو تو مجھ کو اٹھالے۔

(ضرر أصابه) اسے سلف کی ایک جماعت نے دنیوی ضرر پر محمول کیا ہے، اگر کسی دینی ضرر کا سامنا ہو کہ ڈرتا ہو کہ کسی دینی فتنہ میں نہ ڈال دیا جائے تو یہ اس نہیں میں داخل نہیں، اسکا اخذ ابن حبان کی اس روایت سے ممکن ہے: (لا يتمنين أحدكم الموت لضرٍ نزل به في الدنيا) اس طور کہ (فی) اس حدیث میں سیئہ ہے یعنی (بسبب أمر من الدنيا) صحابہ کرام کی ایک جماعت نے یہی کیا تھا چنانچہ مؤطا میں حضرت عمرؓ سے ان کی یہ دعا منقول ہے: (اللهم كبرت سبئي و ضعفت قوتي و انتشرت رعيتي فأقبضني إليك غير مضيع و لا مفرط) (یعنی اے اللہ میں بوڑھا ہو گیا میری قوت کمزور پڑ گئی اور میری رعایا منتشر ہو گئی اب مجھے اپنی طرف اٹھالے اس حال میں کہ ضائع نہ ہوں اور نہ بھلایا جاؤں) اسے عبدالرزاق نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عمرؓ سے نقل کیا احمد وغیرہ نے عیس غفاری۔ عابس بھی کہا جاتا ہے، سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا تھا: (يا طاعون خذني) اس پر علیم کندی نے کہا آپ ایسا کیوں کہہ رہے ہیں؟ کیا نبی اکرمؐ نے نہیں فرمایا کوئی موت کی تمنا نہ کرے؟ کہنے لگے میں نے آپ کو فرماتے سنا: (بادروا الموت ستا: إمرة السفهاء و كثرة الشرط و بيع الحكم) (یعنی چھ قسم کی برائیاں ہونے سے پہلے مرجانے میں جلدی کرو) (یعنی تمہارے لئے موت بہتر ہے)۔ بیوتوفوں کی حکومت، شرطوں کی کثرت اور یہ کہ انصاف بیجا جا رہا ہو) احمد نے عوف بن مالک سے بھی اس کا نقل کیا انہیں کہا گیا تھا کیا نبی اکرمؐ نے نہیں فرمایا مومن کی جتنی عمر بھی ہو وہ اس کے لئے خیر ہے؟ ان کا جواب بھی یہی تھا، اس سے بھی اصرار حضرت معاذ کی حدیث جسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا کہ ہر نماز کے بعد من جملہ باتوں کے یہ بھی کہا جائے: (وَ إِذَا أَرَدْتَ بِقَوْمٍ فِتْنَةً فَتَوَفَّنِي إِلَيْكَ غَيْرَ مَفْتُونٍ) (یعنی اگر تو کسی قوم کو فتنہ میں ڈالنے کا ارادہ کر تو مجھے اس فتنہ میں ڈالنے سے قبل ہی فوت کر لینا)۔

(فإن كان لابد فاعلا) عبدالعزيز بن صہیب عن انس کی روایت میں ہے: (فإن كان لابد متمنيا للموت الخ) یہ الدعوات میں آئے گی۔ (فليقل) یہ اس امر پر دال ہے کہ تمنائے موت سے نہیں اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ وہ اس صیغہ پر نہ ہو کیونکہ مطلقاً موت کی تمنا میں ایک نوع اعتراض اور تقدیر بہر م کا مراعہ (یعنی اسکا مقابلہ کرنے کی کوشش) ہے اور اس مامور بہ صورت میں نوع تفویض (یعنی سپردگی) اور تسلیم للقاء ہے، آپ کے قول: (فإن كان الخ) کا اسلوب امر کو اس کی حقیقت و جواب یا استجاب سے صارف ہے اور دال ہے کہ وہ مطلق اذن کے لئے ہے کیونکہ امر بعد النظر اپنے حقیقی معنی پر باقی نہیں ہوتا، اس کی نظیر جو اصحاب سنن نے حضرت مقدم بن معدیکرب سے نقل کیا: (حَسْبُ ابْنِ آدَمَ لَقِيَمَاتٍ يَقُمْنَ ضَلْبَهُ فَإِنْ كَانَ لَبَدَ فَنُلْتُ لِلطَّعَامِ) (یعنی اگر لقیمات سے زیادہ ضروری ہے تو ثلث پر اقتصار کرے تو یہ اقتصار علی الثلث کی اذن ہے نہ کہ ایسا امر جو جواب یا استجاب کو مقتضی ہو۔

(ما كانت الحياة الخ) حیات چونکہ حاصل و جاری ہے تو اس سے تعبیر کرتے ہوئے (ما كانت) کہا اور موت ابھی

آئی ہے تو اس کے لئے صیغہ شرط کا استعمال اچھا ہے! بظاہر یہ تفصیل جب ضرور دینی ہو چاہے دنیوی ہو، لہٰذا تمہنی میں نصر بن انس کی اپنے والد (انس بن مالک) سے روایت میں آئے گا کہ کہا کرتے تھے اگر نبی پاک کا فرمان نہ ہوتا کہ موت کی تمنا نہ کر دو تو میں ضرور اس کی تمنا کرتا تو شاید وہ اس تفصیل مذکور کو تمہنی عنہ تمنا سے خیال نہ کرتے ہوں۔

5672 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى خَبَّابٍ نَعُوذُهُ وَقَدْ اكْتَوَى سَبْعَ كَيَاتٍ فَقَالَ إِنَّ أَصْحَابَنَا الَّذِينَ سَلَفُوا مَضَوْا وَلَمْ تَنْقُضْهُمْ الدُّنْيَا وَإِنَّا أَصْبَنَّا مَا لَا نَجِدُ لَهُ مَوْضِعًا إِلَّا التُّرَابَ وَلَوْلَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُو بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ ثُمَّ أَتَيْنَاهُ مَرَّةً أُخْرَى وَهُوَ يَبْنِي حَائِطًا لَهُ فَقَالَ إِنَّ الْمُسْلِمَ لَيُوجَرُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُنْفِقُهُ إِلَّا فِي شَيْءٍ يَجْعَلُهُ فِي هَذَا التُّرَابِ

أطرافه 6349، 6350، 6430، 6431، - 7234

ترجمہ: قیس بن ابوحازم کا بیان ہے کہ ہم حضرت خبابؓ کے پاس گئے جنہوں نے اپنے بدن پر (بغرض علاج) سات داغ لگا رکھے تھے کہنے لگے میرے ساتھی مجھ سے پہلے دنیا سے رخصت ہو گئے اور دنیا، ان کا اجر و ثواب کم نہ کر سکی اور ہمارے پاس (اب) اس قدر مال ہے کہ اس کے رکھنے کی جگہ سوائے مٹی کے ہمیں اور نہیں ملتی اور اگر نبی پاک نے ہمیں طلب موت سے منع نہ فرمایا ہوتا تو میں ضرور موت کی دعا مانگتا، راوی کہتے ہیں ہم ایک موقع پہ پھر ان کے پاس آئے تو وہ ایک دیوار کی تعمیر میں مشغول تھے کہنے لگے مسلمان کیلئے ہر خرچ میں اجر ہے ماسوائے اس کے جسے وہ اس مٹی میں لگائے۔

(عن اسماعیل) شعبہ کی اس میں ایک اور اسناد بھی ہے جسے ترمذی نے غندر عنہ عن ابی اسحاق عن حارث بن مضرب: (قال دخلت علی خباب) نقل کیا۔ (سبع کیات) حارث کی روایت میں ہے کہ پیٹ میں یہ کیا، اس میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ میں نہیں جانتا نبی اکرم کے کسی اور صحابی کو مجھ جیسی بلاء پہنچی ہو، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں لکھا احتمال ہے کہ بلاء سے ان کی مراد دنیا کا مال ہو جو کثرت سے انہیں حاصل ہوا اور کبھی حالت یہ تھی کہ ایک درہم بھی پاس نہ ہوتا تھا جیسا کہ حارث کی روایت میں ان کے یہ الفاظ ہیں: (لقد كنت وما أجِدُ درهما علی عهد رسول الله ﷺ وفي ناحية بيتي أربعون ألفا) یعنی عہد نبوی میں میرے پاس ایک درہم تک نہ ہوتا تھا اب گھر میں اس وقت چالیس ہزار پڑے ہیں، پھر اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ کئی دیگر صحابہ مثلاً ابن عوف کے پاس ان سے زیادہ مال تھا، یہ بھی احتمال ہے کہ ان کا اشارہ قبول اسلام کے بعد مشرکوں کے طرف سے ملنے والی اذیت و تعذیب کی طرف ہو، گویا خیال کیا کہ دنیا کی یہ کشائش اس تعذیب کا عوض ہے اور خواہش کی کہ کش یہ کشائش ملی ہوتی اور وہ سارا اجر آخرت میں وصول کرتے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے اس فعل کی طرف روئے سخن ہو حالانکہ اس سے نہی وارد ہے جیسا کہ عمران بن حصین کی روایت ہے کہ ہمیں کنی سے منع کیا گیا مگر ہم نے (اکتوینا) تو فلاح نہ پائی اسے۔۔ (بقول محشی فتح الباری میں یہاں خالی جگہ ہے) نے تخریج کیا پھر کہا یہ بعید ہے بقول ابن حجر اس سے قبل والا احتمال بھی بعید ہے، حکم کی بارے بحث آگے کتاب الطب میں آئے گی۔

(إن أصحابنا الخ) الرقاق میں یحییٰ قطان عن اسماعیل کی روایت میں (شینا) بھی مراد ہے یعنی ان کے اجور ان کیلئے دنیا

میں مقل نہ ہوئے بلکہ ان کیلئے سب کچھ آخرت میں موخر ہوا، اس سے ان کا اشارہ ان صحابہ کی طرف تھا جو عہد نبوی میں فوت ہو گئے، جو بعد ازاں تک زندہ رہے انہیں فتوحات کی بدولت کشاکش ملی، اسکی تائید ایک حدیث میں مذکور یہ الفاظ کرتے ہیں کہ ہم نے نبی اکرم کے ساتھی ہجرت کی ہمارا اجر اللہ کے ذمہ ہوا ہم میں سے بعض گزر گئے اور (دنیا میں) اپنے اجر میں سے کچھ نہ کھایا انہی میں مصعب بن عمیر تھے، یہ الجناز اور المغازی میں گزری، تمام فوت شدگان صحابہ مراد ہونا بھی محتمل ہے، جنہیں دنیا ملی وہ ان کا کچھ نہ بگاڑ سکی تھی کیونکہ کثرت سے اسے خیر کی راہوں میں خرچ کرتے تھے کیونکہ شروع میں محتاجوں کی تعداد کثیر تھی پھر جب اتساع حال ہوا اور خلفائے راشدین کے عہد میں عدل و انصاف کی روش نے سب کو مالا مال کر دیا اور عمومی محتاجی ختم ہوئی اور سبھی مالدار ہو گئے تو اب صدقہ کرنے کو کوئی محتاج نہ ملتا تھا تبھی حضرت خباب نے کہا اب ہم سوائے تراب (یعنی دیواریں اور عمارتیں بنوانے) کے کوئی جگہ مال کے خرچ کی نہیں پاتے، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا تراب سے ان کی مراد قبر ہے، ابن تین نے اسے نقل کر کے بجا طور پر رد کیا احمد کی یزید بن ہارون عن اسماعیل سے اس حدیث میں (إلا التراب) کے بعد ہے کہ وہ اس وقت دیوار بنانے میں لگے تھے الرقاق میں بھی اس کے نحو بالا اختصار آئے گی احمد نے یہی کج عن اسماعیل سے بھی نقل کیا۔

(للعوت بہ) یعنی موت کی دعا کرنا تمنائے موت سے انحصار ہے، ہر دعا تمنا ہے عکس صحیح نہیں اس لئے اسے ترجمہ میں داخل کیا ہے۔ (ثم أتيته مرة الخ) شعبہ کی روایت میں تکرار مجیء کا ذکر ہے وہ اس کے سب رواۃ سے احفظ ہیں لہذا ان کی زیادت مقبول ہے، بظاہر دیوار کی تعمیر میں لگے ہونا ہی ان کے قول: (ما لانجد له موضعا إلا التراب) کا باعث ہے۔ (إلا في شيء يجعله الخ) یہ اس امر پر محمول ہے کہ زائد از ضرورت عمارتیں بنانا پھرے، اس کی تقریر کتاب الاستیذان کے آخر میں بیان ہوگی! ابن حجر بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں یہ اس طریق کے ساتھ موقوف ہی واقع ہے طبرانی نے اسے عمر بن اسماعیل بن مجالد سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (و هو يعالج حائطه فقال إن رسول الله ﷺ قال: إن المسلم يؤجر الخ) عمر کو یحییٰ بن معین نے کاذب قرار دیا ہے۔

اسے مسلم نے (الدعوات) اور نسائی نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

5673 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو عُبَيْدٍ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَنْ يُدْخَلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ . قَالُوا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لَا . وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَعَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلِ وَرَحْمَةِ فَسَدُّوا وَقَارِبُوا وَلَا يَتَمَنَّى أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِلَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا وَإِنَّمَا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتَبَ

. اطرافہ 39، 6463، - 7235

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے کوئی اپنے اعمال کی وجہ سے جنت میں نہیں جا سکتا صحابہؓ نے عرض کی کیا آپ بھی یا رسول اللہ؟ فرمایا ہاں میں بھی الایہ کہ اللہ تعالیٰ مجھے اپنے دامن رحمت و فضل میں چھپالے، تمہیں چاہیے کہ میانہ روی اختیار کرو اور اللہ کا قرب حاصل کرو اور کوئی موت کی آرزو نہ کرے کیونکہ اگر آدمی نیک ہے تو (زندگی سے) اپنی

نیک میں ترقی کرے گا اور اگر گنہگار ہے تو شاید توبہ کر لے۔

(أبو عبید مولی الخ) یہ ابن ازہر کے مولی تھے ان کا نام سعید بن عبید تھا ابن ازہر عبد الرحمن بن ازہر بن عوف ہیں جو حضرت عبد الرحمن بن عوف زہری کے بھتیجے تھے، یہ سب زہری عن ابی عبید کی روایت پر متفق ہیں ابراہیم بن سعد نے زہری سے ان کی مخالفت کرتے ہوئے: (عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن أبی ہریرۃ) ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا اور کہا زبیدی کی روایت اولی بالصواب ہے، ابراہیم ثقہ ہیں مگر یہاں ان سے غلطی ہو گئی۔ (لن یدخلہ أحد الخ) اس پر کتاب الرقاق میں بحث ہوگی وہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے اسے مفرداً تخریج کیا یہاں اس کا ایراد استطراداً ہے نہ کہ قصداً، اصل مقصود آمدہ حدیث کا یہ قول ہے: (ولا یتمنی الخ) اس قدر حدیث کو کتاب التمنی میں معمر بن زہری کے طریق سے مفرداً نقل کیا ہے نسائی نے بھی زبیدی عن زہری سے نقل کیا۔ (ولا یتمنی) اکثر کے ہاں یاء کے اثبات کے ساتھ ہے یہ لفظ نفی مگر معنائے نفی میں ہے، کشمینی کے ہاں (لا یتمن) یعنی لفظ نفی ہے التمنی میں وارد حدیث معمر بن زہری کے ہاں (لا یتمنی) اور کشمینی کے نسخہ میں (لا یتمنین) ہے ہام عن ابی ہریرہ کی روایت میں بھی نون تاکید کے ساتھ ہے اور (الموت) کے بعد یہ جملہ بھی مراد ہے: (ولا یدعُ بہ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَأْتِیَہ) یہ دونوں صورتوں میں قید ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ آجائے تو اس کی لقاء اللہ کی تمنا اور نہ اللہ سے اس کی طلب اس کے لئے مانع ہے، اسی نکتہ کے مد نظر اس کے بعد حضرت عائشہ کی روایت لائے جس میں نزع کے عالم میں نبی اکرم کے کہے یہ الفاظ مذکور ہیں: (اللہم اغفر لی وارحمنی و ارحمینی بالرفیق الاعلی) تو اشارہ دیا کہ نبی نزول موت سے قبل کی حالت کے ساتھ مختص ہے تو اللہ بخاری کا بھلا کرے کس قدر حاضر دماغ اور صاحب مطالعہ ہیں! انہی روایت کو اجلی پر ترجیح دیتے ہوئے نقل کرنے کی ان کی یہ روش تشہید اذہان کیلئے ہے، ان کی یہ صنیع ان حضرات پر مخفی رہی جنہوں نے اس حدیث عائشہ کو باب کی دیگر احادیث کے معارض یا ان کیلئے اسے ناسخ قرار دیا، اس کی تقویت حضرت یوسف علیہ السلام کے قرآن میں مذکور اس قول سے ہوتی ہے: (رَبِّ تَوَفَّنِی مُسْلِمًا وَ اَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِیْنَ) [یوسف: ۱۰۱] ابن تین لکھتے ہیں کہا گیا ہے: (تمنائے موت کی) نبی اس قول یوسف کے ساتھ منسوخ ہے اور سیدنا سلیمان کے اس قول کے ساتھ: (وَ اَدْخِلْنِی بِرَحْمَتِکَ فِی عِبَادِکَ الصَّالِحِیْنَ) [النمل: ۱۹] (دونوں آیتوں میں فوری موت کی تمنا کا اظہار نہیں، ایک عمومی انداز ہے کہ جب بھی وقت پورا ہو ہمیں نیک لوگوں کے ساتھ ملانا) اور باب کی حدیث عائشہ اسی طرح حضرت عمر کی دعائے موت وغیرہ کے ساتھ، کہتے ہیں معاملہ یہ نہیں کیونکہ ان سب نے قرب موت یہ دعا کی تھی ابن حجر لکھتے ہیں حضرت یوسف کے قول کی مراد میں اختلاف ہے تو اس ضمن میں قتادہ نے کہا موت کی ماسوائے حضرت یوسف کے کسی (نبی) نے تمنا نہیں کی ان پر جب نعمتیں معکال اور ان کے پھڑے پھر آن ملے تو اللہ کی ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا اسے طبرانی نے سند صحیح نقل کیا، دیگر کا قول ہے کہ بلکہ مراد یہ ہے کہ جب میری اجل آئے تو مجھے حالت اسلام میں فوت کرنا، یہ ابن ابوجاتم نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا اور یہی حضرت سلیمان کی مراد تھی بالفرض اگر اس پر محمول کیا جائے جو قتادہ نے کہا تو یہ ہماری شریعت میں نہیں، بالاتفاق سابقہ شریعتوں سے وہی بات لی جائے گی جس سے ہماری شریعت نے منع نہ کیا ہو، نزول موت کے وقت اس کی اذن بھی باعث اشکال ہے کیونکہ نزول موت امر متحقق تو نہیں کئی دفعہ عین آخری حالت طاری ہو جانے کے بعد انسان پھر زندگی کی طرف لوٹ آتا ہے! اس کا

جواب یہ ہے کہ محتمل ہے مراد یہ ہو کہ اس وقت مومن کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جو موت کے نزول کا متمنی ہوتا ہے اور اس کے وقوع پر رضا کا اظہار کرتا ہے مطلب یہ کہ رب کی طرف سے جو دارد ہے اور جو اس کی قضاء ہے اس پر اس کا دل مطمئن ہے وہ پریشان نہیں یہ اور بات کہ اس مرض میں اس کی موت واقع نہ ہو۔

(إما محسننا الخ) احمد کی ہمام عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے: (وإنه لا يزيد المؤمن عمره إلا خيراً) (یعنی مومن کی زیادتِ عمر اس کیلئے خیر میں اضافہ ہی کرتی ہے) اس میں اشارہ ہے کہ موت کی تمنا اور دعاء کرنے سے نبی کا سبب موت کے باعث انقطاع عمل ہے زندہ ہے تو اس کا نیک عمل بھی جاری و ساری ہے اور یہ زیادتِ ثواب کا ذریعہ ہے اگر (معذوری و بیماری کے سبب) کوئی خاص اعمال بجا نہ لاسکا تو عقیدہ توحید پر استرار ہی کافی ہے کہ یہ افضل الاعمال ہے، اس پر یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ والعیاذ باللہ اگر ارتداد کے وقوع کا خدشہ ہو؟ کیونکہ عموماً ایسا نہیں ہوتا، ایمان کی بشارت کا دل میں گھر کر لینے (اور ساری عمر اس پر عمل پیرا رہنے) کے بعد کوئی کیونکر حظِ ایمان کا اظہار کرے گا بالفرض اگر ایسا ہو اور نادراً ایسا ہوا بھی ہے تو یہ بات اللہ کے علم میں اس کی نسبت سابق تھی لہذا اس کی عمر تھوڑی ہو یا بہت اس کا وقوع لازم امر تھا، طلبِ موت کی تعجیل میں اس کے لئے کوئی خیر نہیں، اس کی تائید ابوامامہ کی یہ حدیث کرتی ہے کہ انبی اکرم نے حضرت سعد سے فرمایا اے سعد اگر تم جنت کیلئے پیدا کئے گئے ہو تو جتنی بھی تمہاری عمر طویل اور عمل حسن ہو وہ تمہارے لئے بہتر ہے اسکی سند کزور ہے، احمد اور مسلم کے ہاں ہمام عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے کہ مومن کی عمر اسکے لئے خیر میں اضافہ ہی کرتی ہے، یہ اشکال بھی ہے کہ برے اعمال کا ارتکاب بھی تو کر سکتا ہے لہذا اثر میں بھی اضافہ ہو سکتا ہے؟ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں ایک یہ کہ مومن سے مراد مومنِ کامل ہے، یہ بعید ہے دوم یہ کہ مومن سے ہمہ وقت ایسے اعمال سرزد ہوتے رہتے ہیں جو اس کے گناہوں کا کفارہ بنتے ہیں یا تو اجتنابِ کبار کے سبب یا دیگر حسنات کا فعل جو سیأت کی تکفیر کرتے رہتے ہیں، تیسرا جواب یہ دیا کہ اس روایت میں اطلاق و رولیتِ باب میں واقع ترقی کے ساتھ مقید ہے جو (لعلہ) کے لفظ سے عیاں ہے اور ترقی غالباً وقوع کی مشعر ہوتی ہے نہ کہ قطعاً، تو یہ حدیث اللہ کے ساتھ حسنِ ظن پر ہے اور نیکو کار کو اللہ سے یہی امید لگی رہتی ہے کہ مزید صالح اعمال کی اسے توفیق دے گا جبکہ مئی کیلئے اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور قطعِ رجاء مناسب نہیں، اس طرف ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں اشارہ کیا، اس بات پر دال کہ قصرِ عمر کبھی مومن کیلئے خیر ہوتی ہے حدیث انس کے یہ الفاظ ہیں: (و توفنی إذ کان الوفاة خیراً لی) اس حدیث انس کو نادر پر محمول کیا جائے اس بارے کچھ مزید بحث التمتنی میں ہوگی۔

علامہ انور نے (سدودا و قاربوا) کا اردو میں یہ معنی کیا ہے: بلند پروازی مت کرو پاس پاس آ جاؤ، کہتے ہیں یہ لفظ مہل متنع کی مثال ہے (یہ بلاغت کی ایک قسم ہے)۔

5674 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عَبَادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ مُسْتَنِدٌ إِلَيَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ

اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَالْحَقْنِي بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص ۴۷۵) طرفہ - 4440

اور آخر المغازی باب الوفاة الدعویۃ کے تحت اس کی مفصل شرح گزری۔

مولانا انور (ألحقنی بالرفیق الأعلیٰ) کے تحت کہتے ہیں ایک روایت میں (الملاؤا علی) ہے اس بارے کوئی نزاع نہیں کہ اس عالم میں ان کے لئے تدبیر (یعنی تصرف) ہے تو الحاق بہم کی اس دعاء سے ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام کی ارواح اور ارواح مکملین بھی ان جیسا تصرف کرتے ہیں تو جو اس موضوع پر خامہ فرسائی کرنا چاہتا ہے وہ اسے مد نظر رکھے۔

20 باب دُعَاءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ (عیادت کرنے والے کا مریض کیلئے دعا کرنا)

وَقَالَتْ عَائِشَةُ بِنْتُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهَا اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا قَالَهُ النَّبِيُّ ﷺ (عائشہ بنت سعد کہتی ہیں نبی پاک نے حضرت سعد کیلئے دعائے شفا فرمائی)

(و قالت عائشة الخ) حضرت سعد بن ابی وقاص مراد ہیں یہ ان کی بیماری کے تذکرہ میں گزری حدیث کا حصہ ہے۔

5675 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ بَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا أَتَى مَرِيضًا أَوْ أَتَى بِهِ قَالَ أَذْهَبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ اشْفِ وَأَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا قَالَ عَمْرُو بْنُ أَبِي قَيْسٍ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ وَأَبِي الضُّحَى إِذَا أَتَى بِالْمَرِيضِ وَقَالَ جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي الضُّحَى وَخَدَهُ وَقَالَ إِذَا أَتَى مَرِيضًا .
أُطْرَافه 5743، 5744، 5750

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں رسول پاک جب کسی مریض کے پاس تشریف لے جاتے یا کوئی مریض آپ کے پاس لایا جاتا (راوی کا شک ہے) تو آپ یہ دعا کرتے: اے اللہ! لوگوں کی بیماری دور فرما دے اور شفا عطا فرما دے تیرے سوا کوئی شفا دینے والا نہیں تو ہی شفا دینے والا ہے ایسی شفا دے کہ کوئی بیماری باقی نہ رہے۔

منصور سے ابن معتمر اور ابراہیم سے مراد نخعی ہیں۔ (أو أتى به) راوی کا شک ہے مصنف نے آگے معلق روایات میں اس بارے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ (لا يغادر) اس کے ساتھ تعقید کا فائدہ یہ ہے کہ کبھی اس مرض سے اسے شفا حاصل ہو سکتی ہے مگر اس سے متولد کوئی اور مرض لاحق ہو سکتی ہے تو یہ شفا مطلق کی دعا ہے نہ کہ مطلق شفا کی۔ (و قال عمرو الخ) کشمیسہنی کے نسخہ میں ہے: (إذا أتى بالمریض) یہی اصوب ہے عمرو بن ابوقیس، رازی ہیں اصلاً کوفہ کے تھے والد کا نام معلوم نہیں ہو سکا، صدوق ہیں بخاری میں ان کی بس یہی ایک تعلیق ہے اسے فواید ابی العباس محمد بن نجح میں محمد بن سعید بن سابق قزوینی عنہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا ہے: (إذا أتى بالمریض)، ابراہیم بن طہمان کی روایت اسماعیلی نے محمد بن سابق تیمی کوئی نزہیل بغدادی عنہ کے حوالے سے موصول کی اس میں ہے: (إذا أتى بمریض)۔

(و قال جریر الخ) اسے ابن ماجہ نے ابوبکر بن ابی شیبہ عن جریر سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (إذا أتى إلى

المریض دَعَا لَهُ) یہ مسلم کے ہاں بھی ہے جریر اور ابو عوانہ کی روایتیں اس امر پر دال ہیں کہ عمرو بن ابوقیس اور ابراہیم بن طہمان نے منصور سے ان کے دو شیوخ کے حوالے سے اس حدیث کو محفوظ کیا کبھی وہ ان سے اور کبھی دوسرے سے تحدیث کیا کرتے تھے اسے مسلم نے اسرائیل عن منصور عنہما سے تخریج کیا بخاری کے ہاں راجح منصور عن ابراہیم وحدہ کی روایت ہے کیونکہ ثوری نے اسے منصور سے اسی طرح روایت کیا ہے جیسا کہ آمدہ کتاب الطب میں آرہی ہے، نسائی کے ہاں ورقاء عن منصور بھی ان کے موافق ہیں اور سفیان ان سب سے آخف ہیں لیکن جریر کی روایت غیر مرفوع ہے، مریض کیلئے دعائے شفا یابی میں اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ اس میں اس کے گناہوں کا کفارہ اور ثواب کا حصول ہے! جواب یہ ہے کہ دعا (اپنی جگہ ایک) عبادت ہے اور یہ ثواب اور اس کے کفارہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ ان دونوں کا بیماری شروع ہوتے ہی حصول ہو چکا اگر مریض نے صبر سے کام لیا، دعا کرنے والا دو اچھائیوں کے مابین ہے یا تو اس کا مقصود حاصل ہو جائے گا یا پھر اس کے عوض کوئی جَلْبَ نَفْعِ یا دفعِ ضرر ہوگا اور یہ سب اللہ کے فضل سے ہے۔

اسے مسلم نے (الطب) اور نسائی نے (الطب) اور (عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

21 - باب وُضُوءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ (وضوء سے بچا پانی مریض پر چھڑکنا)

5676 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ دَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَأَنَا مَرِيضٌ فَتَوَضَّأَ فَصَبَّ عَلَيَّ أَوْ قَالَ صُبُّوا عَلَيْهِ فَعَقَلْتُ فَقُلْتُ لَا يَرْتُنِي إِلَّا كَلَالَةٌ فَكَيْفَ الْمِيرَاثُ فَنَزَلَتْ آيَةُ الْفَرَائِضِ (ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۱۳۳) اطرافہ 194، 4577، 5651، 5664، 6723، 6743، 7309 -

یہ ای کتاب میں گزری، یہ امر مخفی نہیں کہ اس کا محل تب اگر عیادت کرنے والا ایسے لوگوں میں سے ہے جن کے ساتھ تبرک حاصل کیا جاتا ہے۔

22 - باب مَنْ دَعَا بِرَفْعِ الْوَبَاءِ وَالْحُمَّى (وباء اور بخار کے رفع کی دعا)

وباء کا لفظ ہمز کے ساتھ اور بغیر ہمز دونوں طرح مستعمل ہے مقصور بلا ہمز کی جمع (أوبیة) اور مہموز کی جمع (وباء) ہے کہا جاتا ہے: (أوبأت الأرض فهی مُوبِئَةٌ وَوَبِئَتْ فهی وَبِئَةٌ) اور (وبئت) مجہول کے صیغہ کے ساتھ: (فهی مَوُءٌ وَبِئَةٌ) عیاض کہتے ہیں وباء عموم الامراض ہے (یعنی ہر مرض جو اگر عام و منتشر ہو جائے) بعض نے اس کا اطلاق صرف طاعون پر کیا کیونکہ وہ اس کے افراد میں سے ہے لیکن ہر وباء طاعون نہیں، اسی پر داؤدی کے قول کو معمول کیا جائے گا جب طاعون کا ذکر کرتے ہوئے کہا: (الصحيح أنه الوباء) اسی طرح غلیل بن احمد سے منقول ہے کہ طاعون (هو الوباء) ابن اثیر نہایہ میں لکھتے ہیں: (الطاعون المرض العام) اور وباء وہ ہوتی ہے جس سے (عمومی) ہو فاسد ہو جائے اور اس وجہ سے امزجہ اور ابدان میں فساد و خرابی لاحق ہو، ابن سیناء کا قول ہے کہ وباء جو ہر ہوا کے فاسد ہونے سے معرض وجود میں آتی ہے جو روح کا مادہ اور اس کی مدد ہے، ابن حجر کہتے ہیں طاعون وباء سے اسے

خصوص سبب کی وجہ سے مفارقت ہے جو کسی بھی وباء میں نہیں وہ اس کا طعن جن (یعنی جنوں کی کارستانی کے سبب) سے ہونا جیسا کہ کتاب الطب کے باب (ما یذکر من الطاعون) میں بیان کروں گا۔

5677 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعِكَ أَبُو بَكْرٍ وَبِلَالٌ قَالَتْ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِمَا فَقُلْتُ يَا أَبَتِ كَيْفَ تَجِدُكَ وَيَا بِلَالُ كَيْفَ تَجِدُكَ قَالَتْ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أَخَذَتْهُ الْحُمَى يَقُولُ كُلُّ امْرِئٍ مُصَبِّحٌ فِي أَهْلِهِ وَالْمَوْتُ أَذْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ ، وَكَانَ بِلَالٌ إِذَا أَقْلَعَ عَنْهُ يَرْفَعُ عَقِيرَتَهُ فَيَقُولُ :

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَ لَيْلَةً
بِوَادِي وَحَوْلِي إِذْ خِرْتُ وَجَلِيلُ
وَهَلْ أَرَدَنْ يَوْمًا سِيَاءَ مِجَنَّةٍ
وَهَلْ تَبْدُونُ لِي شَامَةً وَطَفِيلُ

قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَجِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ وَصَحِّحْهَا وَبَارِكْ لَنَا فِي صَاعِهَا وَمُدِّهَا وَانْقُلْ حُمَاهَا فَاجْعَلْهَا بِالْجُحْفَةِ
(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) . اطرافہ 1889، 3926، 5654، 6372 -

نقل کردہ سیاق میں وباء کا لفظ مذکور نہیں لیکن یہ اس کے بعض طرق میں ہے یہ وہ جو ادواخر الج میں ابواسامہ عن ہشام بن عروہ کے طریق سے نقل کیا، حضرت عائشہ کہتی ہیں: (فقد مننا المدينة وهي أوبأ أرض الله) یہ جملہ بھی اس امر کا مؤید ہے کہ وباء طاعون سے اعم ہے کیونکہ وباء مدینہ تو فقط بخار تھا جیسا کہ حدیث باب میں مبین ہے تو نبی اکرم نے دعا کی کہ وہ جحفہ منتقل ہو جائے، کتاب المغازی کے باب: (مقدم النبی ﷺ المدينة) میں اسکی شرح گزر چکی ہے کچھ مزید مباحث کتاب الدعوات میں آئیں گے، بعض حضرات رفع وباء کی دعا میں اشکال محسوس کرتے ہیں کہ یہ رفع موت کی دعا ہوئی! اور موت حتیٰ امر ہے لہذا یہ عبث ہوئی، جواب دیا گیا کہ یہ تعبد بالدعاء کے منافی نہیں کہ کبھی وہ طول عمر یا رفع مرض کے جملہ اسباب سے ہوتا ہے احادیث میں تو اثر کے ساتھ جنون، جذام، سبکی للأسقام (یعنی پیچیدہ بیماریاں) منکرات الاخلاق اور اہواء وادواء سے پناہ مانگنا مذکور ہے تو جو تداوی بالدعاء کا منکر ہے اس پہ لازم ہے کہ تداوی بالادویہ کا بھی انکار کرے اور اسکا قائل کوئی بھی نہیں ماسوا شدوذ کے، صحیح احادیث ان کا رد کرتی ہیں، دعاؤں کا سہارا لینے میں مزید فائدہ ہے جو دعا کے بغیر تداوی میں نہیں کیونکہ اس سے اللہ سبحانہ کی ذات کیلئے خضوع و تذلل کا مظاہرہ ہے بلکہ تقدیر پر بھروسہ کرتے ہوئے دعا سے منع کرنا گویا اعمال صالحہ کے ترک کی جنس سے ہے تو ایسوں پر لازم ہے کہ ترک عمل بھی کریں! دعا کے ساتھ رو بلاء ایسے ہی ہے جیسے دشمن کی طرف سے آیا تیرا ڈھال پر روکا جائے، ایمان بالقدر کی شرط سے نہیں کہ تیروں کی زد سے ڈھالوں کے ساتھ بچاؤ نہ کیا جائے۔

خاتمہ

کتاب المرضی (48) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے سات معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (34) ہے سوائے حدیث ابی ہریرہ: (مَنْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهِ خَيْرًا يُصِْبْ مِنْهُ)، حدیث عطاء کہ انہوں نے ام زفر کو دیکھا، حبیبین (آنکھوں) کی بابت حدیث انس اور حدیث عائشہ: (وَأَرْسَاهُ) کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں تین آثار صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

76- کتاب الطب (طب نبوی کے کچھ نسخے)

صفائی کے نسخہ میں (و الادویۃ) بھی ہے، طب طاء کی زیر کے ساتھ ہے ابن سید نے اس پر تینوں حرکات کا جواز نقل کیا طبیب جو حاذق (یعنی ماہر) بالطب ہو اسے طب طاء کی زیر اور زیر کے ساتھ، بھی کہا جاتا ہے اسی طرح مستطب بھی، (امراء طب) بھی ہے! اہل لغت نے نقل کیا ہے کہ طب کا ممد ادوی (یعنی معالج)، تدادی (یعنی علاج) اور داء (یعنی مرض) سب پر اس کا مشترکہ اطلاق ہے تو یہ اضداد میں سے ہے، رفیق (یعنی نرمی) اور جادو کو بھی کہتے ہیں، ان طرائق کو بھی جو سورج کی شعاع میں نظر آتے ہیں (یعنی راستے سے) اور کسی بھی شئی کے ماہر کو بھی کہتے ہیں، طبیب جو ہر شئی کا ماہر ہو، عرفا معالج کے ساتھ خاص ہوا، اس کی جمع قلت اطبۃ اور جمع کثرت اطباء ہے، طب کی دو انواع ہیں: طب جسد، یہاں یہی مراد ہے اور طب قلب (یعنی روحانی طب) اس کا معالجہ انبیاء کی لائی ہوئی تعلیمات کے ساتھ ہوتا ہے، جہاں تک طب جسد ہے تو اس ضمن میں کچھ تعلیمات نبی اکرم سے بھی منقول ہیں، اس کا غالب حصہ تجربہ کی طرف راجع ہے پھر اس کی بھی دو ذیلی اقسام ہیں: ایک جو فکر و نظر کی محتاج نہیں بلکہ طبعی طور پر اس کی معرفت ہر جاندار کو ودیعت کی گئی ہے جیسے بھوک و پیاس کا مداوا کرنا، دوسری نوع وہ جو فکر و غور کی محتاج ہوتی ہے، اس کا تعلق بدن میں پیدا ہونے والے ان امور سے ہے جو اسے اعتدال سے خارج کر دیں، یہ یا تو حرارت کی طرف ہے یا برودت کی طرف! دونوں میں سے ہر ایک یا تو رطوبت کی طرف ہے یا یبوست کی طرف یا پھر دونوں کے مرکب کی طرف، اکثر ان میں سے ہر ایک اپنے مقابل کے ساتھ مقادیم کیا جاتا ہے، مداوا کبھی خارج از بدن سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے اندر سے اور یہ دوسرے کی نسبت مشکل ہے، اس کی معرفت کا طریق سبب اور علامت کا تحقیق ہے، طبیب حاذق کوشش کرتا ہے کہ ان اشیاء کو مفرق کرے جن کا جمع ہونا بدن کے لئے ضار ہے یا اس کا عکس، اور تنقیص کرے ان اشیاء کی جن کی زیادت بدن کے لئے ضار ہے یا اس کا عکس، اس کا مدار تین اشیاء پر ہے: حفظانِ صحت، ایذاء دینے والی چیزوں سے بچاؤ اور فاسد مواد کا اخراج، مٹیوں کی طرف قرآن میں اشارہ موجود ہے تو اول کا ذکر اس آیت میں ہوا: (فَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) [البقرة: ۱۸۳] کیونکہ سفر مظنہ نصب ہے (یعنی تکالیف اور تھکاؤ لاحق ہونے کا قوی امکان ہوتا ہے) اور یہ صحت کے تغیرات میں سے ہے اگر اس حالت میں روزہ رکھ لے تو نصب و مشقت زیادہ ہو جائے گی تو حفظانِ صحت اور ابقائے جسم کی خاطر روزے مؤخر کرنا مباح کر دیا گیا، دوم کا ذکر اس فرمانِ خداوندی میں ہوا: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) [النساء: ۲۹] تو اس سے ٹھنڈے پانی کے استعمال سے متوقع مرض کے پیش نظر جوازِ تیمم پر استنباط کیا گیا اور سوم کا ذکر اس آیت میں ہوا: (أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ الْخِ) [البقرة: ۱۹۶] تو محرم کو حاصل اذی کے اخراج کے لئے سرمئذوانے کی اجازت دی گئی، مالک نے مؤطا میں زید بن اسلم سے مرسل نقل کیا کہ نبی اکرم نے دو اشخاص سے فرمایا: (أَيُّكُمَا أَطَبُّ؟) وہ کہنے لگے یا رسول اللہ کیا طب میں خیر ہے؟ فرمایا جس اللہ نے داء اتاری ہے اس نے دوا بھی اتاری ہے۔

1- باب مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً (اللہ نے ہر مرض کی دوا اتاری ہے)

5678- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ أَبِي حُسَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاکؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری ایسی نہیں اتاری جس کی دوا نہ اتاری ہو۔

(أبو أحمد الزبیری) یہ محمد بن عبد اللہ بن زبیر اسدی ہیں اپنے دادا اسد کی طرف نسبت ہے جو بنی اسد بن خزیمہ سے تھے، کبھی ان کا التباس زبیر بن عوام کے آل نسب کے ساتھ ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بنی اسد بن عبد العزیٰ سے ہیں، یہ فنون حدیث میں سے ہے اس موضوع پر کتب تصنیف کی گئی ہیں کہ وہ انساب جو متفق فی اللفظ اور متفرق فی الشخص ہیں، ابو نعیم کے ہاں الطب میں ابو بکر اور عثمان بن ابوشیبہ کے طریق سے ہے: (قالا حدثنا محمد بن عبد الله الأسدي أبو أحمد الزبيري) اسی طرح اسماعیلی کے ہاں ہارون بن عبد اللہ الجمال سے ہے: (حدثنا محمد بن عبد الله الزبيري) - (عن أبي هريرة) عمر بن سعید نے عطاء سے یہی نقل کیا، بشیب بن بشیر نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے: (عن عطاء عن أبي سعيد الخدري) ذکر کیا اسے حاکم نے اور ابو نعیم نے الطب میں نقل کیا اسے طلحہ بن عمرو نے (عطاء عن ابن عباس) نقل کیا ہے یہ عبد بن حمید کی محمد بن عبید عنہ سے روایت ہے، ابن ابی عاصم کے ہاں الطب میں اور ابو نعیم کے ہاں معتمر بن سلیمان نے (عن طلحة بن عمرو عن عطاء عن أبي هريرة) نقل کیا، اس سے عمر بن سعید کی روایت کو ترجیح ملی۔

(ما أنزل الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں (من داء) ہے، من زائدہ ہے یہ بھی محتمل ہے کہ (أنزل) کا مفعول محذوف ہو تب یہ زائدہ نہیں بلکہ بیان محذوف کے لئے ہوگا بہر حال یہ تکلف ہے۔ (إلا أنزل له شفاء) طلحہ بن عمرو کی روایت کے آغاز میں یہ زیادت بھی ہے: (يا أيها الناس تَدَاوُوا) اے لوگو علاج کرایا کرو، طارق بن شہاب کی ابن مسعود سے مرفوع روایت میں ہے: (إن الله لم ينزل داءً إلا أنزل له شفاءً تَدَاوُوا) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا اس کا نحو طحاوی اور ابو نعیم کے ہاں ابن عباس سے ہے، احمد کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (إن الله حيث خلق الداء خلق الدواء تَدَاوُوا) اسمہ بن شریک کی روایت میں ہے کہ اللہ نے ہر داء کی دوا اتاری ہے سوائے ایک داء کے اور وہ ہے بڑھاپا، اسے احمد نے اور بخاری نے الادب المفرد میں اور اربعہ، ابن خزیمہ اور حاکم نے تخریج کیا ترمذی نے صحیح قرار دیا، ایک طریق میں ہے: (إلا السام) یعنی موت، ابو عبد الرحمن سلمیٰ عن ابن مسعود کی روایت میں بھی یہی ہے اور آخر میں یہ زیادت بھی: (عَلِمَهُ مَنْ عِلْمَهُ وَجَهْلَهُ مَنْ جَهْلَهُ) (یاد رکھا جس نے یاد رکھا اور بھول گیا جو بھول گیا) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا، ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا مسلم کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے ہر داء کی دوا ہے تو اگر وہ دوا لے لی جائے تو اللہ کی اذن سے شفا یاب ہو جاتا ہے، ابو داؤد کی حدیث ابی درداء مرفوع میں ہے کہ اللہ نے ہر بیماری کی دوا بنائی ہے پس دوائیاں لو اور حرام کے ساتھ تدویٰ نہ کرو، تو ان الفاظ کے مجموع سے حدیث باب میں انزال کے لفظ سے مراد کی سمجھ آتی ہے کہ اس کا علم فرشتہ کی زبانی مثلاً نبی اکرمؐ کو دیا گیا، پھر انزال کے لفظ

کے ساتھ تقدیر سے تعبیر کیا ہے (یعنی ہر دواء کی دواء مقدر کی ہے) حدیث جابر سے یہ اشارہ بھی ملا کہ شفاءِ اصابت یعنی درست دوا لینے پر متوقف ہے پھر اس کا کیفیت و کمیت کے لحاظ سے درست انداز میں لینا بھی وگرنہ نفع نہ ہوگا بلکہ ممکن ہے اس وجہ سے کوئی اور مرض پیدا ہو جائے، حدیث ابن مسعود میں یہ اشارہ ہے کہ بعض ادویہ کو ہر ایک نہیں جانتا، ان سب میں اسباب کا اثبات ہے اور یہ توکل بر خدا کے منافی نہیں اگر اس کا اعتقاد یہی ہے کہ یہ اللہ کی اذن اور اس کی تقدیر سے ہے اور یہ ادویہ بذاتہ نافع نہیں بلکہ جو اللہ نے مقدر کر رکھا ہو جیسا کہ بھوک یا پیاس کا مداوا کرنا یا عافیت کی طلب اور دفع مضار کرنا بھی توکل کے معارض نہیں اس بارے کچھ مزید بحث کتاب الرقیۃ میں آئے گی، اس حدیث کے عموم میں وہ دائے قاتل بھی داخل ہے جس کی بابت اطباء نے اعتراف کیا کہ اس کی کوئی دواء نہیں اور اس کی مداوات سے اظہارِ عجز کیا شائد حدیث ابن مسعود کے الفاظ: (جھلہ من جھلہ) میں اسی طرف اشارہ ہے تو یہ عموم پر باقی رہے گی) یعنی دواء تو بلا استثناء ہر بیماری کی موجود ہے مگر یہ لازم نہیں کہ اس کا علم بھی کسی کو ہو، کتنی ہی جدید امراض ایسی ہیں جو کسی زمانہ میں لا علاج سمجھی جاتی ہیں جیسے دورِ معاصر میں ایڈز اور آخری سٹیج کا کینسر ہے مگر کئی مشہور امراض مثلاً ملیریا کا اتفاقاً علاج دریافت ہو گیا، کسی جگہ پڑھا کہ امریکہ کے ایک علاقہ میں جب لوگ ملیریا میں مبتلا ہوتے تو سب سے الوداع ہو کر اور آخری وصیتیں وغیرہ کر کے جنگل کی راہ لیتے تاکہ وہاں جان جان آفرین کے سپرد کر دیں تو ایسا ہی ایک شخص جنگل میں ایک جھیل کنارے پہنچا تخت پیاس لگی تھی جھیل کا کائی آلود پانی ڈھیروں پیا پھر سو گیا، کافی دیر بعد اٹھا تو سمجھا روح پرواز کر چکی ہے پھر ماحول سے آشنا ہوا تو محسوس کیا نہ بخار کی وہ شدت ہے اور نہ بدن میں اٹھن ہے، واپس آ گیا اہل علاقہ کو آگاہ کیا اطباء وہاں پہنچے تاکہ تحقیق کرنے کی کوشش کریں کہ جھیل کے پانی میں کیا ہے جس کی وجہ سے یہ ٹھیک ہو گیا؟ دیکھا کہ اس کے کنارے ہر طرف نیم کے درخت ہیں جن کی چھال اور مادہ بہہ کر پانی میں جذب ہوا تو جان لیا کہ یہی اس مرض کا علاج ہے تو اسی سے کونین تیار کی، کئی دیگر امراض کی بابت بھی اس قسم کے اتفاقات بیان کئے جاتے ہیں) نبی اکرم کے قول: (جھلہ من جھلہ) میں یہ بھی داخل ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی بیماری میں کوئی دوا کھا کر صحت یاب ہوا تو اسی بیماری میں مبتلا کسی اور شخص نے وہی دوا لی مگر اسے صحت نہ ملی تو اس کا سبب یہ ہے کہ معالج اس دوا کی کسی صفت سے ناواقف تھا، بسا اوقات دو امراض باہم متشابہ ہوتی ہیں مگر ان میں سے ایک مرکب تھی تو اس میں وہ دوا کارگر رہی جو دوسری غیر مرکب میں کامیاب نہ رہی یا کئی دفعہ بعینہ وہی مرض ہے مگر چونکہ شفا منجانب اللہ اور اس کی اذن و مشیت پر متوقف ہے تو اسے شفا نہ ملی، ابن ماجہ نے ابو خزیمہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ یہ جو ہم دم کراتے یا دوا لیتے ہیں کیا اس سے اللہ کی تقدیر پلٹ سکتی ہے؟ فرمایا یہ بھی تقدیر کا حصہ ہے حاصل یہ کہ دوا کے ساتھ حصولِ شفاء اکل کے ساتھ بھوک اور شرب کے ساتھ پیاس دور کرنے کی مانند ہے، اکثر یہ کامیاب رہتی ہے اور کبھی کسی مانع کے سبب جو اللہ کے علم میں ہے شفا یابی میں رکاوٹ ہوتی ہے، داء اور دواء دونوں فتح دال اور مد کے ساتھ ہیں دواء کی دال پر زیر بھی نقل کی گئی ہے، اسامہ بن شریک کی حدیث میں موت کا استثناء واضح ہے شائد تقدیر یہ ہے: (إلا داء الموت) یعنی مرض الموت، دوسری روایت میں بڑھاپے کا بھی استثناء ہے یا تو اسلئے کہ اسے موت کی شبیہ بنایا، دونوں کے مابین جامع نقص صحت ہے یا قریب موت کے سبب اور بڑھاپے کا انجام چونکہ موت ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ استثناء منقطع ہو اور تقدیر کلام ہو: (لکن الہرم لا دواء لہ)۔ اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

2 - باب هل يداوى الرجل المرأة أو المرأة الرجل

(مرد کا خاتون اور عورت کا مرد ڈاکٹر سے علاج کرانا)

5679 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ خَالِدِ بْنِ ذَكْوَانَ عَنْ رَبِيعِ بْنِ مُعَوَّذٍ ابْنِ عَفْرَاءَ قَالَتْ كُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَسْقِي الْقَوْمَ وَنَخْدُمُهُمْ وَنَزِدُ الْقَتْلَى وَالْجُرْحَى إِلَى الْمَدِينَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۹۸) . طرفہ 2882 - 2883

اس سیاق میں مداوات سے تعرض نہیں مگر یہ (نخدمہم) کے عموم میں داخل ہے، ہاں حدیث ہذا ان الفاظ کے ساتھ بھی وارد ہے: (و نداوی الجرحی و نرد القتلی) یہ کتاب الجہاد کے باب (مداواة النساء الجرحی فی الغزو) میں گزری تو بخاری نے جب عادت اس طریق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا، اسی پر قیاس کرتے ہوئے مرد معالجوں کے عورتوں کا علاج کرنے کا جواز مستتب ہے البتہ اس احتمال سے جزم بالجزم نہیں کیا کہ یہ قبل از حجاب کا واقعہ ہے یا ممکن ہے ان خواتین نے صرف اپنے محرموں کی ہی مذکورہ خدمت انجام دی ہو (جیسے نبی اکرم کے چہرہ اقدس کے زخموں کا علاج حضرت فاطمہؓ نے کیا)، جہاں تک حکم مسئلہ ہے تو ضرورت کے تحت ایسا کرنے کا جواز ہے اور اسی کے بقدر نظر ڈالنا اور ہاتھ کے ساتھ چھونا وغیرہ، اس بارے کچھ بحث کتاب الجہاد میں بھی گزری ہے۔

3 - باب الشفاء فی ثلاث (تین باعثِ شفا چیزیں)

5680 - حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ شُجَاعٍ حَدَّثَنَا سَالِمُ الْأَفْطَسُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ الشَّفَاءُ فِي ثَلَاثَةِ شَرَبَةٍ عَسَلٍ وَشَرْطَةِ مَحْجَمٍ وَكَيَّْةٍ نَارٍ وَأَنْهَى أُمِّتِي عَنِ الْكَيِّ رَفَعَ الْحَدِيثَ وَرَوَاهُ الْقُمِيُّ عَنْ لُبَيْثٍ عَنْ

مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْعَسَلِ وَالْحَجْمِ . طرفہ 5681

ترجمہ: ابن عباس راوی ہیں کہ نبی پاکؐ نے فرمایا شفا تین چیزوں میں ہے: شہد پینا، بچھنے لگوانا اور آگ سے داغ لگوانا (مگر) میں اپنی امت کو داغ لگوانے سے منع کرتا ہوں۔

شیخ بخاری سب کے ہاں غیر منسوب ہیں ایک جماعت نے قطیعت کے ساتھ ابن محمد زیاد نیشاپوری جو قبانی کے ساتھ مشہور تھے، قرار دیا بقول کلاباذی بخاری جب نیشاپور میں تھے یہ بخاری کے ساتھ ساتھ رہے ان کے پاس مسند احمد بن منیع تھی اس سے اس حدیث کو سنا، حاکم نے تاریخ میں حسین مذکور کے طریق سے ذکر کیا کہ انہوں نے ایک حدیث بیان کی تو کہا اس حدیث کو مجھ سے محمد بن اسماعیل (یعنی بخاری) نے لکھا اور میں نے بعض طلبہ کی کتاب میں لکھا دیکھا ہے کہ اسے ان سے میرے حوالے سے سنا (گویا امام

بخاری نے ان کی کتاب یعنی مسند احمد بن منیع سے یہ حدیث کتابت کی تو تحدیث کرتے وقت امانتِ علمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے حسین کو بطور اپنے شیخ کے ذکر کیا) یہ بخاری کی وفات کے بعد تینتیس برس زندہ رہے مسلم کے اقران میں سے تھے تو بخاری کی ان سے یہ روایت روایت اکابر عن اصاغر کی قبیل سے ہے، احمد بن منیع جو اس میں حسین کے شیخ ہیں شیوخ بخاری کے طبقہ وسطیٰ میں سے ہیں اگر ان سے اسے بلا واسطہ بھی روایت کرتے تو یہ سند عالی نہ ہوتی احمد بن منیع جن کی کنیت ابو جعفر تھی کی وفات چوراسی برس کی عمر میں ۲۴۲ھ کو ہوئی ان کے دادا کا نام عبدالرحمن تھا جو ابو قاسم بغوی کے نانا تھے اسی لئے انہیں منعی اور بنت منیع کا بیٹا کہا جاتا ہے بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے، حاکم نے جزم کے ساتھ انہیں حسین بن یحییٰ بن جعفر بیکندی قرار دیا بخاری نے ان کے والد یحییٰ سے بکثرت روایات لی ہیں وہ ان کے صغار شیوخ سے تھے یہ حسین بھی بخاری سے کافی چھوٹے ہیں بہر حال چاہے قبائی ہوں یا بیکندی بخاری میں حسین سے یہی ایک روایت ہے۔

اسے ابن ماجہ نے بھی تخریج کیا۔

5681 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ أَبُو الْحَارِثِ حَدَّثَنَا

مَرْوَانُ بْنُ شُجَاعٍ عَنْ سَالِمِ الْأَفْطُسِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةِ شَرْطَةٍ مَحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيْةٍ بِنَارٍ وَأَنْتَهَى أَمْتَى عَنِ الْكُفَى .

(سابقہ) طرفہ - 5680

شیخ بخاری صاعقہ کے لقب سے معروف تھے ابو یحییٰ کنیت اور کبار حفاظ میں سے تھے یہ بھی بخاری کے اصاغر شیوخ میں سے ہیں بخاری سے ایک سال قبل انتقال ہوا، ان کے شیخ سرج بن یونس احمد بن منیع کے طبقہ سے تھے ان سے دس برس قبل فوت ہوئے ان دونوں کے شیخ مروان بن شجاع حرانی مکنی بابی عمر ہیں، ابو عبد اللہ مولیٰ محمد بن مروان بن حکم نزیل بغداد ہیں احمد وغیرہ نے قوی قرار دیا ابو حاتم کہتے ہیں انکی حدیث لکھی جاتی ہے لیکن یہ قوی نہیں بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں دوسری الشہادات میں گزری بخاری کیلئے اس حدیث کا عالی سند سے سماع ممکن نہ ہوا ان کا مروان بن شجاع کے اصحاب سے سماع ہے مگر یہ حدیث ان سے دو واسطوں کے ساتھ سنی، سالم افطس جو ابن عجلان ہیں، کی بخاری میں دو روایتیں ہیں دونوں کے ان سے راوی مروان ہیں۔

(حدثنی سالم الأفطس) دوسری روایت میں (عن سالم) ہے اسماعیلی کے ہاں: (عن المنيعي حدثنا جدی هو أحمد بن منيع حدثنا مروان بن شجاع قال ما أحفظه إلا عن سالم الأفطس حدثني) واقع ہے بقول ان کے گویا مروان سے یہ شک کے ساتھ ہوئی کہ انہیں یہ کس نے تحدیث کی، بقول ابن حجر احمد بن حنبل نے بھی مروان سے انہی الفاظ کے ساتھ اسے نقل کیا ہے ابن ماجہ نے احمد بن منیع سے بخاری کی طرح بغیر شک کے تخریج کیا اسی طرح اسماعیلی نے بھی قاسم بن زکریا عن احمد بن منیع سے! فوائد ابو طاہر مخلص میں بھی (حدثنا محمد بن يحيى بن صاعد حدثنا أحمد بن منيع) ہے۔ (عن سعيد بن جبیر) مسند دج میں محمد بن صباح کے طریق سے: (أظنه عن سعيد بن جبیر) ہے اسماعیلی کو چاہئے تھا کہ اس کی بھی نشاندہی کرتے، حق یہ ہے کہ شک مذکور کا کوئی اثر نہیں حدیث بلا ریب متصل ہے۔ (قال الشفاء في الخ) اسی طرح موقوفہ وارد کیا لیکن اس

کا آخر مشعر ہے کہ یہ مرفوع ہے کیونکہ اس میں ہے: (وأنهى أمتي عن الكسبي) پھر (رفع الحديث) بھی ذکر کیا شائد اسی وجہ سے سند کے نازل ہونے کے باوجود اس کا ایراد کیا پھر اس کے ساتھ پہلی سے اکتفاء نہیں کیا حالانکہ اس میں (حدثني سالم) یعنی تصریح متحد بیٹ ہے اور دوسرے میں منع ہے۔

(رواہ القمى) یہ یعقوب بن عبد اللہ بن سعد بن مالک ابن ہانی بن عامر بن ابو عامر اشعری ہیں، ان کے دادا ابو عامر صحابی ہیں یعقوب کی کنیت ابو الحسن تھی اہل قم (ایرانی انقلاب کے بانی ثمنی اسی شہر کے تھے) میں سے تھے زری میں سکونت پذیر ہوئے نسائی نے قوی اور دارقطنی نے غیر قوی قرار دیا بخاری میں ان کا ذکر اسی ایک جگہ ہے ان کے شیخ لیث ابن ابی سلیم کوئی سی الحفظ تھے مسند بزار، الغیلانیات اور جزء ابن بخیت میں قوی کی یہ روایت عبد العزیز بن خطاب عنہ کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ موصولاً مخرج ہے بعض شراح سے تفصیر سرزد ہوئی تو اسکی تخریج کو ابو نعیم کی کتاب الطب کی طرف منسوب کر دیا حالانکہ وہ اگرچہ اسی سند کے ساتھ ہے مگر وہ سنگی کی بابت ایک دیگر حدیث ہے اس کے الفاظ ہیں: (احتجموا لا يتبغى بكم الدم فيقتلكم) (یعنی سنگی لگوا یا کرو کہ کہیں تمہارے خون میں جوش ابھرے جو تمہیں قتل کر دے)

(فی العسل و الحجم) کشمبہنی کے نسخہ میں (والجحامة) ہے عبد العزیز بن خطاب کی مذکورہ روایت میں ہے: (ان كان في شيء من أدويتكم شفاء ففي مصة من الحجام أو مصة من العسل) (یعنی اگر تمہاری دواؤں میں سے کسی میں شفاء ہے تو سنگی لگانے والے کے خون نکالنے میں یا خالص شہد کے استعمال میں) بخاری نے (فی العسل والحجم) کے ساتھ اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس روایت میں کسی کا ذکر واقع نہیں حمیدی نے الجمع میں غرابت سے کام لیا افراد البخاری میں لکھا پندرہویں حدیث طاؤس عن ابن عباس کی مجاہد کی ان سے روایت سے ہے، لکھتے ہیں بعض رواۃ نے اس میں مجاہد کے حوالے سے ابن عباس عن النبی سے نقل کیا: (فی العسل والحجم الشفاء) یہ جسے بخاری کی طرف منسوب کیا میں نے اصلاً ہی اس میں نہیں دیکھی بلکہ کسی اور جگہ بھی نہیں، جس حدیث میں راویوں کا اختلاف ہے کہ آیا یہ مجاہد عن طاؤس عن ابن عباس سے ہے یا عن مجاہد عن ابن عباس سے وہ ان دو قبروں کی بابت ہے (جن سے نبی اکرم کا گزر ہوا اور) جنہیں عذاب دیا جا رہا تھا اس طرف کتاب الطہارۃ میں اشارہ گزرا، جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو یہ مجھے اصلاً ہی طاؤس کے حوالے سے نہیں ملی اور جو مجاہد ہیں تو بخاری نے ان سے اسے تعلیقاً ہی نقل کیا ہے جیسا کہ بیان کیا اسے موصول کرنے والوں کا ذکر موجود ہے، خطابی کہتے ہیں یہ حدیث لوگوں کی جملہ ادویہ کے ذکر کو محیط ہے اور یہ اس لئے کہ جم (یعنی سنگی لگوانا) مستقرغ دم (یعنی گندے خون کو باہر نکالنے والا) ہے جو کہ اعظم الاخطا ہے (یعنی آلودگیوں کا بڑا سبب)، یہ طریقہ علاج ہیجان خون کے وقت سب سے کامیاب ہے، جہاں تک شہد ہے تو وہ بلغنی آلودگیوں کا مسہل ہے (یعنی بذریعہ اسہال انہیں خارج کرتا ہے) اسے عجونات میں شامل رکھا جاتا ہے تاکہ ان ادویہ کی قوت محفوظ رکھے اور بدن سے ان کا اخراج کرے، جہاں تک گئی ہے تو یہ باغی خلط میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا مادہ اس کے ساتھ ہی تخم (یعنی ختم) ہوتا ہے تبھی نبی اکرم نے اس کا وصف کیا پھر اس سے نبی صادر فرمائی، اسے اس لئے مکروہ سمجھا کہ اس میں شدید درد اور عظیم خطرہ ہے عربوں کی ضرب الامثال میں سے ہے: (آخر الدواء الكسبي) (یعنی آخری دوا کسی ہے یعنی گرم لوہے وغیرہ سے داغ دینا، مطلب یہ کہ آخری چارہ کار کے طور پہ یہی

کرنا پڑتا ہے جب کسی دوائی سے فائدہ نہ ہو رہا ہو) نبی اکرم نے حضرت سعد بن معاذ وغیرہ کیلئے کسی کا طریقہ استعمال کرایا تھا (کیونکہ حضرت سعد کے ہاتھ کی رگ میں تیر لگا اور مسلسل خون رس رہا تھا اور اس زمانہ میں اس کا موثر علاج یہی تھا) متعدد صحابہ کرام نے اکتواء کیا، ابن حجر کہتے ہیں نبی اکرم کی مراد (علاج کا) ان تین میں حصر نہ تھا، شفا کا کبھی کسی دیگر طریقہ سے بھی حصول ہو جاتا ہے انکی طرف بطور اصولی علاج رہنمائی فرمائی اس لئے کہ امتلائی امراض یا تو دموی یا صفراوی یا بلغمی یا پھر سوداوی ہوتے ہیں، دموی امراض کا علاج (اس زمانہ میں) اخراج خون کے ساتھ تھا تو اس ضمن میں حجم کو خاص بالذکر اسلئے کیا کہ عرب کثرت سے اسکا استعمال کرتے اور اس سے مالوف تھے بخلاف فصد کے وہ بھی اگرچہ حجم کی مانند ہے مگر اکثر کے ہاں معروف نہ تھا البتہ (شرطۃ محجم) کی ترکیب فصد کو بھی تناول ہو سکتی ہے! یہ بھی کہ گرم علاقوں میں حجم فصد سے زیادہ کارگر ہے اور سرد علاقوں میں بھی فصد حجم سے زیادہ کامیاب نہیں، جہاں تک صفراوی امتلاء اور جو اس کے ساتھ مذکور ہوئے، کا تعلق ہے تو اس کا علاج مسہل (ادویہ) کے ساتھ ہے اس کی طرف ذکر غسل کے ساتھ توجہ دلائی، آمدہ باب میں اس کی توجہ بیان ہوگی، جہاں تک کی ہے تو یہ آخری چارہ کار کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے ان فضلات کے اخراج کیلئے جن کا (روایتی طریقہ ہائے علاج سے) اخراج مشکل ہو، اس سے منع حالانکہ اس میں شفاء کا اثبات کیا ہے یا تو اس لئے کیا کہ اطباء کا خیال تھا کہ یہ بطبعہ جسم مادہ کر دیتا ہے تو اس باعث اسے مکروہ سمجھا اسی لئے عرب کسی بیماری کے ظہور سے قبل ہی اس کی طرف مبادرت کرتے تھے اس گمان کے سبب کہ یہ جسم مادہ کرتا ہے تو مکتوی امر مظنون کے مد نظر اس تعذیب نار کے ساتھ تعجل کا مظاہرہ کرتا (تاکہ شروع ہی سے متوقع مرض پر قابو پالیا جائے) کبھی ایسا بھی ہوتا کہ وہ مرض ظاہر ہی نہ ہوتی جسے کسی قطع کر دیتی، آنجناب کی کراہت کی اور اس کے استعمال کے مابین یہ تطبیق دی جائے گی کہ نہ اس کا ترک مطلقا ہو اور نہ استعمال مطلقا بلکہ تب اسے اختیار کیا جائے جب یہ متعین ہو جائے کہ شفاء کی اب یہی ایک صورت ہے، ساتھ میں یہ اعتقاد بھی ہو کہ شفا منجانب اللہ ہے اسی تفسیر پر حضرت مغیرہ کی اس مرفوع حدیث کو محمول کیا جائے گا: (مَنْ اِكْتَوَىٰ اَوْ اِسْتَرْقٰی فَقَدْ بَرَأَ مِنَ التَّوَكُّلِ) (یعنی جس نے داغ لگوا یا دم کر دیا وہ توکل سے بری ہوا) اسے ترمذی اور نسائی نے تخریج کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحیح کہا، شیخ ابو محمد بن ابی جرہ کہتے ہیں کسی کی بابت آنجناب کی مجموع کلام سے معلوم پڑتا ہے کہ اس میں نفع بھی ہے اور ضرر بھی، جب منع کیا تو معلوم ہوا جانب مضرت اغلب ہے اس کی قریبی مثال شراب کی بابت اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ اس میں منافع بھی ہیں پھر جب اس سے منع کیا تو معلوم ہوا اس کے نقصان دہ پہلو منافع سے اعظم ہیں، ان تینوں امور کی بابت علیحدہ علیحدہ باب میں بحث ہوگی، بعض نے کہا اس حدیث میں شفاء سے مراد مرض کی دو میں سے ایک قسم میں شفا ہے کیونکہ امراض یا تو مادیہ ہیں یا دیگر، مادیہ جیسا کہ گزرایا حارہ ہوتی ہیں یا باردہ، دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ رطبہ، یابسہ اور مرکبہ میں منقسم ہوتی ہے مگر اصل یہی کہ حارہ ہے یا باردہ اور جوان دونوں کے ماسوا ہیں وہ انہی میں سے ایک کے ساتھ منفعل ہوتی ہیں تو حدیث میں مثال کے طور سے اصل معالجہ کی آگاہی دی تو حارہ کا علاج خون کے اخراج کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ اس میں استفرغ مادہ اور تہرید مزاج ہے (یعنی گرم مزاج کو خنثی کرنا) اور باردہ کا علاج شہد کے ساتھ بتلایا کیونکہ اس میں تسخین، انضاج، تقطیع، تلطیف، جلاء اور تلخین ہے (یعنی: گرمائش پہنچانا، پختگی پیدا کرنا، پیٹ کا نارل کرنا، نرم بنانا، جلاء یعنی پیٹ کے گند کو باہر پھینکنا اور نرم کرنا) تو اس وجہ سے آسانی کے ساتھ استفرغ مادہ ہو جاتا ہے،

جہاں تک کئی ہے تو یہ امراض مزمنہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ان کا باعث بار د مادہ ہوتا ہے جو کبھی کسی عضو کے مزاج کو فاسد کر ڈالتا ہے تو کی کے ساتھ وہاں سے اس کا اخراج کیا جاتا ہے، وہ امراض جو مادیہ نہیں تو ان کے علاج کی طرف اس حدیث میں اشارہ کیا: (الحمی من فیح جہنم فأبرد دواها بالماء) (یعنی بخار جہنم کی گرمی سے ہے اسے پانی کے ساتھ ٹھنڈا کرو) اس پر اس کی اثاثے شرح کلام ہوگی، جہاں تک آپ کا یہ فرمان ہے: (و ما أحب أن أکتوی) تو یہ آپ کے گوہ کا گوشت نہ کھانے کی جنس سے ہے حالانکہ اس کے اکل کو آپ کی تقریر حاصل ہے کہ آپ کے دسترخوان پر کھایا گیا اور خود آپ نے یہ عذر بیان فرمایا کہ طبعی کراہت محسوس کرتے ہیں۔

علامہ انور (شریۃ عسل) کے تحت کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ صفراوی امراض ارض عرب میں کثیر تھے تو اس میں شہد پینا مفید ہوتا ہے اور جو (شریۃ الحجم) ہے وہ جلدی امراض میں ہے، شہد کے خواص میں سے ہے کہ وہ گرم ہے اگر اس میں پانی ملا لیا جائے تو اس کی خاصیت بار د ہو جاتی ہے جو شہد پی کر گرمی محسوس کرے اسے چاہئے کہ نہالے اللہ کی اذن سے اس سے حرارت دور ہو جائے گی، (أنھی أمتی عن الکی) کے تحت کہتے ہیں کیونکہ بدن کو آگ کے ساتھ وسم کرنا تشاؤم ہے، (رواہ القمی الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ قتی تسبیح کے ساتھ مؤتم تھا بخاری نے ان سے تعلیقاً نقل کیا ہے کئی دیگر جو خارجی ہونے کے مہم تھے، سے بھی احادیث کی تخریج کی ہے اور یہ مہمین بالرفض سے اکثر ہیں اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ حضرات (باجود تشیع، رفس یا خروج کا میلان رکھنے کے) صدوق و عدول تھے، خوارج تو روافض سے بھی اصدق تھے زلت علمی (یعنی علمی فروگزاشت) کے سبب عدالت کی صفت ساقط نہیں ہو جاتی بخلاف کذب کے لہذا خوارج اگر صدوق ہوں تو ان کی روایت قبول کی جاتی ہے کیونکہ وہ علمی غلطی کا شکار ہوئے تھے بخلاف روافض کے کہ ان کا جہنی کذب و زور تھا اور یہ امر باب روایت میں سخت ترین جرح ہے۔

4 - باب الدَّوَاءِ بِالْعَسَلِ (شہد بطورِ علاج)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) (اللہ کا فرمان کہ شہد میں لوگوں کیلئے شفا ہے)

آیت ذکر کر کے یہ اشارہ دیا کہ (فہ کی) ضمیر کا مرجع شہد ہے یہی جمہور کا قول ہے بعض اہل تفسیر نے قرآن کو اس کا مرجع قرار دیا ابن بطلان نے ذکر کیا کہ بعض نے یہ بھی کہا کہ فرمان خداوندی: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) سے مراد کہ یہ بعض لوگوں کیلئے شفا ہے، ان کی اس بات کا باعث یہ بنا کہ شہد کچھ حضرات کیلئے نقصان دہ ہے مثلاً جو گرم مزاج کے حامل ہوں لیکن یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اسے عموم پر محمول کرنے میں یہ مانع نہیں کہ بطریق العرض یہ بعض ابدان کیلئے ضار ہو، عسل کا لفظ مذکر و مونث دونوں طرح مستعمل ہے، سو سے زائد اس کے اسماء ہیں اس میں کثیر منافع ہیں موفی بغدادی وغیرہ نے جن کا لخص کیا اور لکھا کہ شریانوں اور انتزیوں کی میل دور کرتا ہے دافع فضلات ہے معدہ کی صفائی کرتا ہے اور اسے معتدل طور پر مسخ کرتا ہے شریانوں کے وھانے کھولتا اور معدہ، جگر، پیچھڑوں، مثانہ اور جوڑوں کو مضبوط کرتا ہے، اس میں اکل، طلاء اور تغذیہ کی رطوبتوں کی تحلیل ہے پھر معونات کو محفوظ رکھتا ہے (یعنی جب ان میں ڈالا جائے) ادویہ کی مستزہ کیفیت دور کرتا ہے اور جگر اور سینے کو صاف کرتا ہے، پیشاب آور ہے، بلغمی کھانسی میں مفید ہے بلغمی اور بار د

مزاج کے حاملین کیلئے نافع ہے اگر اس کے ساتھ سرکہ کا اضافہ کر لیا جائے تو صفاوی مزاج والوں کیلئے بھی اس میں نفع ہے پھر یہ غذاؤں میں ایک مکمل غذا، دواؤں میں دوا، مشروبات میں سے ایک مشروب، حلاوت میں سے ایک حلوی، طلاؤں میں ایک طلاء اور منفرحات میں سے ایک مفرح ہے، اس کے منافع میں سے یہ بھی ہے کہ اگر گرم کر کے عرقِ گلاب کے ساتھ پیا جائے تو جانور کے کائے میں مفید ہے اگر خالی پانی مکس کر کے نوش کیا جائے تو کٹے کے کائے میں نافع ہے اگر اس میں تازہ گوشت رکھ دیا جائے تو تین ماہ تک اس کی طراوت قائم رہے گی اسی طرح کھیرا، کدو، باذنجان؟، لیموں اور اس قسم کے فواکہ کے ساتھ ملا کر اگر بدن میں لیپ کریں تو جوڑوں اور ان کے انڈوں کا خاتمہ ہوگا اور بال بلبے، خوبصورت اور چمکدار ہوں گے آنکھوں میں لگانے سے نظرتیز ہوتی ہے (آنکھ میں اگر خارش ہوتی ہو تو بھی مفید ہے) دانتوں میں لگانے سے وہ صیقل اور مضبوط ہوں گے مردہ جسم کو لگائیں تو جلد خراب نہ ہوگی، قدیم اطباء مرکب ادویہ کی تیاری میں اسی پر انحصار کرتے تھے ان کی اکثر کتب میں اصلاً ہی سکر کا ذکر موجود نہیں (یعنی شہد ہی اس غرض کیلئے استعمال ہوتا تھا) ابو نعیم نے طب نبوی میں ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً اسی طرح ابن ماجہ نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت جابر سے مرفوعاً روایت کیا کہ جس نے ہر ماہ تین دن نہار منہ شہد چاٹا تو وہ کسی بڑی بلاء (یعنی بیماری) میں مبتلا نہ ہوگا۔

5682 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ

- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ الْحَلَوَاءُ وَالْعَسَلُ

(اسی کا سابقہ نمبر). اطرافہ 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5614، 6691، 6972

(یعجبہ الخ) کرمانی لکھتے ہیں اعجاب اس امر سے اعم ہے کہ وہ بطور دواء ہو یا بطور غذا تو ترجمہ کے ساتھ اسی سے مناسبت اخذ کی جائے گی اس پر باقی کلام کتاب الاطعمہ میں گزر چکی۔

5683 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْغَسِيلِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ

قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنْ كَانَ

فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَّتِكُمْ أَوْ يَكُونُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَّتِكُمْ خَيْرٌ فَفِي شَرْطَةٍ بِخَجْمٍ أَوْ شَرِبَةٍ

عَسَلٍ أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ تَوَافَقَ الذَّاءُ وَمَا أَحْبَبُ أَنْ أُكْتَوِيَ

. اطرافہ 5697، 5702، 5704

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرماتے تھے اگر تمہاری دواؤں میں سے کسی میں خیر ہے تو گنگلی لگوانے میں یا شہد پینے میں یا آگ سے داغنے میں ہے، بیماری کے موافق اور میں آگ سے داغا جانا پسند نہیں کرتا۔

(عبد الرحمن ابن الغسیل) غسیل کا نام حنظلہ بن ابو عامر اوی انصاری ہے احد میں جنابت کی حالت میں شہید

ہوئے تو فرشتوں نے غسل جنابت دیا اسی سے انہیں غسیل (الملائکۃ) کہا جانے لگا، یہ فعل بمعنی مفعول ہے وہ عبد الرحمن مذکور کے

دادا تھے، نسب نامہ یہ ہے: (ابن سلیمان بن عبد الرحمن بن عبد اللہ بن حنظلہ)، عبد الرحمن کا شمار صغار تابعین میں ہوتا ہے

کیونکہ انہوں نے حضرات انس اور سہل بن سعد کو دیکھا ہے ان کی اکثر روایات تابعین سے ہیں اکثر کے نزدیک ثقہ ہیں نسائی کا ان کے

بارہ میں قول مختلف ہوا بقول ابن حبان کثیر اوقات غلطی کر جاتے تھے سو سال سے زائد عمر پائی تو اس وجہ سے آخر میں حافظہ متغیر ہو گیا ہوگا بہر حال شیخین کے ہاں قابل احتجاج ہیں ان کے شیخ عاصم بن عمر بن قتادہ بن نعمان النزاری اسی ہیں ابو عمر کنیت تھی بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں دوسری اوائل الصلاة کے باب (من بنی مسجدا) میں گزری، تابعی اور سب کے ہاں ثقہ ہیں، عبدالحق نے الاحکام میں غرابت سے کام لیا جب لکھا کہ ابن معین اور ابو زرعة نے انہیں ثقہ اور دیگر نے ضعیف قرار دیا ہے ابوالحسن بن قطان نے اس کا رد کیا اور کہا میرے علم کے مطابق کسی نے ان کی تضعیف نہیں کی، بقول ابن حجر یہی بات ہے۔

(إن كان في الخ) اسی طرح شک کے ساتھ واقع ہے احمد کی ابواحمد زبیری عن ابن الغنیل سے روایت میں بھی یہی ہے آگے چند ابواب کے بعد بغیر شک کے لفظ اول کے ساتھ آئے گی مسلم کے ہاں بھی یہی ہے اس بارے باب (الحجامة من الداء) میں ایک واقعہ ذکر ہوا تھا ابن تین کہتے ہیں درست (أو یکن) ہے کیونکہ مجرؤم پر معطوف ہے تو یہ بھی مجرؤم ہوگا بقول ابن حجر احمد کی روایت میں (إن كان أو إن یکن) ہے شاید راوی نے ضمہ کا اِشباع کیا جس سے سامع نے واؤ سمجھ لیا تو اس کا اثبات کر دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ تقدیر کلام یہ ہو: (إن كان في شيء أو إن كان یكون في شيء) تب تردد یکون کے لفظ کے اثبات و عدم میں ہے، بعض نے واؤ مشدد اور نون ساکن کے ساتھ پڑھا مگر یہ محفوظ نہیں، لذعہ آگ کی خفیف تپش جبکہ لدغ ذات السم (یعنی زہریلے حشرات) کا ڈنگ مارنا یا ڈسنا - (توافق الداء) اس سے اشارہ ملا کہ کسی اسی وقت مشروع ہے جب اس مرض کے ازالہ کی صورت نکلتی ہو تجربہ اسکا استعمال نہیں کرنا چاہئے، پوری طرح تحقیق کے بعد ہی اسے آزمانا چاہئے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس موافقت سے مراد تقدیر کی موافقت ہو۔ (وما أحب أن أکتوی) اس بارے چند ابواب کے بعد بحث آرہی ہے۔

علامہ انور (لذعة) کی بابت کہتے ہیں اس سے مراد کی ہے اردو میں لکھا: سوزش، کہتے ہیں، موافقت داء کی قید وال ہے کہ یہ شرط شفاء ہے تو لازم نہیں شہد ہر مرض میں مفید ہو، (صدق الله الخ) کی بابت کہتے ہیں یہاں صدق و کذب صفات الفعل میں سے ہیں۔

5684 - حَدَّثَنَا عِيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ فَعَلْتُ فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ اسْقِهِ عَسَلًا فَسَقَاهُ فَبَرَأَ. طرفہ - 5716

ترجمہ: ابوسعید خدری کہتے ہیں ایک شخص نبی پاک کے پاس آیا اور عرض کی کہ میرے بھائی کو پیٹ کی تکلیف ہے آپ نے فرمایا اس کو شہد پلاؤ وہ دوبارہ آیا، فرمایا اور شہد پلاؤ وہ پھر آیا اور کہا میں نے کیا ہے تو آپ نے فرمایا اللہ کا فرمان سچ ہے اور تیرے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے تم اور شہد پلاؤ چنانچہ وہ پلاتا رہا، پس وہ تندرست ہو گیا۔

اس حدیث کی مفصل شرح باب (دواء المبطون) میں ہوگی شیخ بخاری عباس بن ساعد سے مراد ابن ابو عمرو ہے ہیں تمام راوی بصری ہیں۔ اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

5 باب الدَّوَاءِ بِاللَّبَانِ الْإِبِلِ (اونٹوں کے پیشاب بطور دوا)

یعنی کسی ایسی مرض میں جس میں یہ مفید ہو۔

5685 حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ بْنُ أَبِرَاهِيمَ حَدَّثَنَا سَلَامٌ بْنُ مَسْكِينٍ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ نَاسًا كَانَ بِهِمْ سَقَمٌ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ آوِنَا وَأَطْعِمْنَا فَلَمَّا صَحُّوا قَالُوا إِنَّ الْمَدِينَةَ وَجِمَةٌ فَأَنْزَلَهُمُ الْحَرَّةَ فِي ذُوْدٍ لَهُ فَقَالَ اشْرَبُوا أَلْبَانَهَا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا زَاعِي النَّبِيِّ ﷺ وَاسْتَأْفَوْا ذُوْدَهُ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ مِنْهُمْ يَكْدُمُ الْأَرْضَ بِلِسَانِهِ حَتَّى يَمُوتَ قَالَ سَلَامٌ فَبَلَّغَنِي أَنَّ الْحَجَّاجَ قَالَ لِأَنَسٍ حَدِّثْنِي بِأَشَدِّ عُقُوبَةٍ عَاقَبَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَحَدَّثَهُ بِهَذَا فَبَلَغَ الْحَسَنُ فَقَالَ وَدِدْتُ أَنَّهُ لَمْ يُحَدِّثْهُ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۳۳) اطرافہ 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5686، 5727،

6802، 6803، 6804، 6805، 6899

سلام لام مشدد کے ساتھ ہے، یہ ازدی ہیں ان سے بخاری میں دو احادیث مروی ہیں دوسری کتاب الادب میں آئے گی اللباس کی ایک روایت موسیٰ بن اسماعیل حدیثا سلام عن عثمان بن عبد اللہ کے حوالے سے ہے تو کلاباذی نے رائے دی کہ یہ سلام بن مسکین ہیں، ایسا نہیں بلکہ وہ ابن ابی مطیع ہیں وہاں اس کی حجت ذکر کروں گا۔ (حدیثنا ثابت) یہ بنانی ہیں اسماعیلی کے ہاں بہر بن اسد نے سلام بن مسکین سے روایت کیا کہ ثابت نے حسن اور ان کے ساتھیوں کو یہ حدیث بیان کی اور میں بھی وہاں موجود تھا اس سے اخذ کیا جائے گا کہ راوی کے (حدیثنا) کے ساتھ کوئی حدیث ذکر کرنے میں یہ شرط نہیں کہ محدث عنہ نے قصد کے ساتھ انہیں یہ تحدیث کی بلکہ اگر ان سے اتفاق اس لی تو بھی اس لفظ کے ساتھ آگے بیان کر سکتا ہے، اس اسناد کے سب رواۃ بھی بصری ہیں۔ (ان ناسا) بہر بن کی روایت میں (من أهل الحجاز) بھی ہے الطہارۃ میں گزرا کہ وہ عکلی یاعرینہ سے تھے، یہ ثابت ہے کہ وہ آٹھ تھے چار عکلی اور تین عرینہ کے چوتھا ان کا نوکر تھا۔ (کان بہم سقم الخ) سیاق میں اختصار ہے یہ سقم اولاً تو بھوک کی وجہ سے تھا یا سفر کی تھکان کے سبب، جب یہ زائل ہوا تو وخم المدینہ (یعنی مدینہ کی ناموافق آب و ہوا) سے ڈرے یا تو اسلئے کہ دیہاتی تھے شہروں کی آب و ہوا کے رسیا نہ تھے یا مدینہ میں جو بخار ہو جاتا تھا اس سے، آمدہ روایت میں مذکور (اجتووا المدینہ) سے یہی مراد ہے، کتاب الطہارۃ میں جوئی کی تفسیر گزری بہر کی روایت میں ہے: (بہم ضر و جہد) اس سے سابقہ کہی بات کا اشارہ ملا (یہ بھی محتمل ہے کہ پہلے ہی سے لوٹ مار کا منصوبہ ذہن میں بنا کر آئے ہوں اسی کے تحت یہ بات کہی جس پر حسب توقع چراگاہ میں رہنے کا حکم ملا)۔

(فی ذود لہ) ابن سعد نے ذکر کیا کہ ذود کی تعداد پندرہ تھی بہر کی روایت میں ہے کہ اونٹ حرہ کی جانب ایک راعی کے ساتھ تھے۔ (ألبنانہا) ابوقلابہ وغیرہ کی حضرت انس سے روایت میں (و أبو الہا) بھی گزرا۔ (و سمر) کشمینی کے نسخہ میں راء کی جگہ لام ہے اس کی شرح گزر چکی۔ (فرأیت الخ) بہر کی روایت میں مزید (من الغم والوجع) بھی ہے ابو عوانہ کی روایت میں ہے

کہ حرارت اور شدت کے باعث زمین کی بروقت چوستا تھا۔ (قال سلام) اسی سند کے ساتھ متصل ہے، حجاج سے مراد ابن یوسف ثقفی ہے ایک روایت میں ہے اس نے حضرت انس کو بلا کر کہا یہ میری انگشتی ہے اسے اپنے ہاتھ میں پہن لو ای (یصیر خازن لہ) (یعنی نہیں اپنا وزیر خزانہ بننے کو کہا) انہوں نے کہا میں اس سے عاجز ہوں تب کہا: (فحدثنی بأشد الخ) (شامد اس ظالم کا مقصد حضرت انس کو ڈرانا بھی ہو پہلے گزرا کہ انہیں تنگ کرتا رہتا تھا حتیٰ کہ شام جا کر خلیفہ سے شکایت کی تو اس نے سختی سے منع کیا)۔ (عاقبہ النبی) نزد کر ضمیمہ استعمال کی، عقاب کے لفظ کے ارادہ سے، بہر کی روایت میں (عاقبہا) ہے ظاہر لفظ پر۔ (وددت أنه لم یحدثه) نسخہ کشمینی میں (بھذا) بھی ہے، بہر کی روایت میں ہے یہ سنتے ہی حجاج منبر پر چڑھا اور تقریر کرتے ہوئے کہا ہمیں انس نے بیان کیا ہے کہ نبی اکرم نے اللہ کی معصیت کی پاداش میں کچھ لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹے اور آنکھوں میں سلائیاں پھیر دی تھیں کیا ہم اللہ کی معصیت کی پاداش میں ایسا نہیں کر سکتے! (اسی لئے حسن بصری نے خواہش ظاہر کی بھی کہ کاش اس ظالم کو یہ نہ بیان کیا ہوتا کہ اپنی مرضی کا نتیجہ نکالے گا، پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے ان کا یہ حشر اسلئے کیا کہ انہوں نے بھی اس مسلمان چرواہے کے ساتھ یہی کیا تھا گویا یہ قصاص تھا) اسماعیلی نے ایک اور سند کے ساتھ ثابت سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے حضرت انس نے کہا مجھے کبھی کسی چیز پر ایسا تاسف نہیں ہوا جو حجاج کو یہ حدیث بیان کرنے پر ہوا، اس کی وجہ یہ تھی کہ حجاج سزائیں دینے میں بڑا مسرف تھا ادنیٰ شبہ کی بنیاد پر بھی پکڑ لیتا تھا، اس واقعہ میں اس کے لئے کوئی حجت نہیں کیونکہ بعض طرق میں تصریح ہے کہ وہ مرتد ہو گئے تھے پھر یہ حدود اور مشلہ سے نبی نازل ہونے سے قبل کا واقعہ ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوگا اور المغازی میں بھی گزرا، اس بارے تفصیلی بحث کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے۔

6 باب الدَّوَاءِ بِأَبْوَالِ الْإِبِلِ (اونٹوں کے پیشاب سے علاج کرنا)

5686 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ نَاسًا اجْتَوَوْا فِي الْمَدِينَةِ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِيهِ الْإِبِلَ فَيَشْرَبُوا مِنَ الْبَنَاهَا وَأَبْوَالِهَا فَلَحَقُوا بِرَاعِيهِ فَشَرِبُوا مِنَ الْبَنَاهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ أَبْدَانُهُمْ فَقَتَلُوا الرَّاعِيَ وَسَاقُوا الْإِبِلَ فَلَبَغَ النَّبِيُّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلَبِهِمْ فَجِئَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ قَالَ قَتَادَةُ فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُدُودُ (سابقہ) اطرافہ 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5727، 6802، 6803،

6804، 6805، 6899

ابوال اہل کے ذریعہ علاج کے بارہ میں خصوصیت کے بھی ساتھ ایک حدیث وارد ہے جسے ابن منذر نے ابن عباس سے مرفوعاً تخریج کیا کہ: (علیکم بأبوال الإبل فإنها نافعة للذربة بطونهم) ذرہ ذرب کے جمع ہے فسادِ معدہ کو کہتے ہیں۔ (اجتووا فی) یہاں اثبات (فی) کے ساتھ ہی ہے، یہ ظریفہ یعنی مدینہ میں اثنائے اقامت اس میں مبتلا ہوئے ابو قلابہ عن انس کی روایت میں اس کے بغیر ہے۔ (قال قتادة) اسناد مذکور کے ساتھ موصول ہے ان کے قول (فحدثنی محمد الخ) کے لئے مقلد

مسلم کی سلیمان تبی عن انس سے روایت ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے یہ اس لئے کیا کہ انہوں بھی چرواہوں کی آنکھوں میں سلائیاں پھیر دی تھیں، آگے کتاب الدیات میں اس کا واضح ذکر آئے گا۔

علامہ انور (الدواء بالبلان الإبل) کے تحت کہتے ہیں اس میں صراحت ہے کہ البان ابل اور ان کے ابوال کا یہ شرب بطور علاج تھانہ کہ یہ ان کی طہارت کی دلیل ہے جیسا کہ مالک نے کہا، ہمارے ہاں حرام ٹی کے ساتھ علاج جائز ہے۔

7 - باب الْحَبَّةِ السُّودَاءِ (کلونجی)

حبہ سوداء سے کیا مراد ہے، اس کا آخر الباب میں ذکر ہوگا۔

5687 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ خَرَجْنَا وَمَعَنَا غَالِبُ بْنُ أَبَجَرَ فَمَرَضَ فِي الطَّرِيقِ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَهُوَ مَرِيضٌ فَعَادَهُ ابْنُ أَبِي عَتِيقٍ فَقَالَ لَنَا عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحَبَّةِ السُّودَاءِ فَخَذُوا مِنْهَا خَمْسًا أَوْ سَبْعًا فَاسْحَقُوهَا ثُمَّ أَقْطَرُوهَا فِي أَنْفِهِ بِقَطْرَاتٍ زَيْتٍ فِي هَذَا الْجَانِبِ وَفِي هَذَا الْجَانِبِ فَإِنَّ غَائِشَةَ حَدَّثَتْنِي أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السُّودَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا مِنَ السَّامِ قُلْتُ وَمَا السَّامُ قَالَ الْمَوْتُ

ترجمہ: عائشہ صدیقہؓ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ کو فرماتے ہوئے سنا ہے شک یہ کالا دانہ (کلونجی) سام کے علاوہ ہر بیماری کی دوا ہے میں نے کہا سام کیا ہے؟ فرمایا موت۔

شیخ بخاری مشہور محدث ابوبکر ہیں، ابوشیبہ ان کے دادا تھے نام ابراہیم جبکہ والد کا نام محمد تھا ابراہیم واسطہ کے قاضی تھے۔ (حدثنا عبید اللہ) تمام نسخوں میں یہ غیر منسوب ہیں ابن ماجہ نے بھی انہی شیخ بخاری کے حوالے سے انہیں غیر منسوب ذکر کیا ابونعیم نے مستخرج میں جزم کے ساتھ انہیں ابن موسیٰ قرار دیا ہے اسماعیل نے اسے ابوبکر اعین اور خطیب نے کتاب رولیتہ الآباء عن الآباء میں ابو مسعود رازی کے طریق سے تخریج کیا، ہمیں ان کے طریق سے عالی سند کے ساتھ بھی ملی ہے اسے احمد بن حازم نے بھی اپنی مسند میں ابو غرزہ سے نقل کیا اور انہی کے طریق سے خطیب نے، سب عبید اللہ بن موسیٰ سے راوی ہیں جو مشہور کوئی محدث تھے بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں کبھی ان سے بالواسطہ نقل کرتے ہیں سند کے جملہ راوی کوئی ہیں منصور سے مراد ابن معتز ہیں۔ (عن خالد بن سعد) یہ ابو مسعود انصاری بدری کے مولیٰ تھے بخاری میں ان کی بس یہی ایک روایت ہے اسے منجھتی نے کتاب روایتہ الآباء عن الآباء میں عبید اللہ بن موسیٰ سے اسی سند کے ساتھ تخریج کیا اور منصور اور خالد کے درمیان مجاہد کو داخل کر دیا منجھتی کی روایت میں (خالد بن سعید) مذکور ہے یہ وہم ہے خطیب نے توجہ دلائی۔ (غالب بن أبجر) ابجر بروزن احمد ہے کہا جاتا ہے یہ صحابی ہیں جنہوں نے نبی اکرم سے حمر الہیہ کی بابت سوال کیا تھا ان کی حدیث ابو داؤد کے ہاں ہے۔ (فعادہ ابن ابی عتیق) ابوبکر اعین کی روایت میں ہے: (فعادہ ابوبکر بن ابی عتیق) سوائے منجھتی کے تمام اصحاب عبید اللہ نے یہی کہا، انہوں نے (عن خالد بن سعید عن

غالب بن أبجر عن أبي بكر الصديق عن عائشة) ذکر کیا اور مختصراً یہی قصہ بیان کیا اس کے سیاق کے ساتھ صواب متین ہوتا ہے! خطیب لکھتے ہیں سند میں (عن غالب) کہنا وہم ہے ان کا اس روایت میں کوئی دخل نہیں خالد نے غالب کے ساتھ اس کی ابو بکر بن ابی عتیق سے سماعت کی ہے، کہتے ہیں یہ ابو بکر بھی ابو عتیق عبد اللہ بن محمد بن عبد الرحمن بن ابی بکر صدیق ہیں ابو عتیق ان کے والد کی کنیت تھی وہ بھی صحابہ میں شمار کئے جاتے ہیں کیونکہ نبی اکرم کی حیات میں پیدا ہوئے تھے تو اس نسل کے چار افراد صحابہ ہیں وہ، ان کے والد، ان کے دادا اور پردادا (یعنی صدیق اکبر اور ان کے والد حضرت ابو قحافہ)۔

(السويداء) یہاں دونوں مصغراً ہیں البتہ کشمینی کے ہاں (السوداء) ہے اس حدیث کی تخریج کرنے والے اکثر کے ہاں یہی ہے۔ (أن هذه الحبة الخ) نسخہ کشمینی میں ہے: (أن فی الخ) امین کی روایت میں ہے: (هذه الحبة السوداء التي تكون فی الملح) یہ میرے لئے باعث اشکال تھا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ ان کی مراد کمون (یعنی زیرہ) ہے، عربوں کی عادت تھی کہ اسے نمک کے ساتھ خلط کرتے تھے۔ (إلا من السام) ابن ماجہ کے ہاں: (إلا أن يكون الموت) ہے اس سے عیاں ہوا کہ موت ایسی داء ہے جس کے سامنے جملہ دوائیں عاجز ہیں، ایک شاعر کہتا ہے: (و داء الموت ليس له دواء)۔ (قلت ما السام الخ) سائل اور قائل کا نام نہ جان سکا خیال ہے کہ سائل خالد بن سعد اور مجیب ابن ابی عتیق ہیں ابن ابی عتیق نے یہ جو مشورہ دیا اطباء نے اس کا ذکر ایسے زکام کے ضمن میں کیا ہے جس کے ساتھ بہت چھینکیں آرہی ہوں، انہوں نے لکھا کہ کلونجی کا کاٹ کر نرمی سے پیسا جائے پھر زیتون کے تیل میں بھگوایا جائے پھر تین تین قطرے ناک میں ڈالے جائیں، تو شاید حضرت غالب کو یہی عارضہ لاحق تھا جس کا یہ علاج بتلایا، بظاہر یہ ان پر موقوف ہے ممکن ہے اس کا علم ان کے پاس مرفوعاً ہو، اسماعیلی کی روایت امین میں (من کل داء) کے بعد ہے (و أفطرُوا علیہا شیئاً من الزيت) (یعنی اس پر زیتون کے چند قطرے ڈالو) ان کی ایک اور روایت میں یہ بات (و ربما قال الخ) کے ساتھ ہے (کہ شاید یہ بھی کہا) اسماعیلی مدعی ہیں کہ یہ زیادت حدیث میں مدرج ہے، ابن ابی شیبہ کی روایت نے اس کی توضیح کی پھر میں نے اسے حدیث بریدہ سے مرفوعاً بھی پایا چنانچہ مستغفری نے کتاب الطب میں حسام بن مصک عن عبید اللہ عن بریدہ عن النبی ﷺ نقل کیا کہ جبہ سوداء میں شفاء ہے، کہتے ہیں ایک روایت میں ہے کہا گیا جبہ سوداء کیا ہے؟ فرمایا شونیز (یعنی کلونجی)، کہا میں اس کا کیا کروں؟ فرمایا اکیس دانے لو اور انہیں کپڑے کی ایک پٹی میں باندھ لو اور ایک رات انہیں پانی میں بھگوئے رکھو صمد دائیں نتھنے میں ایک قطرہ اور بائیں میں دو ڈالو اگلے دن دائیں میں دو اور بائیں میں ایک ڈالو تیسرے دن دائیں میں ایک اور بائیں میں دو ڈالو، اس سے ماخوذ ہوا کہ اس کے شفاء ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ہر مرض میں صرفاً (یعنی خالص) یہ مستعمل نہ ہوگا بلکہ کبھی مفرد طور سے اور کبھی مرکب طور سے استعمال ہوگا اسی طرح کبھی محقو (یعنی باریک پس کر) اور کبھی غیر محقو اور کبھی اکلا، کبھی شرباً، کبھی سحوطاً (یعنی ناک میں چڑھا کر) اور کبھی ضماداً (یعنی پٹی میں باندھ کر) استعمال ہوگا (گویا یہ اطباء کی عقلیت و فہم پر منحصر ہے کہ اسے کس طریقہ سے استعمال کراتے ہیں) بعض نے یہ تاویل بھی کی ہے کہ آپ کے فرمان (کل داء) کی تقدیر یہ ہے کہ جو اس کے ساتھ علاج کو قبول کرے، یہ دراصل امراض بارہ میں نافع ہے حارہ میں نہیں، ہاں کبھی بعض گرم و خشک امراض میں بالعرض اسے داخل کیا جاسکتا ہے جس سے بارد اور رطب دواؤں کو قوت ملے گی اور وہ سرلیج التاخیر ہوں گی، بعض حارہ امراض میں گرم دوا کا استعمال اس کی کسی غیر مستنکر خاصیت

کے سبب کیا جاتا ہے جیسے عزروت (یعنی زہر چشم) جو گرم ہے اور رمد (یعنی آشوب چشم) کی مرکب ادویہ میں استعمال کیا جاتا ہے حالانکہ اطباء متفق ہیں کہ رمد ورم حار ہے، طب کے ماہرین کہتے ہیں کلونجی کی طبع گرم خشک ہے اور یہ نفخ (یعنی پیٹ کا پھولنا) کا ازالہ کرتی ہے حمی الریغ (یعنی چوتھیا بخار، یعنی جو ہر چوتھے دن چڑھتا ہے) اور بلغی بخار میں مفید ہے، سُدَد (ناک بند ہونا) اور ریح کیلئے مفتوح (یعنی کھولنے والا) ہے، معدہ کی رطوبت خشک کرتا ہے اگر پیس کر شہد میں گوندھ کر گرم پانی کے ساتھ استعمال کیا جائے تو پتھری کو پکھلا دے گا اور پیشاب و براز آدھ اس میں جلاء اور تقطیع (یعنی پیٹ کا صفائی کرنے کی صلاحیت) ہے، اگر اسے پیس کر روئی اور چمڑے کی پٹی میں باندھا جائے پھر اسے سوگھتے رہنے سے ٹھنڈے زکام میں فائدہ ہوگا اس کے سات دانے کسی عورت کے دودھ میں بھگوئے جائیں اور یرقان کے مریض کے ناک میں چڑھایا جائے تو اسے افادہ ہوگا، مثقال برابر اس کی مقدار پانی کے ساتھ پینے سے ضیق نفس (دمہ) میں فائدہ ہوگا اس کے ساتھ پٹی باندھنے سے صداع بارد (یعنی سردی لگنے کی وجہ سے سردی) میں نفع ہوگا، اگر سرکہ میں ڈال کر پکایا جائے پھر کلیاں کی جائیں تو ٹھنڈکی وجہ سے پیدا شدہ دانتوں کے درد کیلئے مفید ہے، یہ مذکورہ فوائد اور ان سے بھی کثیر ابن بيطار وغیرہ کی منافع مفردات کے ذکر پر مشتمل کتب سے اخذ کئے گئے ہیں

خطابی لکھتے ہیں آپ کا قول (من کل داء) ایسا عموم ہے جس کے ساتھ خصوص مراد ہوتا ہے کیونکہ نبات میں سے کسی شئی کی طبع میں ایسی خاصیت نہیں جو مقابل طبائع امراض کے ان کے مقابل کے ساتھ علاج کے ضمن میں تمام امور کی جامع ہو، مراد یہ ہے کہ اس میں ہر اس داء سے شفاء ہے جو رطوبت سے پیدا ہوتی ہو، ابو بکر بن العربی لکھتے ہیں اطباء کی نظر میں جبہ سوداء کی نسبت شہد اس امر کے اقرب ہے کہ اس میں ہر بیماری سے شفاء ہو اس کے باوجود بعض امراض ایسی ہیں کہ اگر ان میں مبتلا شخص شہد پئے تو اسے نقصان ہوگا، تو اگر شہد کی بابت اس قرآنی جملہ: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) سے مراد اکثر و اغلب ہے تو کلونجی کو بھی اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہے، دیگر حضرات نے کہا نبی اکرم مریض کی حالت کا مشاہدہ کر کے اس کے مطابق دوا ذکر فرماتے تھے تو شاید کلونجی کی بابت آپ کا یہ قول ایسے شخص کی مرض کے موافق ہو جس کا مزاج بارد ہے تو آپ کے فرمان (شفاء من کل داء) کا معنی ہوگا اس مرض کی جنس سے جس بابت اس قول کا صدور ہوا اور تخصیص بالخصوص کثیر و شائع ہے، ابن ابو جرہ کہتے ہیں لوگوں نے اس حدیث میں کلام کی اور اس کے عموم کو خاص کیا اور اہل طب و تجربہ کے اقوال کو اپنے مد نظر رکھا جبکہ ان کے اقوال کا خطا و مغنی نہیں کیونکہ اگر ہم اہل طب کے اقوال کو سچ مانیں جن کے علم کا غالب مدار تجربہ پر ہے جس کی بناء ظن غالب یہ ہے تو اس ذات کے قول کی تصدیق جو اپنی مرضی سے بات ہی نہ کرتے تھے ان کی کلام کی نسبت اولیٰ بالقبول ہے، ابن حجر کہتے ہیں ان کے عموم پر محمول کرنے کی توجیہ کا ذکر گزرا کہ اس سے مراد افراد و ترکیب سے اعم ہے، اس میں کوئی محذور نہیں اور نہ ظاہر حدیث سے خروج ہے۔ اسے ابن ماجہ نے بھی نقل کیا۔

5688 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَالسَّامُ الْمَوْتُ وَالْحَبَّةُ السَّوْدَاءُ الشُّونِيزُ

(سابقہ کے ہم معنی)

(أخبرني أبو سلمة) یہ ابن عبد الرحمن بن عوف ہیں (و سعید الخ) عقیل کی روایت میں یہی ہے اسے مسلم نے دو طرق سے تخریج کیا ہے ہر ایک میں ان دونوں میں سے ایک پر اقتصار کیا، مسلم نے اسے علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے بھی نقل کیا ہے۔ (الشونیز) اسی طرح ابن شہاب کی السام کی تفسیر پر اسے معطوف کیا، اس کا مقتضا ہے کہ جبہ سوداء کی تفسیر اس کی بھی سمجھی جائے، شونیز سین پر پیش، واو پر سکون اور نون ساکن کے ساتھ ہے بقول قرطبی ہمارے بعض مشائخ نے شین پر زبر پڑھی ہے، عیاض نے ابن اعرابی کے بارہ میں ذکر کیا کہ وہ شینیز کہتے تھے جبہ سوداء کی شونیز کے لفظ کے ساتھ تفسیر اسلئے کہ وہ تب ان کے ہاں مشہور تھا، آج اس کے برعکس ہے آج جبہ سوداء اہل عصر کے ہاں شونیز کی نسبت بہت زیادہ مشہور ہے، اس کی شونیز کے ساتھ تفسیر ہی اکثر و اشہر ہے یہ کمون اسود ہے اسے کمون ہندی بھی کہا جاتا ہے ابراہیم نے غریب الحدیث میں حسن بصری سے نقل کیا کہ یہ خردل ہے ابو عبیدہ ہروی نے غریبین میں لکھا کہ یہ ثمرة البطم ہے اس کے درخت کا نام ضرر ہے، جوہری کہتے ہیں یہ مکام نامی ایک درخت کی صمغ (یعنی گوند) ہے جو یمن سے درآمد کی جاتی ہے خوشبودار ہے بخور (یعنی خشبودار دھونی) میں استعمال کی جاتی ہے بقول ابن حجر یہاں جزا یہ مراد نہیں، قرطبی کہتے ہیں شونیز کے ساتھ اس کی تفسیر دو وجہ سے اولی ہے ایک یہ کہ اکثر کا قول ہے دوم اس کے منافع کی کثرت بخلاف خردل اور بطم کے۔

علامہ انور (وہو الشونیز) کے تحت کہتے ہیں اردو میں اسے کلونجی کہتے ہیں، یہ نیل اور شہرم کے دانہ سے جدا ہے وہ سخت گرم ہے اسے ہندی میں کالا دانہ کہتے ہیں بعض نے سوداء کا ترجمہ کالا دانہ کیا، یہ غلط ہے جالینوس نے کلونجی کے چالیس فائدے گنوائے ہیں، ہمیں جالینوس سے کیا غرض! یہ ہمارے رب کی طرف سے دواء ہے اس سے وہی منفع ہوگا جو اس پر متوکل اور اپنا امر اسے تقویض کرتا ہے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں سیوطی نے لکھا ہے کہ جب ان سے کسی رات تہجد رہ جائے تو وہ بیمار پڑ جاتے ہیں ایک جگہ لکھا مجھے حالت بیداری میں بائیس مرتبہ نبی اکرم کی زیارت نصیب ہوئی ہے اسکے باوجود سخاوی کا رد کیا اور اس میں سخت زبان استعمال کی، ایک کتاب لکھی جس کا عنوان تھا: (الکاوی علی رأس السخاوی) حالانکہ سخاوی ان سے بڑے عالم تھے۔ اسے مسلم اور ابن ماجہ نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

8 باب التَّلْبِينَةُ لِلْمَرْيِضِ (مریض کیلئے تلبینہ تیار کرنا)

تلبینہ کبھی بلا ہاء بھی کہا جاتا ہے، اصمعی کہتے ہیں یہ آلے یا نخالہ (یعنی آلے سے نکلے بھوسے) کا حباء (یعنی میٹھی ڈش) ہے جس میں شہد بھی ملا ہو دیگر نے شہد یا دودھ کا کہا، رقت و بیاض میں دودھ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے یہ نام پڑا ابن قتیبہ کہتے ہیں جنہوں نے اس میں دودھ کی مخالطت کا کہا ان کے قول پر اسی وجہ سے یہ نام پڑا، ابو نعیم الطب میں لکھتے ہیں: (ہی دقیق بحت) بعض نے کہا اس میں چربی بھی ہوتی ہے داؤدی کے مطابق غیر غیر آٹا لے کر اس کا پانی نکال دیں اور حسو بنالیں جس میں کوئی شئی نہ ملی ہو تبھی اس کا نفع کثیر ہے موفق بغدادی کہتے ہیں تلبینہ حساء ہے جو دودھ کے قوام میں تیار کیا جاتا ہے یہ نفع دقیق (یعنی پکا ہوا آٹا) ہے نہ کہ غلیظ فی (یعنی کچا گاڑھا)۔

5689 - حَدَّثَنَا جَبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ عُقَيْلِ بْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ غَائِثَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّهَا كَانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبِينِ لِلْمَرِيضِ وَلِلْمَحْزُونِ عَلَى الْهَالِكِ وَكَانَتْ تَقُولُ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ التَّلْبِينَ تَجْمُ فُؤَادَ الْمَرِيضِ وَتَذْهَبُ بِبَعْضِ الْحُزَنِ
(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۵۲) طرفہ ۵۴۱۷ - ۵۶۹۰

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (یونس بن یزید عن عقیل) یہ روایت اقران سے ہے نسائی نے جیسا کہ ابوعلی اسیوطی نے ان سے نقل کیا، ذکر کیا کہ عقیل اس میں زہری سے منفرد ہیں ترمذی میں محمد بن سائب بن برکتہ عن امہ عن عائشہ کی تلمیذ والی حدیث کے عقب میں ہے کہ زہری نے عروہ عن عائشہ بھی اسے نقل کیا ہے یہ سند ذکر کی: (حدثنا بذلك الحسين بن محمد حدثنا أبو اسحاق الطالقاني حدثنا ابن المبارك عن يونس عن الزهري) مزی کہتے ہیں (ترمذی کے) نسخ میں اسی طرح ہے عقیل مذکور نہیں بقول ابن حجر اسے اسماعیلی نے نعیم بن حماد اور عبداللہ بن سنان کلاہما عن ابن مبارک سے عقیل کے ذکر کے بغیر تخریج کیا ہے اسی طرح علی بن حسن بن شقیق عن ابن مبارک سے بھی مگر اس سند میں عقیل موجود ہیں، یہی محفوظ ہے گویا جنہوں نے عقیل کا ذکر نہیں کیا وہ سالک جادہ ہوئے کیونکہ یونس زہری سے مکلف ہیں، عقیل سے اسے لیث بن سعد نے بھی روایت کیا ہے، یہ کتاب الاطعمہ میں گزری۔

(للمريض والمحزون) لیث عن عقیل کی روایت میں گزرا کہ حضرت عائشہ میت کے گھر والی خواتین کیلئے تلمیذ پکواتیں اور انہیں کھلاتیں تھیں (تاکہ ان کا غم ہلکا ہو)۔ (فإنها تجم) ثلاثی اور رباعی دونوں طرح پڑھا گیا، معنی ایک ہے لیث کی روایت میں ہے: (فإنها مَجْمَعَة) میم وجمیم کی زبر اور دوسرے میم کی شد کے ساتھ ہی مشہور ہے، (مُجْمَعَة) بھی پڑھا گیا ہے معنی ایک ہے یعنی دل کو کچھ راحت پہنچاتا اور ازالہ ہم (ہم یعنی پریشانی) کرتا ہے، جامٌ مسترَح کو کہتے ہیں مصدر بجام اور اجمام ہے کہا جاتا ہے: (جَمَّ الفرسُ وأَجَمَّ) جب خالی چھوڑا جائے کوئی سوار نہ ہو، اس سے اسکی نشاط بڑھتی ہے ابن بطال نے ذکر کیا کہ یہ (تجم) بھی مروی ہے کہتے ہیں (والمنحمة المكنسة)۔

5690 - حَدَّثَنَا فَرْوَةُ بْنُ أَبِي الْمَعْرَاءِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ غَائِثَةَ أَنَّهَا كَانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبِينَةِ وَتَقُولُ هُوَ الْبَغِضُ النَّافِعُ
(سابقہ حوالہ) طرفہ ۵۴۱۷ - ۵۶۸۹

شیخ بخاری کندی کو فی ابن ابوالمغراء کا نام معدیکرب تھا فروہ کی کنیت ابوالقاسم تھی شیوخ بخاری کے طبقہ وسطی سے ہیں، وہ ان سے مکلف نہیں۔ (و تقول هو الخ) اس میں یہی موقوف ہے اسماعیلی نے یہ طریق نظر انداز کر دیا اور ابو نعیم پر اسکا اتحراج تنگ ہوا تو انہوں نے اسے بخاری عن فروہ کے واسطے سے ہی تخریج کیا احمد اور ابن ماجہ کے ہاں مُکَمَّم عن عائشہ کے حوالے سے مرفوعا ہے: (عليكم بالبغيض النافع التلبينة يعنى الحساء) اسے نسائی نے ایک اور حوالے کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا اس میں یہ زیادت

بھی ہے: (والذی نفس محمد بیدہ إناھا لَتَغْسِلُ بطنَ أحدِکم كما يغسل أحدُکم الوسخَ عن وجهہ بالماء) (یعنی یہ تمہارے پیٹ کو اس طرح صاف کرتا ہے جیسے تمہارا کوئی پانی کے ساتھ اپنے چہرے کی میل صاف کرتا ہے) انہی کی اور احمد و ترمذی کی محمد بن سائب بن برکتہ عن امہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ بتی ہیں نبی اکرم کے گھر والوں میں سے جب کسی کو بخار ہوتا تو حساء بنانے کا حکم دیتے پھر انہیں کھلاتے اور فرماتے: (إنه يَرْتَوِ فؤادَ الحزین و یسرو عن فؤاد السقیم كما تسرو إحدان الوسخ عن وجهها بالماء) ریتو بمعنی (يَقْوِي) اور يَرْتَوِ بمعنی (يَكْثِفُ) ہے بغض بغض سے یعنی مریض کو یہ برا لگتا ہے (جیسے ہمارے مریض دلہ اور کچھڑی وغیرہ برا سا منہ بنا کر کھاتے ہیں دراصل منہ کا ذائقہ بگڑا ہوتا ہے تو اس قسم کے نسخہ میں باء کی جگہ نون ہے) کھانے انہیں اچھے نہیں لگتے (حالانکہ عام ادویہ کی مانند یہ بھی مفید ہے، عیاض نے ذکر کیا کہ مروزی کے نسخہ میں باء کی جگہ نون ہے) یعنی ینغضہ (موفق بغدادی لکھتے ہیں اگر تلینہ کے فوائد جاننا چاہو تو ماء الشعیر (یعنی جو کے پانی) کے فوائد جانو خصوصاً جب وہ نخالہ (یعنی آٹے کا بھوسا) ہو، سرعت کے ساتھ تقویت دیتی ہے اس کی حیثیت لطیف غذا کی سی ہے بالخصوص اگر گرم گرم نوش کیا جائے، کہتے ہیں حدیث میں فواد سے مراد رأس المعدۃ ہے غم زدہ شخص کے دل کا اس کے اعضاء پر استیلاء بوجہ بیس (خشکی) کمزور ہو جاتا ہے بالخصوص معدہ قلت غذا کی وجہ سے زیادہ متاثر ہوتا ہے تو حساء (یرطبها و یغذیها و یقویها) (یعنی اسے تر کرتا ہے اور اسکی تغذیہ و تقویت کرتا ہے)، مریض کے دل کے ساتھ بھی یہی کرتا ہے اکثر مریض کے معدہ میں برازی (یعنی انسانی فضلہ والی) یا بلغمی یا صیدی (یعنی پیپ کی) آلودگی جمع ہو جاتی ہے تو حساء اسے دور کرتا ہے، کہتے ہیں اسے بغض اس لئے کہا کہ مریض اسے کھانے سے کراہت محسوس کرتا ہے حالانکہ یہ نافع ہے، کہتے ہیں جن کی غالب غذا شعیر ہے ان کیلئے اس سے بڑھ کر کوئی شئی نافع نہیں اور جن کی غالب غذا گندم ہے یہ اگر مریض ہوں تو شعیر کا حساء ان کیلئے مفید رہے گا، صاحب الہدی لکھتے ہیں تلینہ حساء سے نفع ہے کیونکہ وہ بیس کر پکایا جاتا ہے لہذا خاصہ شعیر پینے سے نکل جاتا ہے اور یہ زیادہ قوت بخش اور پیٹ صاف کرنے کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہے اطباء نے فیج کو اس لئے ترجیح دی کیونکہ ارق و اللطف ہے لہذا مریض پہ ثقیل نہیں ہوتا بہر حال علاقوں اور اختلاف عرف کے اعتبار سے اس سے استفادہ کے طریقے مختلف ہیں شاید مریض کیلئے زیادہ لائق ماء الشعیر ہے جب صحیحاً پکایا جائے جبکہ حزن کیلئے مطحون کر کے پکایا ہوا کیونکہ جیسا کہ اشارہ گزرا دونوں کی خاصیت الگ الگ ہے۔

9 باب السَّعُوطِ (ناک میں دوا چڑھانا)

5691 - حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ عَنْ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ

النَّبِيِّ ﷺ اخْتَجَمَ وَأَعْطَى الْحَجَّامُ أَجْرَهُ وَاسْتَعَطَ

أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5694، 5695، 5699، 5700، 5701

ترجمہ: ابن عباسؓ راوی ہیں نہ نبی پاک نے سنگی لگوائی اور لگانے والے کو اجرت دی اور آپ نے سعوط استعمال کیا۔

(و استعط) یعنی سعوط کا استعمال وہ یہ کہ کمر کے بل لیٹے اور دونوں کندھوں کے درمیان کوئی ایسی چیز رکھے جو انہیں اٹھائے

رکھے تاکہ سر پیچھے کی طرف جھکے پھر ناک میں کوئی مفرد یا مرکب دوا کے قطرے ٹپکانا تاکہ اس ہیئت سے وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائیں تاکہ وہاں جو مادہ ہے وہ خارج ہو، اگلے باب میں ذکر ہوگا کہ کس چیز کے قطرے ڈالے تھے ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا: (إِنَّ خَيْرَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ السَّعُوطُ) (یعنی سب سے بہترین تمہارا علاج ناک کے ذریعہ دوا چڑھانا ہے)۔

10 باب السَّعُوطِ بِالْقُسْطِ الْهِنْدِيِّ الْبَحْرِيِّ (ہندی اور سمندری قسط کوناک میں چڑھانا)

وَهُوَ الْكُسْتُ مِثْلُ الْكَافُورِ وَالْقَافُورِ مِثْلُ كُثِيبُطٍ وَقُضِيبُطٍ نَزَعَتْ وَقَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ قُضِيبُطَ (یعنی ان الفاظ میں قاف اور کاف دونوں طرح مستعمل ہے)

ابوبکر بن العربی کہتے ہیں قسط کی دو انواع ہیں: ہندی جو سیاہ ہوتی ہے، سمندری جو سفید ہوتی ہے، ہندی حرارت میں اشد ہے۔ (و هو الکست) یعنی قاف اور کاف اسی طرح طاء اور تاء دونوں کے ساتھ ہے، یہ اسلئے کہ دونوں حروف کا مخرج قریب قریب ہے اس پر قاف کے ساتھ تاء اور کاف کے ساتھ طاء پڑھنا بھی جائز ہوگا ام عطیہ کی طہر من الحیض والی روایت میں گزرا: (نبذة من الکست) ایک روایت میں: (من قسط) ہے، اس بارے باب (القسط للحداد) میں مصنف کی کلام گزری ہے۔ (مثل الکافور الخ) یہ بھی (القسط للحدادة) میں گزرا۔ (و مثل کثیبت الخ) نفسی نے (أی نزعت) بھی مزاد کیا، مراد یہ کہ عبداللہ بن مسعود نے (وَ إِذَا السَّمَاءُ قُضِيبُطٌ) پڑھا ہے یہ قراءت مشہور نہ ہوئی بخاری سے قبل فراء نے بھی معانی القرآن میں یہ بات کہی ہے، عرب کا نور کو قافور اور قسط کو کسط کہہ لیتے تھے، مخرج کے لحاظ سے متقارب دو حروف ایک دوسرے کی جگہ استعمال کر لینا معمول تھا، ایک جینسخہ میں (الکسط) بھی دیکھا ہے۔

5692 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مَحْصَنٍ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْهُنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ يُسْتَعَطُّ بِهِ مِنَ الْعُدْرَةِ وَيُلْدُّ بِهِ مِنَ ذَاتِ الْجَنْبِ .
أطرافه 5713، 5715، - 5718

ترجمہ: ام قیس بنت محسن کہتی ہیں میں نے نبی پاک کو فرماتے ہوئے سنا تم عود ہندی کا استعمال کیا کرو کیونکہ یہ سات بیماریوں کی دوا ہے، مرض عذره (حلق کی درم یعنی خناق) کے لیے ناک میں ڈالی جائے اور پہلی کے درد کے لئے منہ میں رکھی جائے۔
5693 وَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بَابِي لِي لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّ عَلَيْهِ . طرفه - 223

ترجمہ: اور کہتی ہیں میں اپنے ایک بیٹے کے ساتھ جس نے ابھی طعام کھانا شروع نہ کیا تھا نبی پاک کے ہاں گئی تو اس نے آپ پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی طلب کیا اور اس پر چھڑکا۔

(عن أم قيس) مسلم کی روایت میں ان سے سماع کی تصریح ہے یہ آگے آرہی ہے۔ (عليكم بهذا الخ) یہاں مختصراً

ہی واقع ہے چند ابواب کے بعد اسی روایت کے شروع میں ایک قصہ ذکر ہوگا کہتی ہیں نبی اکرم کی خدمت میں اپنے بیٹے کے ساتھ آئی: (وقد أعلقت عليه من العذرة) (یعنی حلق کا کواگر کرنے کی وجہ سے ہاتھ ڈال کر دیا تھا) تو فرمایا: (عليكن بهذا الخ) احمد اور اصحاب سنن نے حضرت جابر سے مرفوعاً روایت نقل کی جس میں ہے: (أیما امرأة أصاب ولدها عذرة أو وجع في رأسه فلتأخذ قسطاً هندياً فتحمكه بماء ثم تسعطه إياه) (یعنی جس کسی عورت کے بچے کے حلق کا کواگرا ہوا اسکے سر میں تکلیف ہو وہ قسط ہندی لے کر اسے پانی کے ساتھ رگڑے پھر اس کے ناک میں چڑھائے) آگے ایک حدیث انس میں ذکر ہوگا: (إن أمثل ما تدوا به: الحمامة والقسط البحري) یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ بات مریض کے حال کو مد نظر رکھتے ہوئے کہی تو جہاں قسط ہندی کی ہدایت کی وہاں معالجہ کے ضمن میں ایک شدید الحارث دوا کی ضرورت تھی اور جہاں بحری دوا کی ہدایت فرمائی وہاں کم حرارت والی دوا کی ضرورت تھی، ابن سینا کہتے ہیں قسط فی الثالث حار اور فی الثانیہ یابس ہے۔

(سبعة أشفية) شفاء کی جمع جیسے دوا/ ادویہ۔ (يسعط به من الخ) اس حدیث میں سات میں سے دو کے ذکر پر اقتصار کیا، یا تو یہ راوی کا اختصار ہے یا خود نبی اکرم نے دو کے ذکر پر اکتفاء کیا کیونکہ یہی دو امراض موجود تھیں، آگے اس ثانی احتمال کی تائید آتی ہے اطباء نے قسط کے فوائد کے ضمن میں لکھا ہے کہ پیشاب اور براز آدر، انتڑیوں کے کیڑے مارتا ہے، زہریلے اثرات، حمی المربع (چوتھا بخار) اور عام بخار کا دافع ہے، تسخین معدہ کرتا اور شہوت میں اضافہ کرتا ہے اور چہرے پر ملنے سے اسکی جھریاں دور کرتا ہے تو سات سے بھی زائد فوائد ذکر کئے ہیں، بعض شرح نے لکھا کہ سات امراض میں اس کا فائدہ تو بذریعہ وحی معلوم کرایا گیا باقی بالتجربہ ہے (جیسے بقیہ دواؤں کے فوائد اطباء نے بالتجربہ تحریر کئے ہیں) تو آپ نے صرف وحی کے ذریعہ آگاہ کئے گئے فوائد کے ذکر پر اکتفاء فرمایا کیونکہ ان کا تحقق تو یقینی امر تھا بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ سات اس کے ساتھ علاج کی صفت کے اصول ہوں کیونکہ یہ یا طلاء (ملنا) یا پینا یا تمکید (نکور کرنا) یا تنطیل (یعنی متاثرہ جگہ پر پنچوڑنا) یا تنخیر (بھاپ دینا) یا سحوط (ناک میں چڑھانا) یا لدود (منہ کے کنارے دوا کو اندر ڈالنا) ہے،

تو طلاء مراہم (مرہم کی جمع) میں داخل ہے اور زیتون کے ساتھ ملا اور مالش کی جاتی ہے تمکید بھی اسی طرح ہے، پینے میں پیس کر اور شہد یا پانی وغیرہ میں ڈالی جاتی ہے، تنطیل بھی اسی طرح ہے سحوط زیت میں پیسا جاتا ہے اور ناک میں اس کے قطرے پٹکائے جاتے ہیں اسی طرح دہن بھی، تیغیر واضح ہے اور ان سات میں سے ہر ایک کے تحت مختلف ادواء کیلئے فوائد ہیں اور ایسی ذات سے یہ انداز بیان مستغرب نہیں جو جامع الکمل عطا کی گئی، عذرہ حلق میں تکلیف کا پیدا ہونا جو اکثر بچوں میں ہو جاتی ہے بعض نے کہا یہ پھنسی ہے جو کان اور حلق کے درمیان یا پھر خرم میں جو ناک اور حلق کے مابین ہے نمودار ہوتی ہے، بعض نے اس کی وجہ تسبیہ یہ ذکر کی کہ اکثر طلوع عذرہ کے وقت نکلتی ہے، یہ شعری عبور کے تحت پانچ کواکب ہیں انہیں عذارئی بھی کہا جاتا ہے، یہ گرما کے وسط میں طلوع ہوتے ہیں (اور عموماً اسی موسم میں پھوڑے پھنسیاں نکلتی ہیں) قسط کے ساتھ ان کے علاج کی بات باعث اشکال سمجھی گئی ہے کہ وہ گرم ہے اور عذرہ بھی بچوں کو گرم موسم میں نکلتے ہیں ان کے امزجہ گرم ہیں پھر بلادِ حجاز جیسے گرم علاقوں میں؟ جواب دیا گیا کہ عذرہ کا مادہ خون ہے جس پر بلغم غالب ہوتی ہے اور قسط میں رطوبت کو خشک کرنے کی صلاحیت ہے کبھی اس دوا کا فائدہ خاصیت کے ساتھ ہوا ہے پھر یہ بھی کہ کبھی گرم

دوائیں اکثر بالعرض گرم امراض میں فائدہ مند ثابت ہو جاتی ہیں بلکہ بالذات بھی! ابن سینا نے لہاۃ (یعنی حلق کا کوہا کرنے) کے بذریعہ سعوۃ علاج میں قسط کو خفّ یمانی (پھٹکری سے مشابہ ایپک معدنی نمک جس کا رنگ سفید اور بعض کانیکلوں ہوتا ہے) وغیرہ کے ساتھ ملا کر استعمال کرنے کا کہا ہے علاوہ ازیں اگر (بالفرض) ہمیں کوئی توجیہ نہ بھی ملے تو امرِ معجزہ طبی قواعد سے خارج ہوتا ہے، ذاتِ الحجب کا ذکر باب (الدود) میں اس حدیث کی بقیہ شرح سمیت آئے گا۔

(دخلت علی النبی ﷺ باین لی) یہ مطولا کتاب الطہارۃ میں گزری ہے، یہ ام قیس کی ایک دیگر حدیث ہے یہاں اس کا ذکر اسطر ادا ہوا۔

علامہ انور (السعوۃ بالقسط) کے تحت لکھتے ہیں سعوۃ ناک میں قطرے ڈالنے کو کہتے ہیں اور لدود جو منہ کے اندر ایک جانب سے دوا ڈالی جائے، قسطِ ہندی کشمیر سے حاصل ہوتی ہے عودِ ہندی: اگر (یعنی جسے اگر ترقی کہا جاتا ہے) یہاں مراد نہیں اس سے مراد (آگے اردو میں لکھا): کت ہے، (یستعط بہ من العذرة) کے تحت لکھتے ہیں اسے فارسی میں سقوطِ لہاۃ اور ہندی میں (کاک گرنا) کہتے ہیں، یعنی حلق میں انگلی ڈال کر علاق و علاق دبانا، اسے دغ بھی کہتے ہیں، عذرة کا علاج ان کے ہاں بالغز تھا (یعنی دبانا) حتیٰ کہ خون خارج ہو جائے (ہمارے دیہات میں بھی یہی ہے اور بڑا موثر ہے) تو نبی اکرم نے انہیں ایک زیادہ آسان اور نفع علاج بتلایا پھر ذاتِ الحجب سے (یہاں) مراد غیر حقیقی ہے جو سینے میں ریا ح فاسدہ کے اختقان (یعنی مجتمع ہونے) سے لاحق ہوتی ہے نہ کہ حقیقی جو توڑم (یعنی سوجن) سے پیدا ہوتی ہے اس میں عودِ ہندی نقصان دہ ہے جبکہ اول میں فائدہ مند ہے اسے ہندی میں (پاؤ کولا) کہتے ہیں۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الطب) میں تخریج کیا۔

11 باب اُمّی سَاعَةٍ یَحْتَجِمُ (سنگی لگوانے کا موزوں وقت)

وَاحْتَجِمَ أَبُو مُوسَى لَيْلًا (حضرت ابو موسیٰ نے رات کو سنگی لگوائی)

ترجمہ میں ساعت سے مراد مطلق زمان ہے نہ کہ معروف ساعت۔ (و احتجم أبو موسی الخ) یہ کتاب الصیام میں موصولاً گزری اس میں ہے کہ دن کے وقت روزے سے ہونے کے باعث سنگی لگوانے سے احتراز کیا تاکہ کوئی خلل لاحق نہ ہو، مالک کی یہی رائے ہے تو روزے دار کیلئے دن کے وقت سنگی لگوانا مکروہ قرار دیا تاکہ اس کا روزہ کہیں تڑوانہ دے، یہ ہیں کہ حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، حدیث (أفطر الحاجم والمحجوم) بارے بحث وہیں گزری ہے، سنگی لگوانے کے مناسب اوقات بارے کئی احادیث وارد ہیں جو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے یہاں نقل نہیں کیں تو گویا اشارہ دیا کہ اس کا انحصار احتیاج پر ہے کسی خاص وقت کی قید نہیں کیونکہ رات کے وقت احتجام کا ذکر کیا پھر ابن عباس کی روایت ذکر کی جس میں نبی اکرم کے روزے کی حالت میں سنگی لگوانے کا ذکر ہے جو ظاہری بات ہے دن کے وقت ہوئی تھی، اطباء کے نزدیک سب سے زیادہ فائدہ دوسری یا تیسری ساعت میں سنگی لگوانے کا ہوتا ہے (یعنی دن چڑھے) جماع و غسل کے بعد اور جب آدمی کا پیٹ بھرا ہو یا خالی ہو، کی حالتوں میں سنگی نہیں لگوانی چاہئے، احتجام کیلئے تعیین ایام

کا ذکر ابن ماجہ کی نقل کردہ ایک اور حدیث کے اثناء ایک حدیث ابن عمر مرفوع میں ہے اس میں ہے: (فاحتجموا علی بركة الله يوم الخميس و احتجموا يوم الاثنين و الثلاثاء و اجتنبوا الحجامه يوم الأربعاء و الجمعة و السبت و الأحد) (یعنی اللہ کا نام لے کر جمعرات، سوموار اور منگل کو سگی لگوا یا کرو بدھ، جمعہ ہفتہ اور اتوار کے ایام میں اس سے بچو) اسے دو ضعیف طرق سے نقل کیا، انہوں نے ایک جید سند کے ساتھ اسے ابن عمر سے موقوفاً بھی تحریر کیا ہے! خلال نے احمد سے نقل کیا کہ انہوں نے ان مذکورہ ایام میں حجامت کو مکروہ سمجھا اگرچہ حدیث جو اس بارے ہے ثابت نہیں، ایک شخص کی بابت منقول ہے کہ حدیث کے ساتھ تہاؤن کرتے ہوئے بدھ کے دن سگی لگوائی تو اسے برص کا مرض لاحق ہو گیا، ابو داؤد نے حضرت ابو بکرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ منگل کے دن سگی لگوانا مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے نبی اکرم نے فرمایا منگل کا دن خون کا دن ہے اور اس میں ایک ساعت ایسی ہے کہ خون مسلسل بہتا چلا جاتا ہے، تاریخوں کی بابت بھی کئی احادیث وارد ہیں مثلاً ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا جس نے (قری ماہ کی) سترہ، انیس اور اکیس تاریخ کو سگی لگوائی تو اس میں ہر مرض سے شفاء ہے (اس کلام نبوی کے اسلوب سے کلونجی کے بارہ میں آپ کے فرمان کہ اس میں ہر مرض کی شفاء ہے کا مطلب و مفہوم بھی متعین کیا جاسکتا ہے کہ یہ اپنے عموم پر نہیں، مراد وہ امراض جن کی خاصیت وطبع اس کے ساتھ میل رکھتی ہے جیسا کہ ابن حجر نے ذکر کیا وگرنہ بے شمار امراض ہیں جن میں سگی لگوانے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی) یہ سعید بن عبد الرحمن جمحی عن سہیل بن ابی صالح کی روایت سے ہے اور سعید کو اکثر نے ثقہ قرار دیا ہے بعض نے حافظ کی جہت سے نرم کہا اس کا احمد اور ترمذی کے ہاں ثقات رجال کے ساتھ ابن عباس کی حدیث سے شاہد بھی ہے لیکن یہ معلول ہے ابن ماجہ کے ہاں حدیث انس بھی اس کا شاہد ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے یہ ترمذی کے ہاں ایک اور سند کے ساتھ حضرت انس سے مروی ہے لیکن آنجناب کے فعل کے بطور مذکور ہوا، ان احادیث کے غیر صحیح ہونے کے مد نظر ضعیل بن اسحاق لکھتے ہیں کہ احمد کسی بھی وقت جب خون ہانچ (یعنی جوش میں) ہوتا سگی لگوا لیتے تھے، اطباء اس امر پر متفق ہیں کہ سگی مہینہ کے دوسرے نصف میں پھر اس کے ارباع میں سے تیسرے ربع میں لگوانا دیگر ایام کی نسبت زیادہ مفید ہے، موفق بغدادی کہتے ہیں یہ اس لئے کہ مہینہ کے شروع میں اخلاط ہانچ اور آخر میں ساکن ہوتی ہیں تو اولیٰ یہ ہے کہ درمیان میں ان سے استفراغ ہو۔

5694 - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

اِخْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ صَائِمٌ

أطرافہ 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5695، 5699، 5700، 5701

ترجمہ: یعنی آپ نے روزہ کی حالت میں سگی لگوائی۔

علامہ انور باب (أى ساعة الخ) کے تحت کہتے ہیں شائد ان کا اشارہ ایک حدیث ابو داؤد کی طرف ہے جس میں احتجام کیلئے ایام کی تفصیل مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے لیکن ابن سینا نے اس کی ایک اچھی حکمت ذکر کی، لکھتے ہیں کہ پہلے نصف میں اخلاط علی الظاہ اور فی الباطن ردیہ ہوتی ہیں دوسرے نصف میں اسکے برعکس ہے تو دوسرے نصف میں سگی لگوانے سے فاسد مادہ نکل جاتا ہے کیونکہ فی الظاہر (یعنی نمایاں اور اوپر) ہوتا ہے۔

12 باب الْحَجَمِ فِي السَّفَرِ وَالْإِحْرَامِ (سفر اور حالتِ احرام میں سنگی لگوانا)

قَالَ ابْنُ بَجِينَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(قاله ابن بجینة الخ) آمدہ باب کی حدیث مراد ہے بابِ ہذا کی روایت ابن عباس سے متنبین ہوا کہ آپ اس وقت حالتِ احرام میں تھے تو یہ ترجمہ ان دونوں احادیث سے ماخوذ ہے اگرچہ ابن عباس کی روایت ہی اس کے لئے کافی تھی کیونکہ محرم تھے جب سفر میں تھے مقیم ہونے کی حالت میں آپ نے کبھی احرام نہیں باندھا، محرم کے سنگی لگوانے کی بحث کتاب الحج میں گزری ہے جہاں تک مسافر کیلئے اس کا تعلق ہے تو ضرورت کے تحت جب ہیجانِ خون و نحوذ لک ہو، لگوا لے کسی خاص حالت کے ساتھ یہ مختص نہیں۔

5695 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو عَنْ طَاوُسٍ وَعَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

اُخْتَجِمَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ

أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5699، 5700، 5701

ترجمہ: یعنی آپ نے حالتِ احرام میں سنگی لگوائی۔

سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔

13 باب الْحِجَامَةِ مِنَ الدَّاءِ (بعض امراض میں سنگی بطورِ علاج)

موفق بغدادی لکھتے ہیں حجامتِ فصد سے بڑھ کر سطحِ بدن کو صاف کرتی ہے، فصد اعماقِ بدن کیلئے ہے (یعنی جسم کی گہرائیاں) بچوں کیلئے اور گرم علاقوں میں حجامتِ فصد سے اولیٰ اور ممکنہ تکالیف سے بچنے کا زیادہ محفوظ وسیلہ ہے، کثیر ادویہ سے مستغنی کر سکتی ہے اسی لئے احادیث میں فصد کا ذکر موجود نہیں پھر اکثر عربوں کے ہاں حجامت ہی معروف تھی، صاحب الہدی لکھتے ہیں امر حجامت و فصد کی بابت تحقیق یہ ہے کہ زمان، مکان اور امتزاج کے اختلاف کے لحاظ سے دونوں باہم مختلف ہیں گرم ازمان، ابدان اور اماکن کیلئے حجامت زیادہ موزوں ہے کیونکہ ان میں خون غایتِ لُفْج میں (یعنی نازل) ہوتا ہے، فصد اس کے برعکس ہے اسی لئے بچوں کیلئے اور ان حضرات کیلئے جو فصد کی طاقت نہیں رکھتے، سنگی لگوانا نفع ہے۔

5696 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا حُمَيْدُ الطَّوِيلُ عَنْ أَنَسٍ أَنَّهُ

سُئِلَ عَنْ أَجْرِ الْحِجَامِ فَقَالَ اخْتَجِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ وَأَعْطَاهُ صَاعَيْنِ مِنْ طَعَامٍ وَكَلَّمَ مَوْلَاهُ فَخَفَّفُوا عَنْهُ وَقَالَ إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ وَقَالَ لَا تُعَذِّبُوا صَبْيَانَكُمْ بِالْعُغْزِ مِنَ الْعُذْرَةِ وَعَلَيْكُمْ بِالْقُسْطِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۰۳) أطرافه 2102، 2210، 2277، 2280، 2281

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (عن أجر الحجام) احمد کی۔ نجی قطان سے روایت میں (کسب الحجام) ہے۔

أبو طيبة) الاجارہ میں ان کا نام اور موالیٰ کی تعین گزری یہ بھی ذکر ہوا تھا کہ آپ نے بطور اجرت کھجوریں دی تھیں وہیں اسے بطور پیشہ اختیار کرنے کی بحث گزری ہے۔ (وقال إن أمثل الخ) یہ اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے نسائی نے اسے مفرداً زیاد بن سعد وغیرہ عن حمید عن انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (خبر ما تداوینتم به الحجامۃ) معتمر عن حمید سے (أفضل) نقل کیا، اہل معرفت کہتے ہیں یہ خطاب اہل جاز اور جوانہی جیسے گرم علاقوں والے ہیں، کیلئے ہے کیونکہ ان کے خون رقیق اور سطح بدن کی طرف مائل ہوتے ہیں کیونکہ بیرونی حرارت انہیں سطح کی طرف جذب کئے رکھتی ہے، اس سے ماخوذ ہوا کہ بوڑھے بھی مخاطب نہیں کیونکہ ان کے جسموں کی حرارت کم ہوتی ہے طبری نے بسند صحیح ابن سیرین سے نقل کیا کہ جب آدمی چالیس سال کا ہو جائے سگی نہ لگوائے طبری کے بقول اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عمر سے اس کی قوتیں مضحل ہونا شروع ہو جاتی ہیں تو اخراج خون کے ساتھ اسے مزید کمزور کرنا مناسب نہیں بقول ابن حجر یہ اس امر پر محمول ہے کہ بغیر ضرورت کے لگوائے یا وہ جو اس کا عادی نہیں، ابن سینا نے اپنے ارچوزہ میں مشورہ دیا ہے کہ بڑھتی عمر کے ساتھ حجامت و فصد کو آخر کار کلیۃً ترک کر دینا چاہئے۔

(وقال لا تعذبوا الخ) یہ اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے اسے نسائی نے یزید بن زریع عن حمید سے (خبر ما تداوینتم به الحجامۃ) کے ساتھ ہی تخریج کیا، علاء فی العذرہ اور غزنی بابت مزید کلام باب اللہ ود کے تحت آ رہی ہے۔

5697 - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ تَلَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ وَهْبٍ أَنَّ بَكْرَةَ حَدَّثَهُ أَنَّ عَاصِمَ بْنَ عَمْرِو بْنِ قَتَادَةَ حَدَّثَهُ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَادَ الْمُقَنِّعَ ثُمَّ قَالَ لَا أَبْرُحُ حَتَّى تَخْتَجِمَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ فِيهِ شِفَاءً (اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 5683، 5702، 5704

یہ سعید بن عیسیٰ بن تلید مصری ہیں ابو یونس نے انہیں ثقہ قرار دیتے ہوئے کہا فقیہ اور حدیث میں ثبت ہیں بعض قضاۃ کے کاتب رہے۔ (أخبرني عمرو وغيره) عمرو سے مراد ابن حارث ہیں، غیرہ کی بابت جان نہ سکا میرا ظن غالب ہے کہ ابن لہیع مراد ہیں اس حدیث کو احمد، مسلم، نسائی، ابوعوانہ، طحاوی، اسماعیلی اور ابن حبان نے کئی طرق کے ساتھ ابن وہب عن عمرو بن حارث سے تخریج کیا مگر ان میں سے کسی نے سند میں (وغیرہ) ذکر نہیں کیا۔ (بکیر احداثہ) پہلے دو کا ذکر کیا پھر ضمیر مفرد استعمال کی، بکیر سے مراد ابن عبد اللہ بن اشج ہیں مدنی ہیں مصر رہائش اختیار کر لی تھی ان تک تمام راوی مصری ہیں۔ (عاد المقنع) ابن سنان، تابعی ہیں صرف اسی حدیث میں ان کا نام دیکھا ہے۔ (فیہ شفاء) بکیر نے مختصر نقل کیا، باب (الدواء بالعسل) میں عبد الرحمن بن غنیل عن عاصم بن عمر سے مطولا گزر چکی ہے آگے بھی آ رہی ہے۔

14 - باب الْحِجَامَةِ عَلَى الرَّأْسِ (سر میں سگی لگوانا)

سر میں سگی لگوانے کی فضیلت کے بارہ میں ایک ضعیف حدیث وارد ہے جسے ابن عدی نے عمر بن رباح عن عبد اللہ بن طاوس عن ابیہ عن ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا اس میں ہے کہ سر کی سگی سات اشیاء میں نافع ہے: جنون، جذام، برص، نعاس، صداع اور

داڑھ اور آنکھ کی درد سے، عمر متروک ہیں فلاس وغیرہ نے معتم بالکذب کہا لیکن اطباء کا قول ہے کہ سر کے وسط میں حجامت نہایت مفید ہے! ثابت ہے کہ آنجناب نے ایسا کیا، یہ بھی وارد ہے کہ آپ نے دونوں رخساروں اور کندھے میں بھی سنگی لگوائی اسے ترمذی نے تخریج کیا اور ابو داؤد وابن ماجہ نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ماہرین طب کہتے ہیں باسلیق (کہنی کے قریب ایک رگ کا نام ہے) کا فصد جگر، تلی اور پھیپھڑے جبکہ شوصہ (معجم میں اسکے تین معانی لکھے ہیں: رگ کی حرکت، پسلیوں کے پردہ کا درم اور پیٹ کا ریاچی درد) کا فصد سارے بدن میں عارض امتلاء (یعنی فاسد مادے ہونا) میں مفید ہے اگر وہ دموی ہے بالخصوص اگر وہ فاسد ہے تو، اور قیفال (ہاتھ کی ایک رگ) کا فصد سر اور گردن کی علتوں میں مفید ہے اگر خون کثیر و فاسد ہو جائے، ووجین (یعنی گردن کی دو رگیں) کا فصد تلی، ربو (پھیپھڑے کی ایک بیماری جس کی وجہ سے سانس لینا دشوار ہو جاتا ہے) اور پہلوؤں کی تکلیف میں مفید ہے جبکہ کندھے کا فصد کندھے اور حلق کی تکلیف میں مفید ہے اور باسلیق کے فصد سے نیابت کرتا ہے، اخدعین پرنگی لگوانا سر اور چہرے کے اعضاء مثلاً کان، آنکھیں، وانت، ناک اور حلق کی امراض میں مفید ہے تھوڑی کے نیچے سنگی لگانا دانت، چہرے اور حلقوم کی تکالیف میں مفید اور سر کو صاف کرتی ہے، ظہر قدم پر سنگی فصد صافن سے نیابت کرتی ہے جو ٹخنہ کے پاس ایک رگ ہے اسی طرح یہ رانوں اور پنڈلیوں کے قروح (یعنی زخم اور پھوڑے پھنسیاں) نیز انقطاع طمث (یعنی قبض) اور انہین (یعنی خصیتین) میں لگی خارش میں مفید ہے، اسفل صدر میں سنگی لگوانا ران کے پھوڑوں پھنسیوں، اس کی خارش، جوڑوں کی درد، نفرس (یعنی پاؤں کے جوڑ کا درد) بواسیر، داء الفیل (اس میں پنڈلیاں اور پاؤں سوج جاتے ہیں) اور کرکی خارش کیلئے مفید ہے اس سب کا محل تب اگر پہچان خون کے وقت اور ضرورت کے تحت ہو، مقعد پر سنگی لگوانا انتڑیوں کیلئے اور فسادِ حیض میں مفید ہے۔

5698 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ عَلْقَمَةَ أَنَّ سَمْعَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ بُحَيْنَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اخْتَجَمَ بِلَحْيِي جَمَلٍ مِنْ طَرِيقِ مَكَّةَ وَهُوَ مُحَرَّمٌ فِي وَسْطِ رَأْسِهِ

طرفہ - 1836

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ نبی پاک نے حالتِ احرام میں مکہ کے راستہ میں سر کے وسط میں سنگی لگوائی۔

5699 - وَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ حَدَّثَنَا عِكْرِمَةُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اخْتَجَمَ فِي رَأْسِهِ (یعنی سر مبارک میں سنگی لگوائی)

أطرافہ 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695، 5700، 5701

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں، سلیمان سے ابن بلال اور علقمہ سے مراد ابن ابی علقمہ ہیں، تمام راوی مدنی ہیں۔ (بلحیی جمل) یہاں تشبیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے صیغہ افراد کے ساتھ بھی گزری، لام پر زبر ہے زیر بھی جائز ہے، جمل جیم اور میم کی زبر کے ساتھ ہے بقول ابن وضاح یہ ایک معروف جگہ ہے یہ سقیّا سے سات میل کی مسافت پر مجھ کے بعد واقع ہے بعض نے سمجھا کہ اس سے مراد سنگی لگوانے کا آلہ ہے یعنی اونٹ کی ہڈی کے ساتھ سنگی لگوائی مگر اول معتمد ہے آگے حدیث ابن عباس میں اس کے قصد کی تصریح

آئے گی۔ (وقال الأنصاری الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (احتجم احتجامة فی رأسه) اسے پیٹنی نے بھی ابو حاتم رازی حدیث الانصاری سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (احتجم و هو محرم من صداع کان به أو داء واحتجم فیما یقال له لحي جمل) (یعنی حالت احرام میں سردرد یا کسی اور داء کی وجہ سے، اور اس میں سگی لگوائی جسے لحي جمل کہا جاتا ہے) احمد نے بھی انصاری سے یہی نقل کیا اگلے باب کی حدیث ابن عباس میں: (بماء یقال له لحي جمل) ہے (گویا صراحت ہوئی کہ لحي جمل ایک مقام کا نام ہے)۔

15 باب الْحَجْمِ مِنَ الشَّقِيقَةِ وَالصَّدَاعِ (درِ شقیقہ اور پورے سر کے درد میں سگی لگوانا)

نفسی کے نسخہ میں یہ ترجمہ ساقط ہے، انہوں نے یہ احادیث سابقہ باب کے ساتھ نقل کیں یہی متجہ ہے، شقیقہ سر کے ایک جانب (یعنی آدھے سر) کی درد ہے سر کے اگلے حصہ میں ہوتی ہے اہل طب کے مطابق یہ امراض مزمنہ میں سے ہے اور اس کا سبب اخرۃ مرتفعۃ (یعنی بخارات جو دماغ کو چڑھ جائیں) یا گرم یا سرد اخلاط ہیں جو دماغ کی طرف مرتفع ہوتے ہیں جب انہیں کوئی منفذ (یعنی خروج کا کوئی راستہ) نہیں ملتا تو سرد درد کا باعث بنتے ہیں، اگر یہ سر کی ایک جانب مائل ہوں تو اسی جانب درد ہوتا ہے اگر قمرۃ الراس (یعنی سر کی چوٹی) میں متمکن ہو جائیں تو داء البیضۃ (یعنی سر میں بیماری) پیدا کرتے ہیں، شقیقہ (آدھے سر کا درد) کے بعد صداع (پورے سر کا درد) کا ذکر عام بعد الخافہ ہے، سرد درد کے بے شمار اسباب ہیں جن کا ذکر گزرا علاوہ ازیں معدہ یا اس کی رگوں میں سوجن یا ریح غلیظہ کے ہونے یا اس کے امتلاء کے سبب، کئی دفعہ کسی حرکت عذیہ مثلاً جماع، قی، استفراغ، مسلسل بیداری یا کثرت کلام کی وجہ سے بھی سر میں درد شروع ہو جاتا ہے پھر نفسانی اعراض مثلاً غم، حزن، بھوک اور بخار، وجہ سے بھی اور سر کو لگی کسی زخم یا چوٹ بھی اس کا باعث ہوتی ہے اسی طرح صفاتی دماغ (دماغ کا آخری حصہ) میں ورم بھی، اسی طرح کسی بھاری چیز کو اٹھانا، سر کو گرم ٹوپی یا کپڑے کے ساتھ ڈھانپنا کہ حد اعتدال سے جو متجاوز ہو یا ٹھنڈی ہوا یا پانی لگ جانے کی وجہ سے، سر کا بار ہو جانا بھی اس کے بواعث میں سے ہے! جہاں تک بالخصوص شقیقہ کا تعلق ہے تو وہ صرف سر کی شریانوں میں ہوتا ہے اور سر کے نپۃ کمزور حصہ کے ساتھ مختص ہے، اس کا علاج یہ ہے کہ سر پر پٹی باندھ لی جائے، احمد نے حضرت بریدہ سے روایت نقل کی کہ بسا اوقات نبی اکرم کو درد و شقیقہ ہو جاتا تو آپ ایک ایک دو دن گھر ہی میں رہتے اور باہر نہ نکلتے، الوفاۃ النبویہ میں ابن عباس کی حدیث میں گزرا کہ نبی اکرم نے سر پر پٹی باندھے ہمیں خطبہ دیا۔

5700 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَحْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ فِي رَاسِهِ وَهُوَ مُحْرَمٌ مِنْ وَجَعٍ كَانَ بِهِ بِمَاءٍ يُقَالُ لَهُ لَحْيُ جَمَلٍ (سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695،

5701، 5699

5701 وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سَوَّاءٍ اَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اَحْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرَمٌ فِي رَاسِهِ مِنْ شَقِيقَةٍ كَانَتْ بِهِ

(یعنی در وثیقہ کی وجہ سے سربارک میں سگی لگوائی تھی)

أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695، 5699، 5700

ہشام سے مراد ابن حسان ہیں۔ (من وجع) یہ در وثیقہ تھی اگلے طریق میں تصریح ہے۔ (و قال محمد بن سواء) یہ سدوسی ہیں ان کے دادا کا نام غیر تھا بصری اور ابو الخطاب کے ساتھ مکئی تھے بخاری میں ان کے حوالے سے اس معلق سمیت تین احادیث ہیں ایک موصول المناقب میں گزری اور ایک آگے الادب میں آئے گی اسے اسماعیلی نے: (حدثنا أبو يعلى حدثنا محمد بن عبد الله أزدی حدثنا محمد بن سواء) سے موصول کیا ہے یہ سب طرق ابن عباس سے یہ ذکر کرنے میں متفق ہیں کہ حالت احرام میں سربارک میں یہ سگی لگوائی تھی، ابن نجیم کی روایت بھی اس کے موافق ہے حضرت انس کی روایت اس کے مخالف ہے چنانچہ ابو داؤد، ترمذی نے شاکل میں اور نسائی نے اسی طرح ابن خزیمہ اور ابن حبان نے معمر بن قناده عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے جب کہ آپ محرم تھے ظہر قدم میں تکلیف کے باعث سگی لگوائی، اس کے رجال رجال صحیح ہیں مگر ابو داؤد نے احمد سے نقل کیا کہ سعید بن ابوعروبہ نے اسے حضرت انس سے مرسل روایت کیا ہے، سعید معمر سے احفظ میں یہ قاضی علی نہیں دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق واضح ہے کہ یہ ایک دیگر واقعہ ہے، طبری نے یہ اشارہ کیا، اس سے ثابت ہوا کہ سگی لگوانا احرام کے لئے قاضی نہیں کتاب الحج میں یہ بحث گزری اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر محرم نے سر میں سگی لگوائی اور اس وجہ سے کچھ بال قطع کئے تب فدیہ دینا واجب ہوگا البتہ بغیر عذر اور بال مند واکر سگی لگوانا حرام ہے۔

5702 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْغَسْبِيلِ قَالَ حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ عَنْ

جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَّتِكُمْ خَيْرٌ فَفِي

شَرِّهِ عَسَلٍ أَوْ شَرْطَةٍ مَخْجَمٍ أَوْ لَذْعَةٍ مِنْ نَارٍ وَمَا أَحْبَبْتُ أَنْ أُكْتَوَى

(اسی کا سابقہ نمبر) . أطرافه 5683، 5697، 5704

شیخ بخاری وراق از دی کوفی ہیں ابو اسحاق یا ابو ابراہیم کنیت تھی بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں صدوق ہیں جوزجانی نے تشیع کے سبب کلام کی ہے بقول ابن عدی اس کے باوجود صدوق ہیں ان کے ہم عصر ایک اور راوی اسماعیل بن ابان تھے جو غنوی کہلاتے تھے ابن معین کہتے ہیں غنوی کذاب جب کہ وراق ثقہ ہیں ابن مدینی کہتے ہیں وراق میں کوئی حرج نہیں جب کہ غنوی سے میں نے حدیث لکھی پھر چھوڑ دیا انہیں سخت ضعیف قرار دیا، احمد اور عثمان بن ابی شیبہ اور ایک جماعت نے دونوں کے مابین تفرقہ کیا بعض دیگر نے غفلت سے انہیں ایک قرار دے دیا غنوی کی وفات وراق کے چھ برس قبل ہوئی۔

16 باب الْحَلْقِ مِنَ الْأَذَى (کسی تکلیف کی وجہ سے سرمند وانا)

5703 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى

عَنْ كَعْبٍ هُوَ ابْنُ عُجْرَةَ قَالَ أَتَى عَلِيَّ النَّبِيُّ ﷺ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَّةِ وَأَنَا أَوْقَدُ تَحْتَ بُرْمَةٍ

وَالْقَمْلُ يَتَنَازَرُ عَنْ رَأْسَيْ فَقَالَ أَيُّؤْذِيكَ هَؤُاءُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَاحْلِقْ وَصُمُّ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ
أَطْعِمُ سِتَّةَ أَوْ ائْسُكُ نَسِيكَةً قَالَ أَيُّؤُوبُ لَا أَذْرِي بِأَيَّتِهِنَّ بَدَأَ
(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۷۱۳) اطرافہ 1814، 1815، 1816، 1817، 1818، 4159، 4190، 4191،

4517، 5665، 6708

حماد بن زید ایوب سختیانی سے راوی ہیں، کتاب الحج میں مفصل شرح گزری، گویا وسط سر میں نگلی لگوانے کے ذکر پر مشتمل حدیث کے بعد اسے وارد کر کے اشارہ دیا کہ ضرورت کے تحت نگلی لگوانے کے لئے کچھ بال منڈوا لینے کا جواز کسی ضرورت کے تحت محرم کے لئے پورے سر کو منڈوا لینے کے جواز سے مستحب ہے۔

17 باب مَنِ اُكْتَوِيَ أَوْ كَوِيَ غَيْرُهُ وَفَضِّلَ مَنْ لَمْ يَكُنْ

(داغ لگوانا اور لگانا اور اس سے بچنے والے کی فضیلت)

گویا یہ باور کرنا مراد ہے کہ ضرورت ہو تو کسی جائز ہے ورنہ اس کا ترک ہی اولیٰ ہے اور اگر اس کا جواز ہے تو یہ اس امر سے اعم ہے کہ خود کرے یا کسی کو یا کسی سے کرائے، عموم جواز باب کی پہلی حدیث میں اس کی طرف نسبت شفاء سے ہے اور اس کے ترک کا فضل آپ کے اس قول: (وَمَا أَحَبُّ أَنْ اُكْتَوِيَ) سے ماخوذ ہے، مسلم نے ابو زبیر عن جابر سے نقل کیا کہ حضرت سعد کی اکھ (بازو کی ایک رگ) میں تیر لگا (فحسمه رسول الله) (حسم کا معنی ہے رگ کاٹ کر خون روکنے کیلئے داغ دینا) ابوسفیان عن جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت ابی بن کعب کی طرف ایک طیب بھیجا جس نے ان کی ایک شریان کاٹ کر کئی کیا لمٹادی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت انس سے روایت کیا کہتے ہیں مجھے عہد نبوی میں ابو طلحہ نے کئی کیا، اس کی اصل بخاری میں ہے اس میں ہے کہ ذات الجب کی وجہ سے یہ کیا تھا یہ آگے آرہی ہے ترمذی نے حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے حضرت اسعد بن زرارہ کو کئی کیا۔ (من الشوكه) مسلم کی عمران بن حصین سے روایت میں ہے کہتے ہیں مجھے سلام کہا جاتا تھا (یعنی سلام کہنے کی نبی صدا سنتا تھا) پھر میں نے ایک دفعہ کئی کرایا تو یہ سلسلہ منقطع ہو گیا پھر ترک کئی کیا تو دوبارہ یہ شروع ہو گیا، انہی کی ایک سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ جو سلسلہ منقطع ہوا تھا اب پھر سے شروع ہو گیا یعنی فرشتوں کا سلام کہنا احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے کئی سے منع فرمایا تھا ہم نے اسے کیا: (فَمَا أَفْلَحْنَا وَلَا أُنْجَحْنَا) ایک طریق میں ہے: (فَلَمْ يَفْلَحْنَا وَلَمْ يَنْجَحْنَا) اس کی سند قوی ہے اس میں مذکور نبی کراہت یا خلاف اولیٰ پر محمول ہے، یہی مجموع احادیث کا مقتضا ہے، بعض نے کہا یہ صرف حضرت عمران کے ساتھ خاص تھی کیونکہ انہیں بوا سیر تھی تو جگہ خطر ہونے کے باعث انہیں کئی سے منع فرمایا تھا جب مرض نے شدت اختیار کی تو انہوں نے اسے استعمال کیا مگر یہ کارگر ثابت نہ ہوئی، ابن قتیبہ کہتے ہیں کئی کی دو قسمیں ہیں ایک تندرست کا کئی کرنا تاکہ بیمار نہ پڑے، اس کے بارہ میں فرمایا: (لَمْ يَتَوَكَّلْ مَنْ اُكْتَوِيَ) کہ کئی کرنے والا متوکل نہیں کیونکہ وہ تقدیر لوٹانے کو کوشاں ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے دوم خراب ہو چکے زخم یا عضو کی کئی جب وہ منقطع ہو چکا ہے (تاکہ زخم آگے نہ پھیلے) تو اس میں شروع ہے تو اگر کئی کسی متوقع مرض کے

سید باب کے ارادہ سے ہے تو خلافِ اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایک غیر متحقق امر کے لئے تعذیبِ بالنار کی تعبیل ہے! حاصلِ تطبیق یہ ہے کہ فعلِ جواز پر دال ہے اور عدمِ فعل منع پر دال نہیں بلکہ یہ اس امر کی دلالت ہے کہ اس کا ترک اس کے فعل سے ارجح ہے، یہی معاملہ اس کے تارک کی ثناء کا ہے جہاں تک اس سے نہی کا تعلق ہے تو یہ علی سبیل الاختیار اور تنزیہی ہے یا اس بناء پہ کہ اگر شفاء کا یہی متعین طریق نہ ہو، اس بارے کچھ بحثِ باب (الشفاء فی ثلاث) کے تحت گزری ہے، مجھے کسی صحیح اثر میں نہیں ملا کہ نبی اکرم نے کسی کرائی ہو مگر قرطبی نے طبری کی کتابِ ادب النفوس سے اسکا اثبات نقل کیا، حلیمی نے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (رَوَى أَنَّهُ اِكْتَوَى لِلْجَرَحِ الَّذِي أَصَابَهُ بِأُحْدٍ) یعنی مروی ہے کہ احد میں لگے زخم کی وجہ سے آجناب نے کسی کیا، بقول ابن حجر صحیح میں ثابت یہ ہے کہ حضرت فاطمہ نے چٹائی جلا کر اس کی راکھ کے ساتھ (رخسار مبارک کے) اس زخم کو بھرا تھا تو یہ معبود کی نہیں، ابن تین نے جزم کے ساتھ اثبات کیا ہے جبکہ ابن قیم نے الہدیٰ میں اس کے برعکس کیا (یعنی جزم بالہی کیا)۔

5704 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ الْغَسِيلِ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَّتِكُمْ شِفَاءٌ فَقِي شَرْطَةً بِحَجْمٍ أَوْ لَذْعَةً بِنَارٍ وَمَا أَحَبُّ أَنْ أَكْتَوَى

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 5683، 5697، 5702 -

(سمعت جابرا) اسماعیلی کی محمد بن خالد بن ابی الولید سے روایت میں ہے کہ حضرت جابر ہمارے گھر آئے تو یہ حدیث بیان کی۔ (أو لذعة الخ) اس طریق میں انہی دو پر اختصار ہے شہد کا ذکر حذف کیا اس کا ذکر ابو نعیم کی ابو مسعود بن ابی الولید کے طریق سے روایت میں موجود ہے اسی طرح اسماعیلی کے ہاں بھی ہے مگر سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ابو نعیم کی ابن غیل کی روایت کا حوالہ دیدیا، ابو نعیم سے یہ روایت تانا باب (الدواء بالعسل) میں گزری ہے اس طریق میں آپ کے قول: (توافق الدواء) کا بھی اختصار کیا وہاں اس کا بیان گزرا ہے۔

5705 - حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ فَضِيلٍ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ عَنْ عَابِرٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ لَا رُقِيَةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حِمَةٍ فَذَكَرْتُهُ لِسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ حَتَّى رُفِعَ لِي سَوَادٌ عَظِيمٌ قُلْتُ مَا هَذَا أُمْتِي هَذِهِ قِيلَ هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ قِيلَ انْظُرْ إِلَى الْأَفْقِ فَإِذَا سَوَادٌ يَمَلَأُ الْأَفْقَ ثُمَّ قِيلَ لِي انْظُرْ هَاهُنَا وَهَاهُنَا فِي آفَاقِ السَّمَاءِ فَإِذَا سَوَادٌ قَدْ مَلَأَ الْأَفْقَ قِيلَ هَذِهِ أُمَّتُكَ وَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ هَؤُلَاءِ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ ثُمَّ دَخَلَ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَهُمْ فَأَفَاضَ الْقَوْمُ وَقَالُوا نَحْنُ الَّذِينَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاتَّبَعْنَا رَسُولَهُ فَتَحَنَّنْهُمْ أَوْ أَوْلَادُنَا الَّذِينَ وَلِدُوا فِي الْإِسْلَامِ فَإِنَّا وَلِدْنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ

فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ فَخَرَجَ فَقَالَ هُمْ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَتَطَيَّرُونَ وَلَا يَكْتَتُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَقَالَ عُكَّاشَةُ بْنُ مَخْصَنِ أَمِنْهُمْ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ . فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا قَالَ سَبَقَكَ عُكَّاشَةُ

أطرافه 3410، 5752، 6472، - 6541

ترجمہ: حضرت عمران بن حصین نے کہا نہیں ہے دم مگر نظر سے یا زہر لے جانور کے کاٹے سے راوی کہتے ہیں میں نے اسکا ذکر سعید بن جبیر سے کیا تو کہنے لگے ہمیں ابن عباس نے بیان کیا کہ نبی پاک نے فرمایا مجھ پہ امتیں پیش کی گئیں تو ایک ایک اور دو دو نبی گزرے اور ان کے ہمراہ (ان کے ماننے والوں کا) گروہ، کئی نبی ایسے بھی گزرے جن کے ساتھ کوئی بھی نہ تھا پھر میرے سامنے ایک بڑی جماعت نمودار ہوئی میں نے یہ کون ہیں؟ کیا یہ میری امت ہے؟ کہا گیا یہ حضرت موسیٰ اور انکی قوم ہے، پھر مجھ سے کہا گیا ذرا افق کی جانب دیکھئے تو اتنے لوگ تھے جو یہاں وہاں آسمان کے آفاق کو بھر رہے تھے کہا گیا یہ آپ کی امت ہے اور ان میں سے ستر ہزار بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے، یہ کہہ کر آپ اندر تشریف لے گئے اور انکی بابت تفصیل ذکر نہ کی تو لوگوں نے تبصرے کئے کچھ نے کہا یہ ہم ہیں جو اللہ پہ ایمان لائے اور اسکے رسول کی اتباع کی ہے یا پھر ہماری اولاد ہیں جو اسلام کی حالت میں پیدا ہوئے ہم تو جاہلیت میں پیدا ہوئے تھے تو نبی پاک کو یہ باتیں پہنچیں تو باہر آئے اور فرمایا یہ وہ لوگ ہیں جو دم نہیں کراتے، فال نہیں پکڑتے، آگ سے داغ نہیں لگواتے اور اپنے رب پر توکل رکھتے ہیں تو عکاشہ بن محسن نے کہا کیا میں بھی انہی میں سے ہوں یا رسول اللہ؟ فرمایا ہاں، تو ایک اور اٹھا اور کہا کیا میں بھی انہی میں سے ہوں؟ فرمایا عکاشہ تم سے سبقت لے گئے۔

حصین سے ابن عبد الرحمن واسطی اور عامر سے مراد شععی ہیں۔ (عن عمران بن حصین قال لا رقية الخ) محمد بن فضیل نے اسے حصین عن عامر سے موقوفاً نقل کیا اس پر ہشیم اور شعبہ کی حصین سے موافقت بھی ہے ہشیم کی روایت احمد اور مسلم جبکہ شعبہ کی ترمذی نے تعلیقاً تخریج کی ہے، ابنا ابوشیبہ نے بھی اسے موصول کیا مگر بجائے عمران بن حصین کے (عن بریدہ) کہا، مالک بن مغول نے ان سب کی مخالفت کرتے ہوئے حصین کے حوالے سے اسے مرفوعاً روایت کیا اسے احمد اور ابو داؤد نے نقل کیا اسی طرح ابن عیینہ نے بھی حصین سے، اسے ترمذی نے نقل کیا اسی طرح اسحاق بن سلیمان نے بھی، اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا اس میں شععی پر ایک اور اختلاف بھی ہے چنانچہ ابو داؤد نے اسے عباس بن ذریع سے نقل کرتے ہوئے (عن الشمعی عن أنس) کہا اور مرفوع بیان کیا، عباس اس کے ساتھ شاذ ہیں محفوظ حصین کی روایت ہی ہے ان پر وقف و رفع کے اختلاف کے باوجود اور پھر یہ اختلاف کہ آیا یہ عمران سے ہے یا بریدہ سے؟ تحقیق یہ ہے کہ دونوں سے ہے بعض ناقلین بخاری کے ہاں واقع ہے کہ شععی کی حدیث مرسل ہے اور مسند حدیث ابن عباس ہے تو اس کے ساتھ یہ اشارہ دیا کہ امام بخاری نے شعیب کی روایت استطراداً ذکر کی ہے مقصد اس کی تصحیح نہیں شاید یہی راز ہے جو جمہوری نے اسے الجمع بین المحسنین سے حذف کیا انہوں نے اصلاً ہی اسے ذکر نہیں کیا، پھر مجھے صفائی کے نسخہ میں یہ عبارت ملی کہ ابو عبد اللہ یعنی مصنف کہتے ہیں ہماری اس سے مراد دراصل حدیث ابن عباس ہے اور شععی کی عمران سے روایت مرسل ہے، اس سے میری ذکر کردہ بات کی تائید ہوئی۔

(أو حمة) حائے مضموم اور میم مخفف کے ساتھ، ثعلب وغیرہ کہتے ہیں یہ سم عقرب (یعنی بچھو کا زہر) ہے قزاز کے بقول

بلکہ (شوكة العقرب) (یعنی بچھو کا ڈنگ) ابن سیدہ نے بھی یہی کہا کہ وہ ابرہہ جس سے بچھو اور بھڑ ڈنگ مارتے ہیں خطابی لکھتے ہیں حمہ (کل ہامة ذات سم) (یعنی ہرزہ ریل) سانپ ہو یا بچھو، ابو داؤد نے حضرت سہل بن حنیف سے مروی نقل کیا: (لا رقية إلا من نفس أو حمة أو لدغة) تو دونوں کے مابین مغایرت کی (یعنی حمہ اور لدغۃ کے مابین) تو محتمل ہے کہ اس حدیث میں حمہ فقط بچھو کے ساتھ مختص ہو تو لدغۃ کا اس کے بعد ذکر عام بعد الخاص کی قبیل سے ہو، دم (کرنے کرانے) کے حکم کا بیان چند ابواب کے بعد باب (رقية الحية و العقرب) میں آئے گا اسی طرح نظر کے حکم کی بابت بھی ایک الگ باب ہے۔ (فذکرته لسعيد الخ) حصین بن عبد الرحمن اس کے قائل ہیں ہشیم نے ان سے اپنی روایت میں اس کی تمیین کی کہتے ہیں میں سعید بن جبیر کے پاس تھا تو کہا مجھے ابن عباس نے حدیث بیان کی، یہ کتاب الرقاق میں آئے گی اسے احمد نے ہشیم سے اور مسلم نے بھی ان سے ایک قصہ کی زیادت کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں میں سعید کے پاس تھا کہ پوچھنے لگے تم میں سے کسی نے وہ ستارہ دیکھا جو گزشتہ شب ٹوٹا؟ میں نے کہا میں نے، پھر میں نے بتلایا کہ میں نماز تہجد میں مشغول نہ تھا بلکہ (لدغت) پوچھا پھر کیا کیا؟ کہا میں نے دم کر لیا، کہنے لگے کس امر نے اس پر آمادہ کیا؟ میں نے کہا ایک حدیث نے جسے ہمیں شعی نے حضرت بریدہ سے بیان کیا کہ انہوں نے کہا: (لا رقية إلا من عين أو حمة) کہنے لگے اس نے اچھا کیا جو وہیں تک منتہی ہوا جو سنا، پھر کہا ہمیں ابن عباس نے بیان کیا تو یہ حدیث ذکر کی۔

(عرضت علی الأمام) کتاب الرقاق میں اسکی شرح آئے گی اس روایت میں مذکور: (حتی وقع فی سواد) کشمینی کے نسخہ میں (حتی رفع فی سواد) ہے اس حدیث کے اکثر طرق میں یہی محفوظ ہے۔ (لا یسترقون ولا یتطیرون) دم کا پھر اس کے بعد طیرہ کا ذکر آرہا ہے۔

علامہ انور (لا رقية إلا من عين الخ) کے تحت لکھتے ہیں فارسی میں اس کا ترجمہ افسوں اور ہندی میں منتر ہے مگر یہاں دم کہنا مناسب ہے کیونکہ منتر غیر شرعی کلمات پر مشتمل ہوتا ہے نظر لگنے اور ہما میں اس کی اجازت ان میں اس کی تاثیر کی وجہ سے دی، سوائے دم کے ان کا کوئی علاج نہیں، جہاں تک نظر کا تعلق ہے تو بہت سے لوگ اس کا انکار کرتے اور اسے غیر موثر قرار دیتے ہیں اور جو ہما ہے عربوں کے ہاں اس کا علاج موجود تھا لیکن سب کو میسر نہ تھا، ہما سے آدمی سخت تکلیف محسوس کرتا ہے اور تجربہ شاہد ہے کہ دم کرانا اس میں موثر ہے، (لا یسترقون) کی بابت کہتے ہیں یہاں اس کا ترجمہ منتر کرنا احسن ہے کیونکہ یہ سیاق نفی میں مذکور ہوا (دم کے ساتھ ترجمہ کرنا بھی نامناسب نہیں کیونکہ ایک روایت میں: لا یتداون بھی ہے کہ دوا بھی نہیں لیتے تو یہ متوکین حق التوکل کا وصف بیان ہو رہا ہے، یہ نہیں کہ ان امور سے نبی کر رہے ہیں)، (ولا یتطیرون) کی بابت لکھتے ہیں شرع نے اسے مکروہ سمجھا جبکہ فال (یعنی نیک فال لینا) پسند کیا ہے کیونکہ جو متفائل ہوا (یعنی مثلاً کوئی اچھا نام یا اچھی بات سن کر نیک فال لی، اس کا بالمقابل تشائم ہے) اور اپنے رب کے ساتھ حسن ظن رکھا تو امید کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ظن کے مطابق ہی اس کے ساتھ معاملہ کرے گا کہ وہ بندے کے اس کے ساتھ ظن کے مطابق ہے، (وعلی رھم یتوکلون) کی بابت کہتے ہیں توکل اس باب میں دعامہ ہے، قبل ازیں اسباب کے بارہ میں غزالی کی تقسیم کے حوالے سے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ نوع اسباب جس پر ضرورتاً مسبب مرتب ہو، عادت ہے جیسے بھوک لگنے پر کچھ کھا لینا تو اس پر عمل پیرا ہونا واجب ہے اور اس میں (اپنے زعم کے مطابق) توکل کرنا کہ ترک اکل کرے معصیت ہے اور وہ نوع جس پر کثیر

اوقات مسببات مترتب ہیں تو ان کا ترک بھی ضروری نہیں جیسے بیمار ہونے پر دو لینا، باقی رہی وہ نوع جس پر مسبب مترتب ہے اور وہ کبھی اس سے مختلف بھی ہو سکتا ہے تو اسی کا ترک توکل کہلاتا ہے پھر تطہیر (یعنی نحوست لینا) فی نفسہ بھی مکروہ ہے قطع نظر اسکے کہ یہ خلاف توکل ہے! مجھے احمد کا ایک قول ملا کہ ترک اسباب کا اصلاً ہی توکل سے کوئی تعلق نہیں ابن ماجہ کی ایک حدیث میں ہے اگر تم اللہ پر حق توکل رکھو تو صبح بھوکے پیٹ نکلو اور شام کو بھرے ہوئے پیٹ کے ساتھ آؤ پرندوں کی طرح، یہ اس نوع کے اعتبار پر بھی دال ہے مجھے ہمیشہ اس بارے تردد رہا کہ اس توکل سے کیا مراد ہے حتیٰ کہ احمد کا قول پڑھا کہ پرندے بھی اسباب کے مباشر ہوتے ہیں (یعنی انہیں اختیار کرتے ہیں) تبھی تو (گھونسوں سے صمد نکل کر) رزق کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اگرچہ ان کے طلب رزق کے اسباب ہمارے اسباب سے مختلف ہیں لیکن وہ اپنی شان کے مطابق اسباب کے مباشرت سے محصل نہیں ہوتے مثلاً اڑنا (اگر گھونسوں میں ہی بیٹھے رہیں تب اسباب کا عدم استعمال قرار دینا لازم ہو) تو اس سے اشکال ختم ہوا، اس کے باوجود میں کہتا ہوں مطلقاً ترک اسباب بھی ایک نوع کا توکل ہے لیکن یہ اخص الخواص کا توکل ہے۔

18 باب الإِثْمِدِ وَالْكُحْلِ مِنَ الرَّمَدِ (آنکھ دکھنے میں اشد کے یا عام سرمہ کا استعمال)

فِيهِ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ

ترمذی گرم ورم (سوجن) ہے جو آنکھ کے طبقہ منتم ہے یعنی سفیدی والے حصہ میں لاحق ہوتا ہے اس کا سبب احدلاً خلط یا ابنخرہ (یعنی کسی آلودگی یا گیس) کا وجود ہے جو معدہ سے دماغ کو چڑھتی ہے، اگر یہ خیا شیم (ناک کی اندرونی رگیں) کی طرف آجائے تو زکام کا باعث بنتی ہے آنکھ کی طرف آئے تو رمد کا، اسی طرح اگر لہاۃ (حلق) یا منخرین (نصفے) کی طرف اس کا میلان ہو تو خنان (ناک کی بیماری) کا سبب بنتی ہے، سینے میں جائے تو نزلہ اور اگر دل کی طرف جائے تو شوصہ (یعنی پسلیوں کا درم یا پیٹ کی ریاحی درد) کی محرک ہوگی اور اگر مخدر نہ ہو اور خرج کی طلب کرے اور نہ پائے تو جیسا کہ گزرا سردرد کا باعث بنتی ہے۔ (فیه عن أم عطية) ان کی اس مرفوع حدیث کی طرف اشارہ ہے: (لا یحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحد فوق ثلاث إلا علی زوج) تو وہ سرمہ بھی نہیں لگائے گی، یہ عدت کے ابواب میں گزری لیکن اس کے کسی طریق میں اشد کا ذکر نہیں پایا تو گویا یہاں اس لئے اس کا ذکر کیا کہ اکثر عرب اسی کو بطور سرمہ استعمال کرتے تھے، ابن عباس کی ایک مرفوع روایت میں اس کی تخصیص بھی ہے: (اکتحلوا بالإِثْمِدِ فَإِنَّهُ یَجْلُو البصر و یبنت الشعر) (یعنی اشد کا سرمہ استعمال کیا کرو کہ یہ نظر کو تیز کرتا اور بال اگاتا ہے) اسے ترمذی نے تخریج کیا اور حسن قرار دیا سیاق انہی کا ہے اسی طرح ابن ماجہ نے اور ابن حبان نے بھی صحیح قرار دیا ترمذی نے ایک اور سند کے ساتھ ابن عباس سے شائل میں، اور ذکر کیا کہ اس باب میں حضرت جابر سے بھی روایت ہے، اور ابن ماجہ اور ابن عدی نے تین طرق کے ساتھ بحوالہ ابن منذر ان سے نقل کیا کہ: (علیکم بالإِثْمِدِ فَإِنَّهُ یَجْلُو البصر و یبنت الشعر) ابن ابو عامر اور طبرانی کے ہاں حضرت علی سے بھی یہ الفاظ مروی ہیں: (علیکم بالإِثْمِدِ فَإِنَّهُ منبئة للشعر مذهبة للقدی مصفاة للبصر) (سابقہ مفہوم) اس کی سند حسن ہے، شامل ترمذی میں حضرت ابن عمر سے بھی یہی مروی ہے دارقطنی کی غرائب مالک میں حضرت انس سے یہ الفاظ مروی ہیں: (کان

یامرنا بالاثمد) احمد کے ہاں سعید بن ہوزہ سے بھی اثمد لگانے کا حکم مرفوع مروی ہے، ابو داؤد کے ہاں ان سے مروی ہے کہ سوتے وقت اثمد لگانے کا حکم دیا ان کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ تمہارا بہترین سرمہ اثمد ہے کہ وہ۔۔۔ الخ اسے بزار نے بھی نقل کیا اس کی سند میں مقال ہے ابو رافع سے مروی ہے کہ نبی اکرم اثمد استعمال فرماتے تھے اسے بیہقی نے مقال والی سند کے ساتھ تخریج کیا حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم کے پاس اثمد تھا جسے سوتے وقت ہر آنکھ میں تین تین مرتبہ ڈالتے اسے ابو الشیخ نے کتاب اخلاق النبی میں ضعیف سند کے ساتھ ذکر کیا، اثمد الف کسور کے ساتھ، پیش بھی منقول ہے سیاہ سرخی مائل پتھر ہے جو بلاد حجاز میں ہوتا ہے سب سے اجدودہ جو اصفہان سے درآمد کیا جاتا ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اثمد اس پتھر کا نام ہے یا اس سے بنے ہوئے سرمہ کا؟ سنن ابو داؤد کی حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت میں وتر (یعنی طاق عدد میں) سرمہ لگانے کا حکم مذکور ہے بعض مشار الیہ احادیث میں کیفیت استحصال بھی مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر آنکھ میں تین تین مرتبہ ڈالا جائے تو ہر آنکھ کے اعتبار سے یہ وتر ہی ہوا یا ہر ایک میں دو مرتبہ اور درمیان میں ایک بار (تو یہ پانچ دفعہ یعنی وتر ہوا) یاد آئیں میں تین اور بائیں میں دو مرتبہ تو یہ مجموعی لحاظ سے وتر ہوا، ارتج اول کیفیت ہے۔

5706 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ نَافِعٍ عَنْ زَيْنَبَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ امْرَأَةً تُوَفِّي زَوْجَهَا فَأَشْتَكَتْ عَيْنَهَا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ وَذَكَرُوا لَهُ الْكُحْلَ وَأَنَّهُ يُخَافُ عَلَى عَيْنِهَا فَقَالَ لَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ تَمْكُثُ فِي بَيْتِهَا فِي شَرِّ أَحْلَاسِهَا - أَوْ فِي أَحْلَاسِهَا فِي شَرِّ بَيْتِهَا فَإِذَا مَرَّ كَلْبٌ رَمَتْ بَعْرَةً فَلَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (جلد ۸ ص: ۶۶۹ میں ترجمہ گزر چکا ہے) طرفہ 5336 - 5338

یہی سے مراد قطان ہیں، اس کے مباحث ابواب الاحاد میں گزرے ہیں۔ (فلا أربعة الخ) نسخہ کشمیری میں (فہلا أربعة۔۔۔) ہے یہ واضح ہے حرف نفی کی صورت میں منفی مقدر ہے ای (فلا تکتحل)۔

19 باب الْجَذَام (کوڑھ)

یہ ایک بری بیماری ہے جو سارے بدن میں سوداوی علت کے انتشار سے پیدا ہوتی اور اس سے مزاج اعضاء خراب ہو جاتا ہے، بسا اوقات آخر کار ان کا (باہمی) اتصال فاسد ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ کھوکھلے ہو جاتے ہیں بقول ابن سیدہ یہ نام اس لئے پڑا کہ (تجذم الأصابع وتقطعها) (یعنی یہ انگلیاں کاٹ لیتا ہے)۔

5707 وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنَا سَلِيمُ بْنُ حَيَّانَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مِينَاء قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ وَفَرٍّ مِنَ الْمَجْدُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ

أطرافہ 5717، 5757، 5770، 5773، 5775 -

ترجمہ: ابو ہریرہ کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا ایک کی بیماری دوسرے کو لگنا، بدشگونی لینا، لو کو منحوس سمجھنا اور صفر کو منحوس سمجھنا سب

لغو خیالات ہیں لیکن جذام والے سے اس قدر علیحدہ رہنا چاہیے جیسے شیر سے (جدار تھیں)۔

عفان، ابن مسلم صفار ہیں جو اگرچہ شیوخ بخاری میں سے ہیں لیکن اکثر ان سے بالواسطہ تخریج کی ہے، یہ ان معلمات میں سے ہے جو کسی جگہ موصول نہیں، ابو نعیم نے جزم کیا ہے کہ انہوں نے اسے ان سے بلا روایت تخریج کیا ہے اور یہ ابن صلاح کے طریقہ کے مطابق موصول ہے ابو نعیم نے اسے طیالسی اور ابوقتیہ مسلم بن قتیبہ کلاہما عن سلیم بن حیان جو اس کے شیخ عفان ہیں، کے حوالے سے تخریج کیا، اسے عمرو بن مرزوق عن سلیم سے لیکن موقوفاً نقل کیا ہے اسماعیلی نے اس کا استخراج نہیں کیا ابن خزیمہ نے بھی اسے موصول کیا۔

(لا عدوی ولا طيرة الخ) اس روایت میں ان چاروں اشیاء کا جمع کیا آگے ایک باب (لا هامة) میں بھی ابو صالح عن ابی ہریرہ کے طریق سے اس کی مانند ذکر آئے گا، پانچ ابواب کے بعد ابو سلمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے بھی اس کا مثل ہے مگر (ولا طيرة) کے بغیر، کئی اور ابواب کے تحت بھی اسے نقل کیا ہے، اسے مسلم نے علاء عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے نقل کرتے ہوئے ابو سلمہ کی روایت کی طرح ذکر کیا اور مزید یہ بھی: (ولا ذئب) ابن عمر اور حضرت انس اور مسلم کے ہاں حضرت جابر سے بھی کچھ مختلف الفاظ کے ساتھ یہ روایت منقول ہے ابن حبان نے اسے عمرہ عن ابن عباس سے تخریج کیا اور وہ قصہ بھی جو ابو سلمہ عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے! تو ان سب روایات کا حاصل چھ اشیاء ہیں: (العدوی والطيرة والهامة والصفر والغول والنوء) پہلی چار کو بخاری نے علیحدہ علیحدہ باب میں مفرداً ذکر کیا ہے وہیں ان کی شرح ہوگی، غول کی بابت جمہور کہتے ہیں عربوں کا زعم تھا کہ غیلان صحراؤں میں ہوتے ہیں یہ شیاطین کی ایک جنس ہے جو کبھی لوگوں کو نظر آتے ہیں اور (تغول لهم تغولاً أى تتلون) یعنی مختلف رنگ یعنی بھیس اختیار کر کے انہیں راہوں سے بھٹکاتے ہیں جس وجہ سے کبھی ان کی ہلاکت ہو جاتی ہے، ان کی کلام میں یہ جملہ کثیر ہے: (غالته الغول أى أهلكته أو أضلته) (یعنی ہلاک یا گم کردہ راہ کر دیا) تو نبی اکرم نے اس کا ابطال فرمایا، کہا گیا ہے کہ وجود غیلان کا ابطال مراد نہیں بلکہ صرف عربوں کے اس اعتقاد کا بطلان کہ غول بیابانی مختلف بھیس اختیار کر کے ان کے آڑے آتے اور مشکلات پیدا کرتے ہیں ان کے نزدیک اس کا معنی ہے کہ غول کی استطاعت میں نہیں کہ کسی کی راہ کھوٹی کریں اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے: (إذا تغولت الغیلان فنادوا بالأذان) کہ جب غول آڑے آئیں تو اذانیں دو یعنی اللہ کے ذکر کے ساتھ ان کے شر کو دور کرو، ابویوب کی ایک روایت کے الفاظ ہیں: (كانت لى سهوة فيها تمر فكانت الغول تجىء فتأكل منه) (یعنی میرا ایک طاقتور تھا جس میں کھجوریں ہوتی تھیں تو غول بیابانی آ کر اس میں سے کھا لیتے) جہاں تک نوء ہے تو کتاب الاستسقاء میں اس کا ذکر گزرا۔

(و فر من المجزوم الخ) ان الفاظ کا میں صرف حدیث ابی ہریرہ کے اس طریق ہی میں واقف ہوں ابو نعیم کی کتاب الطب میں ایک دیگر سند بھی ہے لیکن وہ معلول ہے ابن خزیمہ نے کتاب التوکل میں حدیث عائشہ سے اسکا شاہد بھی نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا عدوی و إذا رأيت المجذوم ففر منه كما تفر من الأسد)، مسلم نے عمرو بن شریث ثقفی عن ابیہ سے روایت کیا کہ وفد ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا نبی اکرم نے اس کی طرف پیغام بھیجا (یعنی اس کی قیام گاہ میں) کہ ہم نے تمہاری بیعت قبول کی اب تم واپس چلے جاؤ، عیاض کہتے ہیں مجذوم کی بابت روایات باہم مختلف ہیں تو حضرت عمر اور ایک جماعت سلف کا موقف ہے کہ اس کے ساتھ کھانا کھایا جاسکتا ہے اور جو اس سے اجتناب کا امر تھا وہ منسوخ ہے، مالکیہ کے عیسیٰ بن دینار نے بھی یہی کہا، کہتے ہیں صحیح

موقوف جس پر اکثر گامزن ہیں اور اسی کی طرف مصیر متعین ہے کہ کوئی نسخ نہیں بلکہ دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق کرنا ضروری ہے، اس سے اجتناب اور فرار کے حکم کو استحباب اور احتیاط پر محمول کیا جائے گا اور اس کے ساتھ اکل کو بیان جواز پر اہ، قاضی اور ان کے اتباع نے انہی دو مواقف کے ذکر پر اقتصار کیا ایک اور قول بھی منقول ہے وہ یہ کہ (بجائے تطبیق دینے کے) ترجیح دی جائے دو فریق اس کے سالک ہوئے ہیں ایک نے نفی عدوی پر دال احادیث کو رائج اور اس کی معاکس روایات کو ضعیف قرار دیا جیسے یہ حدیث باب تو اسے شذوذ کے ساتھ معلل کیا اور یہ کہ حضرت عائشہ اس کا انکار کرتی تھیں چنانچہ طبری نے ان سے روایت کیا کہ ایک عورت نے ان سے اس بارے پوچھا تو کہا آپ نے یہ بات نہیں کہی، آپ نے تو فرمایا تھا: (لا عدوی) اور کہا: (فمن عدی الادل) کہتی ہیں میرے ایک غلام کو یہ بیماری تھی تو وہ میرے برتنوں میں کھاتا پیتا اور گھر کے بستر پر سوتا تھا، یہ بھی کہ حضرت ابو ہریرہ کو اس حکم بارے تردید تھا آگے اس کا بیان آئے گا تو ان کے غیر کی روایت سے حکم کا اخذ کرنا ہوگا، یہ بھی کہا کہ نفی عدوی میں دوسرے صحابہ کرام سے منقولہ روایات کثیر و شہیر ہیں بخلاف اس بارے رخصت کی روایات کے جیسے یہ حدیث: (لا تَدِيمُوا النَّظَرَ إِلَى الْمَجْذُومِينَ) اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا اور اس کی سند ضعیف ہے اور جیسے عبداللہ بن اونی کی روایت کہ مجرم سے اگر بات کرنا ہو تو دو نیزوں کا فاصلہ رکھ کر کرو، اسے ابونعیم نے الطب میں کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا اور جیسے طبری نے معمر بن زہری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے معقیب سے کہا تھا مجھ سے ایک نیزے کا فاصلہ رکھ کر بیٹھو، خارجہ بن زید کے طریق سے بھی حضرت عمر کا یہ مقولہ منقول ہے یہ دونوں آثار منقطع ہیں! جہاں تک مسلم کی نقل کردہ حدیث شریہ ہے تو وہ اس امر میں صریح نہیں کہ یہ جذام کے سبب تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کی راہ بھی اختیار کی جاتی ہے جب تطبیق دینا ممکن نہ ہو جو یہاں ممکن ہے تو یہی اولیٰ ہے

دوسرے فریق نے اس مذکورہ مسلک کے برعکس ترجیح کی راہ اختیار کی اور حدیث (لا عدوی) کو رد کیا اس بنا پر کہ حضرت ابو ہریرہ نے اس سے رجوع کر لیا تھا یا تو اس میں شک کے باعث اور یا اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کا عکس ثابت ہوا جیسا کہ اس کا ایضاح باب (لا عدوی) میں آئے گا، کہتے ہیں اجتناب پر دال روایات مخارج وطرق کے لحاظ سے اکثر ہیں لہذا انہی کی طرف مصیر اولیٰ ہے، کہتے ہیں جہاں تک یہ حدیث جابر کہ نبی اکرم نے ایک مجذوم کا ہاتھ پکڑ کر پیالہ میں ڈالا اور فرمایا اللہ پر توکل اور بھروسہ رکھتے ہوئے (ہمارے ساتھ) کھانے میں شامل ہو جاؤ تو یہ محل نظر ہے ترمذی نے اسے تخریج کیا اور اس کے راوی پر موجود اختلاف کی نشاندہی کرتے ہوئے حضرت عمر پر اس کے موقوف ہونے کو رائج قرار دیا، بتقدیر ثبوت اس میں یہ مذکور نہیں کہ نبی اکرم نے اس کے ساتھ کھایا اس میں تو بس اتنا مذکور ہے کہ اس کا ہاتھ پکڑ کر برتن میں ڈالا، یہ بات کلاباذی نے معانی الاخبار میں لکھی ہے، جواب یہ ہے کہ جیسا کہ گزرا طریق تطبیق اولیٰ ہے یہ بھی کہ حدیث (لا عدوی) ابو ہریرہ کے سوا دوسرے کئی صحابہ سے بھی ثابت ہے مثلاً حضرات عائشہ، ابن عمر، سعد بن ابی وقاص اور جابر وغیرہم تو اس کے معلول ہونے کا دعویٰ درست نہیں، تطبیق میں کئی اور باتیں بھی کہیں گئیں ایک یہ کہ عدوی کی یہ نفی جملہ ہے اور مجذوم سے فرار کا حکم مجذوم کی رعایت خاطر کی بنا پر ہے کیونکہ وہ ایک صحیح الجسم شخص کو دیکھ کر احساس کمتری کا شکار ہو سکتا اور اسکی حسرت میں ازدیاد ہو سکتا ہے، حدیث: (لا تَدِيمُوا النَّظَرَ الْخ) بھی اسی معنی پر محمول ہے! دوم یہ کہ نفی داثبات کا یہ حکم دو مختلف حالتوں پر محمول ہے جہاں (لا عدوی) فرمایا تو وہاں مخاطب کا توکل اور قوت یقین اتنی تھی کہ وہ اپنے دل میں عدوی کے اعتقاد کو نہ

آنے دے جیسا کہ وہ اس تغیر کو مدفوع کرنے بھی قادر ہے جو ہر ایک کے نفس میں واقع ہو جاتا ہے لیکن قوی القین اس سے متاثر نہیں ہوتا اسی پر برتن میں مجذوم کا ہاتھ ڈالنے کے ذکر والی حدیث جابر اور اس نوع کی سب روایات کو محمول کیا جائے گا اور جب آپ نے (فر من المجذوم الخ) کہا تو وہاں مخاطب کی قوت یقین سابق کی مانند نہ تھی اور وہ تمام توکل پر متمکن نہ تھا کہ اعتقادِ عدوی کا دفع و رد کر سکے (اور کسی قسم کے توہم کا شکار نہ ہو) تو آپ نے یہ بات اس سے اعتقادِ عدوی کے سد باب کے لئے کہی کہ ایسی حرکت نہ کرے جو اس کے اثبات کا سبب ہو (اور اس کے توہم میں اضافہ ہو اور وہ مزید پختہ ہو) اس کی قریب ترین نظیر آنجناب کی کراہت کئی ہے حالانکہ اس کی اذن بھی جیسا کہ گزرا آپ سے ثابت ہے خود آپ نے دونوں قسم کا فعل کیا تا کہ دونوں قسم کے فریق آپ کے ساتھ متاثر نہ ہوں، سوم جو قاضی باقلانی نے بیان کیا کہ جذام اور نحوہ میں اثباتِ عدوی نفیِ عدوی کے عموم سے مستثنیٰ ہے، کہتے ہیں تو (لا عدوی) کا معنی ہوگا کہ ہاں البتہ جذام، برص اور جرب میں ہے یعنی کسی چیز میں عدوی نہیں مگر جن کا ذکر میں پہلے کر چکا کہ ان میں عدوی ہے، یہ ابن بطلال نے بھی نقل کیا چوتھا یہ کہ مجذوم سے فرار کا حکم عدوی کے باب سے نہیں (یعنی اس اندیشہ سے نہیں کہ اس کا مرض اسے لگ جائے گا) بلکہ ایک طبعی امر کے لئے ہے وہ یہ کہ ملاصحت، مخالطت اور شرمِ رائحہ (یعنی بوسہ لگھنے) سے مرض ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اس امر کا عام طور سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ کثیر امراض کثرتِ مخالطت سے ایک سے دوسرے کو لگ جاتی ہیں، ابنِ قتیبہ نے اس کا بیان کرتے ہوئے لکھا مجذوم سے اس قدر شدید بو آتی ہے کہ اس کے ساتھ طویل مجلس رکھنے والا یا اس کے ہمراہ رہنے والا بھی سقیم ہو سکتا ہے اسی لئے اطباء مجذوم کی مخالطت کے ترک کا حکم دیتے ہیں، تو یہ طریقِ عدوی پر نہیں بلکہ تاثرِ بالرائحہ کے طریق پر کیونکہ اس کے اشتہام (یعنی سونگھنے) پر مواظبت کرنے والا بیمار ہو سکتا ہے (شائد مراد یہ ہے کہ لازم نہیں وہی بیماری اسے بھی لگ جائے تب ہو سکتا ہے عدوی کا توہم ہو بلکہ کسی بھی بیماری میں مبتلا ہو سکتا ہے) کہتے ہیں اسی سے آپ کا یہ فرمان ہے: (لا یورد مرض علی مصح) (یعنی بیمار اونٹ صحیح پر وارد نہ کیا جائے) کیونکہ کبھی اونٹ تر خارش کا شکار ہوتا ہے تو جب وہ دیگر اونٹوں سے مخالطت کرے یا ان سے لگے یا ان کے رہنے جی جگہوں میں جائے تو اس پانی کے سبب جو اس سے بہہ رہا ہے انہیں بھی خارش لگ سکتی ہے تو دیکھنے سے بھی (یعنی مجذوم وغیرہ کو) وہی مرض لگ سکتی ہے، کہتے ہیں جہاں تک آپ کا قول: (لا عدوی) ہے تو اس کا ایک معنی اور بھی ہے وہ یہ کہ مثلاً کسی جگہ طاعون جیسی کوئی دواء پھوٹ پڑی تو کوئی اس ڈر سے بھاگے کہ وہ بھی اسکی لپیٹ میں آجائے کیونکہ یہ تقدیر سے فرار کے مترادف ہے،

پانچواں یہ کہ نفیِ عدوی سے مراد یہ ہے کہ کوئی مرض اپنی طبع کے ساتھ متعدی نہیں یہ جاہلیت کے اس اعتقاد کی نفی کے بطور کہا کہ امراض اپنی طبیعت کے اعتبار سے ہی متعدی ہیں بغیر اضافت الی اللہ کے تو نبی اکرم نے ان کے اس اعتقاد کا ابطال فرمایا اور مجذوم کو کھانے میں شریک کیا تا کہ اس امر کی تمین کریں کہ اللہ ہی ہے جو مرض لگاتا اور شفا دیتا ہے اور جب اس کے قرب سے منع کیا تو یہ تمین کرنے کیلئے کہ یہ ان اسباب سے ہے جن کی بابت اللہ نے اجرائے عادت یہ کیا ہے کہ وہ اپنے مسببات کی طرف مفضی ہیں تو آپ کی نبی میں اثباتِ اسباب اور فعل میں اشارہ ہے کہ یہ بذاتِ خود مستقل نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو چاہے تو ان کی قوت سلب کر لے تب کسی چیز میں موثر نہ ہوں گی اور چاہے تو انہیں موثر بنا دے، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ مجذوم جسے کھانے میں شریک کیا اسے معمولی کوڑھ لاحق ہو جو عموماً قلت کے سبب متعدی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ تمام جذامی ایک جیسے نہیں ہوتے پھر ہر ایک کا مرض متعدی بھی نہیں بلکہ

بعض سے تو بالکل بھی ایسا نہیں ہوتا مثلاً ایسے کوڑھ زدہ جن کے کسی ایک حصہ جسم یا عضو میں یہ مرض لگی پھرو ہیں ٹھہر گئی اس کے بقیہ جسم تک متعدی نہ ہوئی، اکثر شافیہ نے اول احتمال کو مد نظر رکھا ہے، بیہقی امام شافعی کا قول نقل کیا جس کی نص یہ ہے کہ جذام اور برص کی بابت ماہرین طب اور اہل تجربہ کا زعم ہے کہ میاں بیوی میں سے اگر ایک کو ہو تو دوسرے کو بھی لگ جاتا ہے اور یہ مانع جماع مرض ہے اس میں مبتلا کے کوئی قریب نہ جانا چاہے گا، اولاد میں سے اگر کسی کو جذام یا برص لاحق ہو تو کم ہی سلامت رہے گا اگر رہے تو یہ اس کی نسل کو بھی لگ جائے گا تو بیہقی اسے ذکر کر کے تبصرہ کرتے ہیں کہ نبی اکرم کا فرمان: (لا عدوی) اہل جاہلیت کے اعتقاد کے رد کے بطور تھا کہ وہ اس کی اضافت غیر اللہ کی طرف کر دیتے تھے تو آپ نے اس کی نفی فرماتے ہوئے یہ اثبات کیا کہ جو ہوتا ہے اللہ کی مشیت سے ہوتا ہے اور اسی کی مشیت ہے کہ کبھی ایسے مریض کے ساتھ مخالطت رکھنے والا صحیح شخص کو اس کے سبب اس میں مبتلا کر دیتا ہے اسی لئے فرمایا: (فر من المجذوم الخ) اور فرمایا: (لا یورد ممرض علی مصح) اور طاعون کے بارہ میں فرمایا جو کسی علاقہ میں اس کا وقوع سنے تو وہاں جانے سے احتراز کرے تو یہ سب اللہ کی تقدیر سے ہے، ابن صلاح اور متاخرین اور ان سے قبل ایک جماعت نے بھی دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق میں یہی تاویل اختیار کی

چھٹا موقف یہ ہے کہ اصلاً وراً ساقی عدوی پر عمل ہے اور مجاہبت کا یہ حکم حسباً للمادہ اور سد ذریعہ کے طور سے ہے تاکہ یہ نہ ہو کہ مخالطت والے کو کچھ ایسی قسم کی مرض لگ جائے تو یہ سمجھے اس کا سبب مخالطت ہے تو وہ عدوی کے اثبات کا عقیدہ رکھے شرع نے جس کی نفی کی ہے، اسی قول کی طرف ابو عبید اور ان کی تبع میں ایک جماعت کا میلان ہے ابو عبید کہتے ہیں آپ کے فرمان: (لا یورد ممرض علی مصح) میں اثبات عدوی نہیں بلکہ یہ اس لئے کہ بالفرض اگر تندرست افراد اللہ کی تقدیر سے اس میں مبتلا ہو جائیں تو کہیں ان کے دل میں یہ خیال نہ آئے کہ یہ عدوی کا نتیجہ ہے تو اس طرح وہ ہتھی تشنگ میں پڑیں تو اس کے سد باب کیلئے اجتناب کا حکم دیا، کہتے ہیں بعض حضرات کی رائے تھی کہ اجتناب کا یہ امر تندرست شخص کے کسی آفت میں ابتلاء کے خوف سے تھا، کہتے ہیں یہ اس حدیث کا بدترین محمل ہے کیونکہ اس سے تو اثبات عدوی ہو رہا ہے جس کی شریعت نے نفی کی ہے تو حدیث کی توجیہ وہی ہے جو پہلے ذکر کی، ابن خزیمہ نے اس پر کتاب التوکل میں تفصیل سے بات کی ہے انہوں حدیث: (لا عدوی) کو متعدد صحابہ سے وارد کیا اور حدیث (لا یورد ممرض الخ) کو حضرت ابو ہریرہ سے، اول کیلئے اس عنوان سے ترجمہ لائے: (التوکل علی اللہ فی نفی العدوی) اور ثانی پر اس عنوان سے: (ذکر خبر غلط فی معناه بعض العلماء و أثبت العدوی التی نفاھا النبی ﷺ) (یعنی اس حدیث کے ذکر میں جس کے معنی میں بعض علماء نے غلطی کی اور جس عدوی کی نبی پاک نے نفی کی ہے انہوں نے اس کا اثبات کر دیا) پھر یہ ترجمہ لائے: (الدلیل علی أن النبی ﷺ لم یرد إثبات العدوی بهذا القول) (اس امر کی دلیل کہ نبی اکرم نے اس قول کے ساتھ اثبات عدوی مراد نہیں لیا) تو اس کے تحت حدیث ابو ہریرہ: (لا عدوی) وارد کی جس میں ہے یہ سن کر ایک اعرابی نے کہا پھر کیسے صحیح اونٹ خارش زدہ سے مخالطت کے سبب خود بھی خارش زدہ ہو جاتے ہیں؟ آپ نے فرمایا پہلے کو کس نے مُعدی کیا: (فمن أعدی الأول؟) پھر اسکے حضرت ابو ہریرہ سے طرق ذکر کئے، ابن مسعود سے بھی اسے تخریج کیا، اس کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (ذکر خبر رَوَى فی الأمر بالفرار من المجذوم قد یخطر ببعض الناس أن فیہ إثبات العدوی و لیس

کذلک) (یعنی اس حدیث کے ذکر میں جس میں کوڑھی سے فرار کا حکم ہے اور اس سے بعض حضرات کو خیال ہو سکتا ہے کہ اس میں اثباتِ عدوی ہے جبکہ ایسا نہیں) اس کے تحت حدیث: (فر من المجذوم فرارک من الأسد) حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عائشہ کی روایت سے لائے، اسی طرح عمرو بن شریذ بن ابیہ کی حدیث جس میں ہے کہ آپ نے مجذوم کو واپس لوٹ جانے کا حکم دیا اور ابن عباس کی روایت: (لا تدموا النظر إلى المجذومین) پھر لکھا آئیناب نے انہیں مجذوم سے فرار کا حکم دیا جیسے آپ نے انہیں بیمار اونٹ کو صحیح پر وارد کرنے سے منع فرمایا اور یہ ازروہ شفقت تھا اس خشیت سے کہ مجذوم سے ملنے جلنے والے کسی شخص کو جذام لگ جائے اور صحیح اونٹ کو خارش زدہ سے وہی مرض تو بعض مسلمانوں کے دل میں یہ خیال نہ آجائے کہ یہ عدوی کا نتیجہ ہے تو اس طرح جس عدوی کی آپ نے نفی کی ہے وہ اسکا اثبات کر دے تو آپ نے شفقت و رحمت کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان سے دور رہنے کا حکم دیا تاکہ اثباتِ عدوی کی تصدیق سے محفوظ رہیں (یعنی اس وہم سے) آپ نے واضح فرمایا کہ کوئی شئی کسی اور کو متاثر نہیں کرتی، کہتے ہیں اس کی تائید آنحضرت کے ﷺ باللہ و تو کا علیہ کوڑھی کے ہمراہ کھانا کھانے سے ہوتی ہے، اس بارے حدیث جابر ذکر کی اور لکھا جہاں تک مجذوم کی طرف ادا امتِ نظر سے نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہ اس وجہ سے ہو کہ ایسا کرنے سے مجذوم دکھ کی کیفیت محسوس کرے گا اور صحیح کا (ترس والی) نظروں سے اسے دیکھنا اسے برا لگے گا، بقول ابن حجر ان سے قبل امام مالک نے بھی یہی آخری بات کہی ان سے اس حدیث کی بابت سوال کیا گیا تو کہا میں نے اس میں کوئی کراہت نہیں سنی میرے علم میں تو یہی ہے کہ اس خوف سے یہ فرمایا کہ مبادا نفسِ مومن میں اس سے کوئی شک پیدا ہو، طبری لکھتے ہیں ہمارے نزدیک درست وہی جو حدیث میں مذکور ہوا کہ کوئی عدوی نہیں اور وہی ہوتا ہے جو تقدیر میں لکھا ہو، جہاں تک علیل کی صحیح سے قربت تو یہ صحیح کے لئے انتقالِ علت کو غیر موجب ہے البتہ ذی صحت کے لئے مناسب نہیں کہ وہ صاحبِ العلامتہ سے قریب ہو جسے لوگ برا گردانتے ہیں اس کی تحریم کے سبب نہیں بلکہ تاکہ تندرست یہ گمان نہ کرے اگر اسے بھی اس مرض میں مبتلا کر دیا جائے کہ یہ اس سے قربت کا شاخسانہ ہے تو اس طرح جس عدوی کا آئیناب نے ابطال کیا وہ اپنے ظن و اعتقاد سے اس کا اثبات کر دے، کہتے ہیں مجذوم سے فرار کے امور اور پھر خود آپ کے اس کے ہمراہ اکل کے مابین تعارض نہیں کیونکہ بسا اوقات آپ علی سمیل الارشاد کوئی ایک حکم جاری کرتے تھے اور کبھی علی سمیل الاباحت کوئی دوسرا اگرچہ آپ کے اکثر ادا امر علی الإلزام ہیں (یعنی سب پر ان کا ماننا لازم ہے) کبھی آپ پہلے منع کیا ہوا کوئی کام یہ بیان کرنے کیلئے کرتے کہ یہ حرام نہیں

طحاوی نے معانی الآثار میں اسی ابن خزیمہ کے مسلک کو اختیار کیا چنانچہ حدیث: (لا یورد ممرض علی مصحح) ذکر کر کے لکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی مصحح کو بھی وہی مرض لگ سکتا ہے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر میں نے اسے اس پر وارد نہ کیا ہوتا تو یہ بیمار نہ پڑتا (جیسے شہدائے احد کی بابت اہل نفاق نے کہا تھا اگر یہ ہمارے پاس رہتے اور میدانِ احد کو نہ نکلتے تو قتل نہ ہوتے، اللہ نے جواب فرمایا جن پر موت لکھی تھی وہ ان کے روکے بھی نہ رکھتے اور ضرور نکلتے) حالانکہ امر واقع یہ ہے کہ اگر وہ اسے وارد نہ بھی کرتا تو تقدیر میں اگر ان کا بیمار ہونا لکھا تھا تو ضرور ہوتے، منع اس لئے کیا کہ دل میں اس قسم کا وسوسہ ضرور آ سکتا ہے، اس بارے تفصیل سے احادیث نقل کیں اور ابن خزیمہ جیسی تطبیق دی اسی لئے قطبی الفہم میں رقمطراز ہیں کہ نبی اکرم نے ایراد ممرض علی مصحح سے اہل جاہلیت کے اعتقادِ عدوی جیسے ظن و اعتقاد کے وقوع ہو جانے یا تشویشِ نفوس اور تاثیرِ اوہام کے اندیشہ سے منع فرمایا، یہ جیسے آپ نے فرمایا: (فر

من المجذوم فزارك من الأسد) اگرچہ ہمارا عقیدہ یہی ہے کہ جذام متعدی نہیں مگر ہم اپنے دلوں میں اس میں مبتلا افراد کی بابت نفرت اور کراہیت پاتے ہیں اور اگر کسی کو ان سے مخالفت پر مجبور کیا جائے تو وہ ضرور متلذی ہوگا لہذا تب مومن کیلئے اولیٰ یہی ہے کہ اس امر سے تعرض ہی نہ کرے جس میں مجاہدہ درکار ہے اور طریقہ ادہام سے بچے اور اسباب آلام سے تباہد کرے، اس کا اعتقاد یہی ہونا چاہئے کہ حذر (یعنی احتیاط کرنا) قدر سے بچا نہیں سکتا، ابن ابی جرہ کہتے ہیں مجذوم سے فرار کا حکم وجوبی نہیں بلکہ ازہرہ شفقت ہے کیونکہ آنجناب نے امت کو ہر اس چیز سے منع فرمایا جس میں کسی بھی طور ان کیلئے ضرر ہو سکتا تھا اور آپ نے ہر خیر والے فعل کی طرف رہنمائی کی ہے بعض اہل طب نے ذکر کیا ہے کہ بد بوؤں سے انسانی جسم میں خلل لاحق ہو جاتا ہے تو مجاہبت کا حکم دینے کی یہی وجہ تھی، خود آپ نے مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا اگر مجاہبت کا حکم وجوبی ہوتا تو آپ ایسا نہ کرتے، کہتے ہیں آپ کے قول اور فعل کے درمیان یہ تطبیق بھی ممکن ہے کہ قول ہی مخالفین کے ضعف کے مد نظر مشروع ہے جبکہ آپ کا فعل حقیقت ایمان ہے تو جس نے اول کو اختیار کیا وہ مصیبت سنت ہوا اور یہ اثر حکمت ہے اور جس نے ثانی کو اختیار کیا تو وہ یقین کے لحاظ سے اقویٰ ہے کیونکہ تمام اشیاء کی بذاتہا کوئی تاثیر نہیں مگر جو اللہ کی مشیت اور اس کا ارادہ ہو جیسے فرمایا: (وَمَا لَهُمْ بِضَارَيْنِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) [البقرة: ۱۰۲] تو جو قویٰ یقین ہے اسے چاہئے کہ آپ کے فعل کی متابعت کرے اسے کچھ نہ ہوگا اور جو اپنے آپ میں کچھ ضعف پاتا ہے تو وہ آپ کے امر و قول کی اتباع کرے

تو حاصل یہ کہ وہ امور جن سے ضرر کی توقع ہے اور حکمت ربانیہ نے ان سے ضرر و احتیاط کرنا مباح کیا ہے تو ضعفاء کو نہیں چاہئے کہ ان کے قریب پھسکیں اور جو اصحاب صدق و یقین ہیں تو انہیں اس ضمن میں اختیار ہے، کہتے ہیں حدیث میں مذکور حکم اکثر کیلئے ہے کیونکہ اکثر لوگ ضعیف ہیں تو اسی کے بحسب امر بالفرا و وارد ہوا، فرار من الجذوم سے استدلال کیا گیا ہے کہ خاوند بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار ہے اگر ایک میں یہ مرض موجود ہو، جمہور علماء کا یہی قول ہے مانعین نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اگر اس کے عموم سے اخذ کیا جائے تو کوڑھ ظاہر ہونے پر ہی فسخ ثابت ہو جاتا (یعنی خود بخود) جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس کا رد کیا گیا کہ اس ضمن میں اختلاف ثابت ہے بلکہ شافعیہ کے ہاں یہی رائج ہے، کتاب النکاح میں اس بارے کچھ امام گزرا، کوڑھی کی لونڈی کے بارہ میں کہ آیا وہ اسے خود سے روک سکتی ہے؟ اختلاف احوال ہے اسی طرح اگر کثرت سے کسی جگہ مجذوم پائے جاتے ہیں تو آیا انہیں مساجد و جماع سے روک دیا جائے اور ان کیلئے علیحدہ جگہ خاص کی جائے؟ یہ بھی محل اختلاف ہے، ایک آدھ اگر ہو، کی بابت اختلاف نہیں کہ اسے جمعہ و نماز کیلئے مسجد میں آنے سے نہ روکا جائے۔

علامہ انور (لا عدوی) کے تحت رقمطراز ہیں اشاعرہ کا دعویٰ تھا کہ تمام عالم غیر مرتبط اشیاء کا محض ذخیرہ ہے، نہ اس میں سبب ہے اور نہ مسبب اور نہ تاثیر و اثر، لوگ بسلسلہ تسبیب قرآن بین شیعین کو مد نظر رکھتے ہوئے احکام جاری کرتے ہیں جب دیکھیں کہ یہ دو اشیاء اکٹھی علی سبیل الاغلب پائی جاتی ہیں تو ان میں سے ایک کو سبب اور دوسری کو مسبب قرار دے لیتے ہیں تو نہ آگ میں احراق اور نہ پانی میں اغراق کی صلاحیت ہے، گویا انہوں نے تمام سلسلہ اسباب ہدر کر دیا، یہ وہ جو سلم العلوم کے آخر میں ہے کہ اشعری کے نزدیک ترتیب نتیجہ فقط علی سبیل العادت ہے نفس امر میں تسبیب کے بغیر حتیٰ کہ ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قائل بالتسبیب کافر ہے، روح المعانی میں بھی یہی ہے! میں کہتا ہوں میرا نہیں خیال کہ اشعری نے سلسلہ اسباب کا ملأ ہدر کیا ہوگا، اگرچہ ان کی

طرف منسوب یہی ہے، میرے خیال میں یہ نقول میں مسامحت کی قبیل سے ہے، ماتریدی کہتے ہیں اشیاء میں خواص ہیں اور یہ اللہ کی اذن سے مؤثر ہوتی ہیں اشیاء میں سمیت اور سمیت بھی اللہ تعالیٰ ہی نے بنائی ہے، یہ جان لینے کے بعد جانو کہ اس حدیث کی شرح میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا نفی عدوی محمول علی طبع ہے یعنی بالطبع کوئی چیز متعدی نہیں ہاں اگر اللہ کرے، کئی دیگر شروح بھی مذکور ہیں اصوب وہ جو ابن قیم نے زاد المعاد میں ذکر کیا کہ نفی عدوی فقط اتباع اوہام ہے تسمیب فی البین کے بغیر جیسے ہند کے ہنود کا زعم ہے، ان کے حسب مراد اس کا ترجمہ ہے (آگے اردو میں لکھا ہے): اڑ کر بیماری لگ جانا تو شرح کے نزدیک عدوی نہیں، جہاں تک آپکا قول ہے: (لا طیرۃ) تو اس لئے کہ یہ غیر مفید ہے، یہ نہ کسی شئی کا جلب اور نہ کسی کا رد کرتی ہے

(لا ہامہ) کی بابت کہتے ہیں اصوب یہ ہے کہ تخفیف میم کے ساتھ پڑھا جائے! یہ ایک پرندہ تھا عربوں کا اعتقاد تھا جس جگہ یہ بولے اسے ویران کر ڈالتا ہے، تو شرع نے اس اعتقاد کو باطل کر دیا، تعمیر و تخریب میں اس کا کوئی کردار نہیں، (ولا صفر) کی بابت لکھتے ہیں ان کا خیال تھا کہ ماہیت جوع پیٹ میں متحرک ایک کیڑا ہے تو شرع نے اس کا بھی رد کیا، بخاری نے اس کا ایک اور معنی بھی ہے جیسا کہ ترجمۃ الباب میں آ رہا ہے تو کہا: (هو داء يأخذ البطن)، (فر من المجذوم) کی نسبت کہتے ہیں اس میں تسمیب کی رعایت کی، میں کہتا ہوں جب ایک مرتبہ شارع نے اس کا اعتبار کیا تو دوسری دفعہ کیسے اس کا ہر کر سکتا ہے۔

20 باب الْمَنْ شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ (کھنٹی آنکھ کیلئے شفا ہے)

اصلی کے ہاں (شفاء من العين) ہے اسی پر ابن بطلال نے شرح کی آگے اس کی توجیہ آئے گی، اس ترجمہ میں اس قول کو ترجیح ملتی ہے کہ حدیث باب میں (المن) سے مراد ماکول کی مخصوص صنف ہے نہ کہ مصدر بمعنی اتمان، من پر شفاء کا اطلاق اس لئے کیا کہ حدیث میں وارد ہے کہ کھنٹی اسی سے ہے اور اس میں شفا ہے تو جب فرع کیلئے کوئی صنف ثابت ہے تو اصل کیلئے اس کا ثبوت اولیٰ ہے۔

5708 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ رَجَعْتُ

عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْكُمَا مِنَ

الْمَنْ وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ قَالَ شُعْبَةُ وَأَخْبَرَنِي الْحَكَمُ بْنُ عُثَيْبَةَ عَنِ الْحَسَنِ الْعُرَنِيِّ عَنْ

عَمْرُو بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ شُعْبَةُ لَمَّا حَدَّثَنِي بِهِ الْحَكَمُ لَمْ

أُنْكِرْهُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْمَلِكِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۳۷)۔ طرفاہ 4478 - 4639

عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں احمد نے غندر سے اپنی روایت میں تصریح کی، عمرو بن حریث مخزومی صحابی ہیں۔ (سمعت سعید الخ) یعنی ابن عمرو بن نفیل عدوی جو یکے از عشرہ مبشرہ ہیں حضرت عمران کے والد کے عمزاد تھے، عبدالملک اور ان کے تابعین نے یہی کہا، عطاء بن سائب نے عبدالوارث عنہ سے روایت میں مخالفت کی اور کہا: (عن عمرو بن حریث عن أبيه) اسے مسدود نے اپنی مسند، ابن سکین نے الصحابہ اور دارقطنی نے الأفراد میں نقل کیا، وہ العلل میں لکھتے ہیں درست عبدالملک کی روایت ہے ابن سکین

کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ عبدالوارث نے غلطی کی ہے بعض نے کہا سعید بن زید نے عمرو کی والدہ سے شادی کی تھی تو گویا انہوں نے حدیث کی تحدیث کرتے ہوئے کہا: (حدثنی اُبی) یعنی مجازاً اپنے سوتیلے والد (حضرت سعید) پر اب کے لفظ کا اطلاق کیا جس سے بعض رواۃ کو غلط فہمی ہوئی کہ حقیقی والد مراد ہیں۔

(الکماء) فتح کاف، سکون میم اور اس کے بعد ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ، بقول خطابی بعض عامہ ہمزہ کے بغیر کہتے ہیں، اس کی واحد کم ء ہے کاف کی زبر پھر سکون پھر ہمزہ کے ساتھ جیسے تمرہ/تمر، ابن اعرابی نے اس کے برعکس کمآ ء کو جمع اور کم ء کو غیر قیاسی جمع قرار دیا، لکھتے ہیں عربوں کی کلام میں سوائے حبا ء/حب ء کے اس کی نظیر واقع نہیں بعض کے مطابق کمآ ء کبھی واحد اور کبھی جمع پر اطلاق ہوتا ہے اکمؤ بھی اس کی جمع کہی گئی ہے ایک شاعر کہتا ہے: (ولقد جنیتک أکمؤا و عساقلا) عساقل بمعنی شراب ہے، گویا اشارہ دیا کہ اکمؤ کا محل وجود صحرائی ہیں، یہ ایک خود رونبات ہے جس کا نہ پتہ ہوتا ہے اور نہ ذنصل، بعض نے کہا پوشیدہ ہونے کی وجہ سے یہ نام ملا جیسے کہا جاتا ہے: (کمأ الشهادة) جب اسے چھپائے، کمآ ء کا مادہ جوہر ارضی بخاری سے ہے جو سردی کے باعث سطح زمین کی طرف حثقن ہوتا ہے، موسم بہار کی بارشوں سے نمو پانی، متالذ ہوتی اور متحد ہو کر منتشر ہوتی ہے اس لئے بعض عرب مادہ اور شکل میں جدری الارض کے ساتھ اس کی مشابہت کی وجہ سے اسے جدری کہا کرتے تھے کیونکہ اس کا مادہ دموی رطوبت ہے جو اکثر اگنے کے وقت اور استیلائے حرارت کی ابتدا میں مندرفع ہوتا ہے اور نمائے قوت اور شکل میں اسکی اس کے ساتھ مشابہت ظاہر ہے، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ کچھ صحابہ نے کہا کمآ ء جدری الارض ہے تو نبی اکرم نے فرمایا: (الکماء من المن) طبری کی ابن منکدر عن جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں بکثرت کھنیاں ہوئیں بعض لوگ اس کے اکل سے متمتع ہوئے اور کہا یہ جدری الارض ہے نبی اکرم کو یہ بات پہنچی تو فرمایا یہ جدری الارض سے نہیں بلکہ یہ من سے ہے، عرب بنات الرعد (یعنی نرم و نازک نباتات) کو بھی کمآ ء کہتے تھے کیونکہ وہ بھی انہی کی طرح کثرت سے ہوتی اور زمین پھاڑ کر نکلتی تھیں، ارض عرب میں کثیر ہے شام اور مصر میں بھی پائی جاتی ہے سب سے اجدودہ جو ریتیلی اور کم پانی والی سر زمین میں پائی جائے، ایک صنف سرنخی مائل بھی ہوتی ہے یہ بارہ اور رطوبت والی ہے معدے کیلئے ردی اور دیر ہضم ہے اس کا ادا مان اکل (یعنی مستقل کھاتے رہنا) قونج، سکنہ، فالج اور عسر بول کا سبب بن سکتا ہے، رطب یا بس سے قلیل الضرر ہے اگر رطوبت والی مٹی میں ذفن کی جائے پھر پانی میں نمک، زیتون اور پودعینہ کے ساتھ ابالی جائے اور گرم مسالوں کے ساتھ تناول کی جائے تو اس کا ضرر کم ہے اس کے ساتھ ساتھ اس میں جوہر مائی لطیف ہے تھمی خفیف سی ہوتی ہے اسی لئے اس کا پانی آنکھوں کیلئے شفاء ہے۔

(من المن) اس سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں تین اقوال ہیں ایک وہ من جو حضرت موسیٰ کے عہد میں بنی اسرائیل پر نازل کیا گیا، یہ طل (یعنی شبنم) تھی جو درختوں پر گرتی اسے جمع کر کے کھایا جاتا ذائقہ میں نہایت میٹھی ہوتی اسی سے ترجمین ہے گویا کمآ ء کو اس کے ساتھ اس قدر مشترک کی وجہ سے تشبیہ دی گئی کہ دونوں بغیر مشقت کے حاصل ہوتی ہیں بقول ابن حجر اس کا واضح بیان تفسیر سورۃ البقرہ میں گزرا ہے وہاں ذکر ہوا تھا کہ بعض نے اس حدیث کے متن میں یہ عبارت زیادہ کی: (الکماء من المن الذی أنزل علی بنی اسرائیل) دوم یہ کہ یہاں من بمعنی امتنان ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے بندوں پر احسان ہے کہ بغیر کسی مشقت کے

انہیں یہ عطا کیا جسے انہوں نے کاشت نہیں کیا یہ معنی ابو عبیدہ اور ایک جماعت نے کیا، خطابی کہتے ہیں یہ بنی اسرائیل والے من کی نوع سے نہیں وہ ترجیحیں کی طرح کا تھا جو درختوں پر اتر آتا، مراد یہ ہے کہ کماۃ ایک ایسی شئی ہے جو تاج اور پانی دینے کی مشقت کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے تو یہ اسی طرح کا احسانِ خداوندی ہے جو اللہ تعالیٰ بنی اسرائیل پر من اتار کر کیا کرتا تھا پھر یہ اشارہ دیا کہ محتمل ہے کہ بنی اسرائیل پر اتارے گئے من کی متعدد انواع ہوں کچھ وہ جو درختوں پر ساقط ہوتا اور کچھ وہ جو زمین سے نکلتا تو کماۃ اسی دوسری نوع میں سے ہو سکتی ہے یہ تیسرا قول ہے اسی پر موقوف عبد اللطیف بغدادی اور ان کے اتباع نے جزم کیا، کہتے ہیں بنی اسرائیل پر اتارا گیا من بس وہی نہ تھا جو درختوں پر ساقط ہوتا جسے جمع کر کے تناول کرتے بلکہ کئی اقسام تھیں کئی قسم کی خود رو نباتات بھی انہیں عطاء کی گئیں جو عنفوا (یعنی بغیر کاشت کئے) پائی جاتی تھیں پھر کئی قسم کے طیور تھے جو بغیر شکار کئے حاصل ہوتے پھر تل تھی جو اشجار پر اتر آتی،

من مصدر بمعنی مفعول ہے ای (مَمْنُونٌ بہ) تو جب بندے کا اس کے کسب و حصول میں کوئی کردار نہیں تو یہ من محض (یعنی خالص) احسان ہوا اگرچہ اللہ کی تمام نعمتیں ہی اس کی طرف سے بندوں پر احسان و امتنان ہیں لیکن اسے بطور خاص اس لئے من کہا کہ کسی کا اس کے حصول میں کوئی عمل و جہد نہیں، میدانِ تیبہ میں بنی اسرائیل کی خوراک اس کماۃ کو بنایا گیا جو ان کے لئے روٹی کے قائم مقام تھی جس کا سالن سلوی تھا جو گوشت کے قائم مقام تھا، بیٹھے میں تل تھا جو اشجار پر اتر آتا تو یہ ان کا مکمل طعام تھا اسی طرف قول نبوی (من المن) اشارت کرتا ہے (یعنی من کا استعمال) یعنی یہ بنی اسرائیل کو دئے گئے طعام کی جزئیات میں سے ایک جزئیہ ہے جیسے ترجیحین بھی اس طعام کا ایک جزو تھا اگرچہ عرفا سب پر من کے لفظ کا اطلاق ہوا، اس پر (قرآن میں مذکور) ان کا یہ قول معکّر نہیں: (لَنْ نَضْبِرَ عَلٰی طَعَامٍ وَّاحِدٍ) [البقرة: ۶۱] کیونکہ اس وحدت سے ان مذکورہ اشیاء کا ہی روزانہ عطا کیا جانا مراد ہے، وہ اس امر سے تنگ پڑے کہ ان میں تبدل کیوں نہیں ہوتا۔

(و ماؤھا شفاء للعین) اکثر کے ہاں یہی ہے مسلم میں بھی، مستملی کے نسخہ میں: (من العین) ہے یعنی داء العین سے اس میں شفاء ہے! خطابی کہتے ہیں کماۃ اس فضیلت کے ساتھ اس لئے خاص کی گئی کہ وہ خالص حلال ہے جس کے اکتساب میں کوئی شبہ نہیں اس سے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ حلالِ خالص نظر کو جلا بخشتا ہے اور اس کا عکس اس کے برعکس ہے، ابن جوزی کہتے ہیں آنکھوں کیلئے اس کے شفا ہونے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ حقیقۃً اس کا پانی ایسا ہے مگر یہ قول والے اس امر پر متفق ہیں کہ اسے صرفاً (یعنی خالصاً) آنکھ میں نہ ڈالا جائے گا؟ پھر کیسے اس کا استعمال ہو؟ اس میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ جو دو رائیں یا سرے آنکھوں میں استعمال کئے جاتے ہیں ان میں اسے خلط کر دیا جائے اسے ابو عبیدہ نے ذکر کیا، لکھتے ہیں اس کی تصدیق بعض اطباء کا یہ قول کرتا ہے کہ اکل کماۃ نظر کو جلا بخشتا ہے، دوم یہ کہ اسے انگارے پر رکھا جائے حتیٰ کہ اس کا پانی ابل جائے پھر سرمہ کی سلائی لے کر ٹھنڈا کر کے اس میں ڈالی جائے اور اس کے ساتھ اکتھال کیا جائے کیونکہ آگ اسے لطیف بنا دے گی اور اس کے رومی فضلات نکال کر صرف نافع باقی رکھے گی، سرچو اس کے ٹھنڈے اور یا بس پانی میں نہ ڈالا جائے اس سے کچھ فائدہ نہیں، ابراہیم حربی نے صالح اور عبد اللہ جو دونوں امام احمد کے بیٹے ہیں، سے نقل کیا کہ ان کی آنکھیں شکایت زدہ ہو گئیں تو انہوں نے کھنٹی لے کر اسے نچوڑا اور اس کے پانی کو آنکھوں میں ڈالا جس سے وہ سرخ اور آشوب زدہ ہو گئیں، ابن جوزی کہتے ہیں ہمارے شیخ ابوبکر بن عبد الباقی نے ذکر کیا کہ ایک شخص نے کھنٹی نچوڑ کر آنکھ میں اس کا پانی

ڈالا تو اس کی نظر جاتی رہی (اس سے بھی کلوئی کے ضمن میں آپ کے فرمان کہ اس میں ہر مرض کی دواء ہے، کے معنی کی طرف رہنمائی ملی کہ آپ کا یہ قول اس کی ذات اور مادہ کی حقیقت بیان کرتا ہے، اب کس مرض میں اسے کس طرح استعمال کرنا ہے؟ یہ اطباء کی تحقیق ہونی چاہئے) قول ثانی یہ ہے کہ مراد اس کا وہ پانی جس کے ساتھ یہ اگتی ہے تو یہ پہلی بارش ہے (یعنی موسم کی) جو جب زمین پر پڑتی ہے تو اس کے ساتھ اکمال (یعنی سرمہ بنانے کے پتھر) اگتے ہیں، اسے بھی ابن جوزی نے ابو بکر بن عبدالباقی سے نقل کیا تو یہ اضافت، اضافتِ کل ہے نہ کہ اضافتِ جزء، بقول ابن قیم یہ اضعف الوجوہ ہے!

ابن حجر کہتے ہیں ابن جوزی کا دعویٰ کہ اس کے خالصہ عدم استعمال پر اتفاق ہے، محلِ نظر ہے عیاض نے بعض اہل طب سے کھنٹی کے پانی کو بطور دوا استعمال کرنے کی تفصیل نقل کی ہے وہ یہ کہ اگر آنکھ کی حرارت کو ٹھنڈا کرنا مقصود ہو تو اسے مفرداً استعمال کیا جائے اور اگر کسی اور مرض کیلئے تب مرکباً، ابن عربی نے بھی اسی پر جزم کیا اور لکھا صحیح یہ ہے کہ کبھی خالص شکل میں نافع ہے اور کبھی کسی اور دوا کے ساتھ ملا کر، اس کا تجربہ کیا گیا جو صحیح نکلا، ہاں خطابی نے ابن جوزی کے قول پر جزم کیا اور لکھا: (تربی التوتیاء وغیرہا من الأكحال) (یعنی ان کے ساتھ توتیا وغیرہ۔ سرمہ کے پتھر۔ نمودار ہوتے ہیں) کہتے ہیں اسے خالصہ استعمال نہ کیا جائے اس سے آنکھ کو ایذا پہنچے گی، غافقی المفردات میں لکھتے ہیں کھنٹی کا پانی آنکھ کی تمام ادویہ سے اصلح ہے اگر اس کے ساتھ اشد گوندھ کر معجون بنایا جائے اور اسے بطور سرمہ استعمال کیا جائے تو یہ پلکوں کو مقوی کرے گا اور قوتِ باصرہ کی حدت و قوت میں زیادت کرے گا اور اس سے نوازل کا دفاع کرے گا، نووی لکھتے ہیں درست یہ ہے کہ اس کا پانی مطلقاً ہی آنکھ کیلئے شفاء ہے اسے نچوڑ کر اس کے قطرے آنکھ میں ڈالے جائیں، کہتے ہیں خود میں نے اور میرے ہم زمانہ لوگوں نے کئی ایک اشخاص کو دیکھا جن کی نظر ختم ہو چکی تھی تو اس کا پانی مجرداً ان کی آنکھوں میں ڈالا گیا جس سے انہیں شفا ملی اور ان کی نظر عود کر آئی ان میں سے ایک شخص ہیں الشیخ العدل الامین الکمال بن عبدالمشقی صاحب صلاح اور حدیث کے راوی، انہوں نے حدیث ہذا پر مکمل یقین و اعتقاد رکھتے ہوئے کھنٹی کا خالص پانی استعمال کیا اور اللہ نے انہیں شفا دی، بقول ابن حجر یہ کمال مذکور کمال الدین بن عبدالعزیز بن عبدالمعتم بن خضر ہیں جو ابن عبد کے ساتھ معروف تھے، ابو طاہر خشوعی کے اصحاب میں سے تھے ہمارے شیوخ کے اساتذہ کی ایک جماعت نے ان سے احادیث کا سماع کیا ہے تراوی سال کی عمر میں ۶۷۲ھ میں فوت ہوئے نووی کی وفات سے چار برس قبل، تو (کھنٹی کے پانی کے شفاء ہونے کی ضمن میں) یہ تنقید مناسب ہے کہ ایسا شخص استعمال کرے جو نبی اکرم کے فرمانِ مذکور پر مکمل یقین و اعتقاد کی دولت سے مالا مال ہو جیسا کہ نووی کی آخر کلام اشارہ کرتی ہے اور وہ شروع میں ان کے مطلقاً کہنے کے منافی ہے

، ترمذی نے اپنی جامع میں قتادہ تک صحیح سند کے ساتھ روایت تخریج کی، قتادہ کہتے ہیں مجھے بیان کیا گیا کہ حضرت ابو ہریرہ نے تین، پانچ یا سات کھنٹیاں لیں انہیں نچوڑا اور ان کا پانی ایک بوتل میں جمع کر لیا ایک اپنی لونڈی کی آنکھوں میں ڈالا وہ شفا یاب ہوئی، ابن قیم لکھتے ہیں فضلاء اطباء نے اعتراف کیا ہے کہ کھنٹی کا پانی آنکھ کو تیز کرتا ہے ان میں مسکھی اور ابن سینا وغیرہا ہیں، اس اختلاف میں اشکال کا ازالہ یہ امر کرتا ہے کہ کما وغیرہ مخلوقات اصل میں ضرر سے سالم پیدا کی گئیں پھر کئی دیگر اشیاء مثلاً (دیگر نباتات کے ساتھ) مجاورت اور امتزاج کے سبب انہیں آفات لاحق ہوئیں تو کماۃ من حیث الاصل نافع ہے کیونکہ اس کا وصفِ خاص یہ ہے کہ یہ اللہ کی

طرف سے ہے، ان میں اضرار مجاورت کے باعث لاحق ہوئے اور احادیث میں جن بھی اشیاء کا ادویہ کے ضمن میں ذکر ہوا ہے صدق کے ساتھ ان کا استعمال مفید رہے گا اور اللہ تعالیٰ استعمال کرنے والے کی حسن نیت کے باعث اس سے ضرر دور فرمائے گا، اس کے معاکس کے ساتھ معاکس معاملہ ہوگا۔

(و قال شعبۃ الخ) ابوذر کے ہاں شروع میں واو کے ساتھ ہے تو صورتہ یہ تعلق ہے دیگر کے ہاں واو ساقط ہے اور یہی اولیٰ ہے کہ یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے مسلم نے محمد بن ثنیٰ شیخ بخاری سے تخریج کیا تو دوسرے طریق کیلئے شروع سے پوری سند کا اعادہ کیا اسی طرح احمد نے بھی محمد بن جعفر سے ان دونوں سندوں کے ساتھ معاف نقل کیا۔ (و أخبرنی الحکم) یہ ابن عتیہ ہیں، حسن غزنی، ابن عبد اللہ بجلی کوئی ہیں ابو زرہ، علی اور ابن سعد نے ثقہ قرار دیا بقول ابن معین صدوق ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔

(قال شعبۃ لمحدثنی الخ) گویا یہ بیان کرنا مراد ہے کہ عبد الملک کا بڑی عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا تو جب شعبہ کو یہ حدیث تحدیث کی اس میں توقف کیا تو جب حکم نے ان کی متابعت کی تو شعبہ کے ہاں یہ ثابت ہوئی اور توقف کا انقضاء ہوا، کرمانی نے اس کلام شعبہ کی تکلف سے کام لیتے ہوئے متعدد توجیہات بیان کیں جو سب محل نظر ہیں مثلاً یہ کہ حکم مدلس تھے اور یہاں انہوں نے عنعنہ کیا ہے اور عبد الملک نے اپنے قول: (سمعتہ) کے ساتھ تصریح تحدیث کی ہے تو جب روایت عبد الملک کے ساتھ یہ متقویٰ ہوئی تو کوئی انکار کی گنجائش باقی نہ رہی، ابن حجر کہتے ہیں شعبہ اپنے ان شیوخ سے جو متصف بتدلیس تھے وہی روایات لیتے تھے جن میں ان کا اپنے اساتذہ سے سماع متحقق ہوتا، اسماعیلی وغیرہ نے اس پر جزم کیا لہذا یہ احتمال بعید ہے بفرض تسلیم امر بالعکس لازم تھا کہ وہ کہتے جب عبد الملک نے مجھے اس کی تحدیث کی تو حدیث حکم سے میں نے اس کا انکار نہیں کیا، دوسری توجیہ یہ ذکر کی کہ یہ حدیث میرے لئے منکر نہیں کیونکہ میں اس کا حافظ ہوں، تیسری توجیہ یہ کہ عکس محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ وہ حدیث عبد الملک سے کسی شیء کے منکر نہیں مسلم نے یہ طریق کئی دیگر حوالوں کے ساتھ حکم سے تخریج کیا ہے ان کے ہاں متن میں یہ عبارت ہے: (بین المن الذی أنزل علی بنی اسرائیل) ایک طریق میں (علی موسیٰ) ہے، تفسیر سورۃ البقرہ میں ان زیادات کے فوائد مذکور ہو چکے ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں سیاہ کھٹی سخت مضرب ہے وہ تو زہر ہے۔

21 باب اللدود (مریض کے منہ میں دوا ڈالنا)

لدود فتح لام کے ساتھ وہ دواء جو مریض کے منہ کی ایک جانب سے اندر ڈالی جائے، لام کی پیش کے ساتھ فعل ہے: (لددت المریض) یعنی اس کے ساتھ فعل لدود کیا۔

5709 و 5710 و 5711 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عُثَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَائِشَةَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ قَبْلَ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مَيِّتٌ (یعنی حضرت ابوبکر نے نبی پاک کو جب آپ فوت پڑے تھے، بوسہ دیا)

حدیث 5709 طرفہ 4456 - حدیث 5710 اطرافہ 1241، 3667، 3669، 4452 - 4455

حدیث 5711 اطرافہ 1242، 3668، 3670، 4453، 4454 - 4457

یہی سے مراد قطان ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں۔

5712 - قَالَ وَقَالَتْ عَائِشَةُ لَدَذْنَاهُ فِي مَرَضِهِ فَجَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ لَا تَلْدُونِي فَقُلْنَا كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ أَلَمْ أَنْهَكُمُ أَنْ تَلْدُونِي قُلْنَا كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ فَقَالَ لَا يَبْقَى فِي النَّبْتِ أَحَدٌ إِلَّا لُدَّ - وَأَنَا أَنْظُرُ - إِلَّا الْعَبَّاسُ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ (ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۲۸۵) اطرافہ 4458، 6886 - 6897

اس کی شرح مفصل باب (وفاة النبی) میں گزر چکی۔

5713 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ قَالَتْ دَخَلْتُ بَابِي لِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ أُغْلِقْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ عَلِيٌّ مَا تَذَعْرُنَ أَوْلَادُكَ بِهَذَا الْعِلَاقِ عَلَيْكَ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيُّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُسَعِّطُ مِنَ الْعُذْرَةِ وَيُلْدُ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ فَسَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ بَيْنَ لَنَا اثْنَيْنِ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا خَمْسَةَ . قُلْتُ لِسُفْيَانَ فَإِنَّ مَعْمَرًا يَقُولُ أُغْلِقْتُ عَلَيْهِ قَالَ لَمْ يَحْفَظْ أُغْلِقْتُ عَنْهُ حَفِظْتُهُ مِنْ فِي الزُّهْرِيِّ وَوَصَفَ سُفْيَانُ الْغَلَامَ يُحَنِّكَ بِالْإِصْبَعِ وَأَدْخَلَ سُفْيَانُ فِي حَنَكِهِ إِنَّمَا يَعْنِي رَفَعَ حَنَكِهِ بِإِصْبَعِهِ وَلَمْ يَقُلْ أُغْلِقُوا عَنْهُ شَيْئًا (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 5692، 5715 - 5718

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اس کی شرح آگے باب (العدرة) میں آ رہی ہے۔

22- باب (بلا عنوان)

5714 - حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ وَيُونُسُ قَالَ الزُّهْرِيُّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ لَمَّا ثَقُلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاشْتَدَّ وَجَعُهُ اسْتَأْذَنَ أَزْوَاجَهُ فِي أَنْ يُمَرَّضَ فِي بَيْتِي فَأَذِنَ فَخَرَجَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ تَحْطُ رَجُلَاهُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ عَبَّاسٍ وَآخَرَ فَأَخْبَرْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ هَلْ تَذَرِي مِنَ الرَّجُلِ الْآخَرِ الَّذِي لَمْ تُسَمِّ عَائِشَةُ قُلْتُ لَا قَالَ هُوَ عَلِيٌّ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ مَا دَخَلَ بَيْتَهَا وَاشْتَدَّ بِهِ وَجَعُهُ هَرِيقُوا عَلَيَّ مِنْ سَبْعِ قَرَبٍ لَمْ تُحْلَلْ أَوْ كَيْتُهُنَّ لَعَلِّي أُعْهِدُ إِلَى

النَّاسِ قَالَتْ فَأَجْلَسْنَاهُ فِي مَخْضَبٍ لِحَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ طَفِقْنَا نَضُبُ عَلَيْهِ مِنْ تِلْكَ الْقُرْبِ حَتَّى جَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ قَدْ فَعَلْتُنَّ قَالَتْ وَخَرَجَ إِلَى النَّاسِ فَصَلَّى لَهُمْ وَخَطَبَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص ۴۷۵)۔ اُطرافہ 198، 664، 665، 679، 683، 687، 712، 713، 716، 2588

3099، 3384، 4442، 4445، 7303 -

سب کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے، حدیث کی شرح الوفاۃ النبویۃ میں گزر چکی اور اس سے قبل کتاب الطہارۃ میں بھی کچھ مباحث ذکر ہوئے یہاں مراد باب اس کا قول (ہریقوا علی من سبع قرب لم تحل أو کیتھن) ہے اس کی حکمت کتاب الطہارۃ میں گزری ابن بطال نے ترجمہ سابق الذکر کے ساتھ حدیث کی مناسبت میں اشکال سمجھا کیونکہ مقرر ہے کہ بلا عنوان باب سابقہ کیلئے بمنزلہ فصل ہوتا ہے، انہوں نے یہ حل پیش کیا کہ یہ اشارہ دینا محتمل ہے کہ جو مریض کے حکم کی بجا آوری کرتے ہوئے اس کا کوئی فعل انجام دے اس پر کوئی لوم و قصاص نہیں بخلاف اس کے جو اسکی اجازت و مرضی کے بغیر انجام دیا جائے جیسے لدود کے ضمن میں ہوا، وہ آپ کی مرضی کے بغیر تھا لہذا آپ نے قصاص لیا، بقول ابن حجر اس کا بعد مخفی نہیں، یہ کہنا زیادہ قریب ہے کہ یہ اشارہ دیا ہے کہ مرض نبوی کے بارہ میں حدیث عائشہ میں جو ہے بعض رواۃ نے اسے تائید جبکہ بعض نے اختصاراً نقل کیا ہے، لدود کا واقعہ آنجناب کی بے ہوشی میں پیش آیا تھا اسی طرح سات مشکلیں بہانے کا واقعہ بھی لیکن لدود سے آپ منع فرما چکے تھے اسی لئے اظہارِ عتاب کیا بخلاف حدیث ہذا کے قصہ کے تو اس سے ماخوذ کیا جائے گا کہ مریض اگر سمجھ دار ہے تو اسے اگر اس نے منع کیا ہو کسی شئی کے تناول پر مجبور نہ کیا جائے اور نہ کسی شئی سے روکا جائے جس کا اس نے حکم دیا ہو۔

23 - باب العُذْرَةِ (حلق کا کوا گر جانا)

عذرہ حلق کی تکلیف کو کہتے ہیں اسے سقوطِ لہاۃ بھی کہا جاتا ہے (یعنی حلق کا کوا گرنا) بعض نے کہا یہ لہاۃ کا اسم ہے، مراد اس کی تکلیف ہے اسی کے نام سے موسوم ہوئی بعض کے مطابق یہ لہاۃ سے قریب والے حصہ کو کہتے ہیں، لہاۃ لام مفتوح کے ساتھ جو اقصیٰ الحلق (یعنی حلق کے دوسرے کنارے) میں ہوتا ہے۔

5715 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أُمَّ قَيْسٍ بِنْتَ مَخْضَبٍ الْأَسَدِيَّةَ أَسَدَ خَزِيمَةَ وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الْأَوَّلِ اللَّاتِي بَايَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ وَهِيَ أُخْتُ عُكَّاشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِابْنِ لَهَا قَدْ أَغْلَقَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مَا تَدْعُرْنَ أَوْلَادُكُمْ بِهَذَا الْعِلَاقِ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيُّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُرِيدُ الْكُسْتَ وَهُوَ الْعُودُ

الْهِنْدِيُّ وَقَالَ يُونُسُ، وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاشِدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عُلِّقَتْ عَلَيْهِ
(اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 5692، 5713، - 5718

(وكانت من المهاجرات الخ) شبہ ہے کہ یہ زہری کا کلام ہو تب یہ ادراج شمار ہوگا یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے شیخ کی کلام ہو تب موصول ہے اور یہی ظاہر ہے۔ (بابین لہا) باب السعوط میں گزرا کہ یہ وہی ہے جس نے آنجناب کی گود میں پیشاب کر دیا تھا۔ (قد أعلقت عليه) ایک باب قبل والی روایت میں (أعلقت عنه) تھا اس میں تھا کہ میں نے سفیان سے کہا معمر تو (أعلقت عليه) کہتے تھے، کہنے لگے (لم يحفظ) انہوں نے (یعنی زہری نے) (عنه) ہی کہا تھا مجھے اچھی طرح یاد ہے، یہاں یہ معلقا یونس جو کہ ابن یزید ہیں کی روایت سے واقع ہوا، اسحاق بن راشد نے زہری سے (عُلِّقْتُ عَلَيْهِ) نقل کیا ہے صواب (أعلقت) ہے اسم علاق ہے سفیان کی سابق الذکر روایت میں بھی (بهذا العلاق) تھا نسخہ کشمیری میں بھی یہی ہے دیگر میں (الإعلاق) ہے یونس کی اس معلق روایت کو احمد اور مسلم نے موصول کیا جبکہ اسحاق کی روایت آگے باب (ذات الجنب) میں آرہی ہے رولیت معمر جس کا علی بن مدینی نے سفیان کو حوالہ دیا اسے احمد نے عبدالرزاق عنہ سے نقل کیا لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (جئت باین لی قد أعلقت عنه) عیاض کہتے ہیں بخاری میں (أعلقت، علق، العلاق اور الإعلاق) واقع ہے مسلم میں صرف (أعلقت) ہے ایک روایت میں (العلاق) اور ایک میں (الإعلاق) ہے یہ سب ہم معنی ہیں لیکن اہل لغت صرف (أعلقت) ذکر کرتے ہیں، إعلاق رباعی ہے اس کا معنی ہے انگلی کے ساتھ عذرہ یعنی لہاۃ دانا مسلم کے ہاں رولیت یونس میں ہے: (قال أعلقت غمزت)۔

(یرید الکست) اسحاق بن راشد کی روایت میں ہے: (یعنی القسط قال وھی لغة) بقول ابن حجر باب (السعوط بالقسط الہندی) میں اس بارے تفصیل گزری۔

علامہ انور (أعلقت عليه) کے تحت لکھتے ہیں اہل لغت نے اس کے صلد کی بابت تردید کیا ہے کہ یہ (عن) ہے یا (علی) راوی کی یہی مراد ہے۔

- 24 باب دَوَاءِ الْمَبْطُونِ (پیٹ کے امراض کی دوا)

یعنی افراط اسہال کے سبب پیٹ کی شکایت لاحق ہوئی اس کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں۔

5716 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ أَحْمِي اسْتَطْلَقَ بَطْنَهُ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلًا . فَسَقَاهُ فَقَالَ إِنِّي سَقَيْتُهُ فَلَمْ يَزِدْهُ إِلَّا اسْتَطْلَاقًا فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ تَابَعَهُ النَّضْرُ عَنْ شُعْبَةَ

(اسی جلد کا سابقہ نمبر) . طرفہ - 5684

(قتادة عن أبي المتوكل) شعبہ اور سعید بن ابوعروبہ نے یہی ذکر کیا شبیان نے دونوں کی مخالفت کرتے ہوئے: (عن

قتادة عن أبي بكر الصديق عن أبي سعيد) ذکر کیا، اسے نسائی نے تخریج کیا اور غیر رائج قرار دیا بظاہر ابو المتوکل کا طریق ہی رائج ہے کیونکہ شیخین کا اس پر اتفاق ہے، اولاً شعبہ اور سعید کا پھر بخاری و مسلم کا، احمد کی حجاج عن شعبہ سے روایت میں: (عن قتادة سمعت أبا المتوکل) ہے۔ (جاء رجل الخ) ان دونوں کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (استطلق بطنه) صغیر مجہول کے ساتھ، اسہال مراد تھا چوتھے باب کی اسی روایت میں (یشنکی بطنه) تھا مسلم میں ہے: (قد عرب بطنه) یعنی اعتدال معدہ کی وجہ سے نظام انہضام خراب ہوا ہے (ذرب) بھی اس کے ہم معنی ہے۔

(اسقہ عسلاً) اسماعیلی کی خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں ہے: (اسقہ العسل) لام عہدی ہے مراد غسل النخل ہے (یعنی شہد کی مکھی کا بنایا ہوا) یہی عربوں کے ہاں مشہور تھا بظاہر خالص مفرد پلانے کا حکم دیا مزوج ہونا بھی محتمل ہے۔ (فسقاه فقال الخ) سیاق میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے کہ اسے پلایا مگر شفا یاب نہ ہوا تو نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا: (إني سقيته الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (فقال ثم جاء فقال إني الخ) اسے انہی شیخ بخاری سے مگر محمد بن ثنی کے ساتھ مقرون کر کے نقل کیا اور کہا سیاق ابن ثنی کا ہے البتہ ترمذی نے اکیلے محمد بن بشار سے اسے تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (ثم جاء فقال يا رسول الله إني الخ)۔

(فقال صدق الله) ترمذی کی روایت میں ہے: (اسقہ عسلاً فسقاه ثم جاء) اور وہی بات کہی، فرمایا: (صدق الله) مسلم کی روایت میں ہے کہ تین مرتبہ یہی کیا پھر چوتھی مرتبہ آیا تو فرمایا: (اسقہ عسلاً) عرض کی پلایا ہے اسہال اور بڑھا ہے! فرمایا: (صدق الله و كذب بطن أخيك) مسلم کی روایت میں ہے اب کے پلایا تو شفا یاب ہوا ترمذی کے ہاں بھی یہی ہے احمد کی یزید بن ہارون سے روایت میں ہے کہ چوتھی مرتبہ میں فرمایا اسے شہد پلاؤ، کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ کہا اب کے پلایا تو شفا ملی اس پر نبی اکرم نے چوتھی مرتبہ میں فرمایا: (صدق الله و كذب بطن الخ) یزید کی روایت میں یہ شک کے ساتھ ہے خالد بن حارث کی روایت میں جزم کے ساتھ ہے کہ چوتھی مرتبہ میں یہ کہا تھا، جس پر محمد بن جعفر اور متابعین ہیں وہ رائج ہے وہ یہ کہ آنجناب نے یہ بات تیسری مرتبہ کے بعد کہی تھی اور شہد پلاتے رہنے کا حکم دیا تھا اب اس نے پلایا تو مرض جاتا رہا (بظاہر مرض کی شدت زیادہ تھی لہذا نبی اکرم مسلسل شہد پلانے کا حکم دیتے رہے آخر خوراک پوری ہوئی تو شفا ملی، اس سے ثابت ہوا کہ شفا تب ملتی ہے جب بیماری کی کیفیت کے لحاظ سے مطلوبہ مقدار میں دوا اندر پہنچ جائے) سعید بن ابو عروہ کی روایت میں ہے تیسری مرتبہ یہ صحابی آئے تو آپ نے شہد جاری رکھنے کا حکم دیا پھر اگلی بار آکر بتلایا میں نے یہی کیا اب وہ صحت یاب ہے۔

(تابعہ النضر) ابن شمیم (عن شعبه) اسے ابن راہویہ نے اپنی مسند میں نضر سے موصول کیا اسماعیلی کہتے ہیں یحییٰ بن سعید، خالد بن حارث اور یزید بن ہارون بھی ان کے متابع ہیں بقول ابن جریر کی روایت نسائی نے الکبریٰ میں، خالد کی اسماعیلی نے ابو یعلیٰ سے اور یزید کی روایت احمد نے موصول کی ہے حجاج بن محمد اور روح بن عبادہ بھی متابع ہیں دونوں کی روایت مسند احمد میں ہے خطابی لکھتے ہیں اہل حجاز کذب کے لفظ کو خطا کے معنی میں استعمال کر لیتے تھے تو (كذب بطنك) کا معنی ہے قبول شفاء کیلئے ابھی تیار نہیں بلکہ اس سے (زلّ عنه) (یعنی ابھی کسر باقی ہے گویا مزید خوراک کی ضرورت ہے)، بعض ملاحظہ نے یہاں اعتراض کیا کہ شہد تو خود مسہل ہے تو اسہال میں مبتلا شخص کیلئے اسے بطور دوا تجویز کرنا کیونکر ہوا؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض قائل کی جہالت پر دال ہے، یہ

قرآن کی اس آیت کا مصداق ہے: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحَيِّطُوا بِهِ لَعَلَّه) [یونس: ۳۹] اطباء متفق ہیں کہ عمر، مزاج، زمان، غذا اور قوت طبیعت کے تفاوت کے پیش نظر ایک ہی مرض کا علاج مختلف ہو سکتا ہے پھر اسہال کے کئی اسباب ہیں جن میں ہیضہ ہے جو تھمہ کا نتیجہ ہوتا ہے اطباء متفق ہیں کہ علاج طبیعت کے ترک اور اس کے فعل کے ساتھ ہے اگر اسے کسی معین مسہل کی ضرورت ہو تو وہ مہیا کیا جائے جب تک مریض میں قوت ہے، تو اس شخص کا اسہال اسے پہنچے تھمہ کے باعث تھا تو نبی اکرم نے شہد تجویز کیا تا کہ معدہ اور انتزیوں میں جمع اس تھمہ کے تمام فضلات خارج ہو جائیں کیونکہ شہد جلاب آور ہے اور اس میں ان فضلات کو نکال باہر کرنے کی صلاحیت ہے جو اخلاط سے معدہ میں جمع ہو جاتے اور استقرارِ غذا میں رکاوٹ بنتے ہیں معدہ میں تولیہ کی طرح کے روئیں ہوتے ہیں اگر ان کے ساتھ کدورتیں چٹ جائیں تو اسے خراب کر ڈالتی ہیں اور اس میں پہنچنے والی غذا کو بھی تو اس کی دوا وہ جس کے استعمال سے یہ کدورتیں خارج ہو جائیں اور یہ کام شہد سے بڑھ کر کوئی نہیں کر سکتا بالخصوص اگر گرم پانی میں ملا کر اسے نوش کیا جائے، ہو سکتا ہے پہلی مرتبہ افاقہ نہ ہو کیونکہ بیماری کے حساب سے ہی دوا کی مقدار و کیفیت ہوتی ہے اگر کم مقدار میں کھائی تو کلیئہ اسے دور نہ کرے گی اور اگر زیادہ مقدار میں کھائی جائے تو جسمانی قوت کمزور کر دے گی اور کوئی دیگر ضرر پیدا کرنے کا باعث بنے گی تو اس واقعہ میں یہی ہوا ہے کہ پہلی مرتبہ اتنی مقدار میں شہد نہ پیا تھا جو بیماری کی مقاومت میں کافی ہو آخر بار بار شہد پلانے سے مادہ داء کے مطابق دوا کی مقدار پیٹ میں گئی تو اللہ کے اذن سے شفا یاب ہوا آنجناب کے قول: (و کذب بطن أخیک) میں اشارہ تھا کہ یہ دوا نافع ہے اور ابھی داء کی موجودگی فی نفسہ قصور دوا کی وجہ سے نہیں بلکہ فاسد مادہ کی کثرت کے سبب ہے اسی لئے بار بار شہد پلانے کا حکم دیا تا آنکہ سارا فاسد مادہ خارج ہوا

خطابی کہتے ہیں طب کی دو انواع ہیں (یعنی اس زمانہ میں، پھر ان کے حسب علم) اول طب یونانی اور یہ قیاس ہے! دوم طب عربی و ہندی اور یہ تجرباتی ہے نبی اکرم نے جن حضرات کو کوئی دوا یا نسخہ بتلایا اسی ثانی کے لحاظ سے بتلایا، کئی دواؤں پر آپ بذریعہ وحی مطلع کئے گئے، مصنف کتاب (المائۃ فی الطب) لکھتے ہیں شہد کبھی بسرعت شریانوں کی طرف نفوذ کرتا ہے اور اس کے ساتھ اکثر غذا اور اسکے ساتھ غذا کا بیشتر حصہ بھی ادھر نفوذ کرتا ہے اور یہ پیشاب آور ہے تو قابض ہو سکتا ہے اور کبھی یہ معدہ میں باقی رہتا ہے تو اس میں سوزش پیدا کر کے ہانچ (یعنی اعتدال سے خارج) کرتی ہے حتیٰ کہ طعام کو دافع اور پیٹ کو نرم کرتا ہے تب یہ مسہل ہوتا ہے تو مطلقاً اسہال والے کیلئے اس کے استعمال کا انکار کرنا منکر کی کم علمی ہے، دیگر حضرات کہتے ہیں طب نبوی یقینی الشفاء ہے کیونکہ اس کا ماخذ وحی الہی ہے جبکہ غیر کی طب اکثر اندازے و تجربہ پر مبنی ہوتی ہے کبھی طب نبوی استعمال کرنے والا شفاء سے مختلف رہتا ہے اس کی وجہ اس میں کسی مانع شفا کا ہونا ہے مثلاً اس کے باعث شفا ہونے پر اس کا ضعف اعتقاد، اس ضمن میں نمایاں ترین مثال خود قرآن کا وجود ہے جسے شفاءً لِمَا فِی الصُّدُور قرار دیا گیا ہے (یعنی روحانی بیماریوں کیلئے شفا) اس کے باوجود کئی لوگوں کو ان کی روحانی بیماریوں میں اس کے ساتھ شفا نہیں ملتی کہ اعتقاد اور تلقی بالقبول میں انہیں قصور لاحق ہوتا ہے بلکہ منافق کے تو رجس و مرض میں اضافہ ہی ہوتا ہے تو طب نبوی ابدانِ طیبہ کے ہی مناسب ہے جیسے قرآن سے شفا بھی فقط انہی کو ملتی ہے

ابن جوزی اس منسہل کیلئے آپ کے شہد تجویز کرنے پر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس ضمن میں چار اقوال ہیں: ایک یہ کہ آپ نے آیت (یعنی جس میں شہد کو شفاء للناس قرار دیا گیا) کو عموم پر محمول کیا اسی طرف آپ کا قول: (صدق اللہ) اشارت کناس ہے یعنی جو اس

نے کہا: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) جب آپ نے اسے اس حکمت سے آگاہ کیا اور اس نے تلقی بالقبول کیا تو اللہ کی اذن سے شفا یاب ہوا، دوم یہ کہ ایسا آپ نے عربوں کے عرف کے مطابق کیا کہ وہ جملہ امراض میں مداوی بالعیسٰل پر کار بند تھے سوم یہ کہ وہ شخص ہیضہ کا شکار تھا جیسا کہ اس کی تقریر گزری چہارم یہ کہ محتمل ہے کہ آپ نے استعمال سے قبل شہد کو پکانے کا بھی حکم دیا ہو، یہ بلغم کو قابو کرتا ہے تو شاید اس نے اولاً بغیر پکائے نوش کیا تھا، بقول ابن حجر ثانی اور رابع اقوال ضعیف ہیں، خطابی کی کلام میں ایک احتمال اور بھی ہے کہ اس مریض کو ممکن ہے شفا آنجناب کی اور اس تجویز کی برکت اور دعاء سے حاصل ہوئی ہو لہذا اسے اس شخص کا خاصہ قرار دیا جائے گا یہ بھی ضعیف ہے، اول کی تائید ابن مسعود کی حدیث کرتی ہے: (عليكم بالشفائين: العسل و القرآن) (یعنی دو شفاؤں کو لازم پکڑو: شہد اور قرآن) اسے ابن ماجہ اور حاکم نے مرفوعاً جبکہ ابن ابی شیبہ اور حاکم نے موقوفاً تخریج کیا، اس کے رجال رجال صحیح ہیں اسی طرح حضرت علی کا اثر کہ تم میں سے جو بیمار ہو وہ شہد خرید کر بارش کے پانی میں ملا کر (هنيئاً مريئاً شفاءً مبارکاً) استعمال کرے اسے ابن ابی حاتم نے التفسیر میں حسن سند کے ساتھ نقل کیا، ابن بطل کہتے ہیں آپ کے فرمان: (صدق الله و كذب بطن أخيك) سے ماخوذ ہے کہ الفاظ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہوتے کہ اگر ایسا ہوتا تو پہلی مرتبہ پینے سے ہی وہ شفا یاب ہو جاتا تو جب تکرار شرب کے بعد اسے صحت ملی ہے تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ الفاظ اپنے معانی پر مختصر ہوتے ہیں بقول ابن حجر اس استنباط کا تکلف مخفی نہیں، یہ بھی کہا کہ کئی دفعہ شفا دیر سے ملتی ہے تاکہ اللہ کی طرف سے بیماری کی مقرر کردہ مدت پوری ہو، بعض اہل علم نے کہا سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں مذکور: (فسقاه فبراً) برأ بروزن (قرأ) ہے یہ اہل حجاز کی لغت ہے دوسرے اسے علم کے وزن پر پڑھتے ہیں ابو صدیق ناجی کی روایت کے آخر میں ہے: (فسقاه فعافاه الله)۔

25 - باب لَا صَفَرَ وَهُوَ دَاءٌ يَأْخُذُ الْبَطْنَ (صفر نامی پیٹ کی ایک مرض بارے اعتقاد کی نفی)

(وهو داء الخ) جزم کے ساتھ صفر کی تفسیر ذکر کری، صفر صا اور فاء کی زبر کے ساتھ ہے ابو عبیدہ نے غریب الحدیث میں یونس بن عبید جرمی سے نقل کیا کہ انہوں نے رُوَب بن عجاج سے اس بارے پوچھا تو کہا یہ سانپ ہے جو موشیوں اور انسانوں کے پیٹ میں ہو جاتا ہے، عربوں کے نزدیک یہ خارش کی بیماری سے بھی زیادہ متعدی سمجھا جاتا تھا، اس پر نفی صفر سے مراد نفی عدویٰ ہے، بخاری کے ہاں یہ قول رائج ہے کیونکہ حدیث باب میں اسے (العدوی) کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے طبری نے بھی اسے ہی ترجیح دی اور اسکے لئے اُشی کے اس شعر سے استشہاد کیا: (و لا يَعْصُ عَلَى شُرْطُوهِ الصَّفْرُ) شرسوف پسلی کو کہتے ہیں، صفر ایک دود (یعنی کیزرا) ہے جو پیٹ میں ہو جاتا ہے تو پسلی یا جگہ کو کاٹتا ہے جس سے مریض کی موت واقع ہو جاتی ہے بعض نے کہا صفر سے مراد سانپ ہے لیکن نفی سے مراد ان کے اس اعتقاد کی نفی تھی کہ جسے یہ ہو جائے اسے مار ڈالتا ہے تو شارع نے اس کا رد کیا کہ موت تبھی آتی ہے جب اجل پوری ہو چکی ہو، یہ تفسیر اس حدیث کے ایک راوی حضرت جابر سے بھی منقول ہے، یہ طبری نے لکھا صفر کے بارہ میں ایک قول اور بھی ہے کہ اس سے مراد صفر کا مہینہ ہے عرب کئی دفعہ محرم کو حلال کر کے اسکی جگہ صفر کو حرام قرار دے لیتے تھے جیسا کہ کتاب الحج میں گزرا تو اسلام نے ان کے اس فعل کا رد کیا تو نبی اکرم کا یہ فرمان اسی ضمن میں ہے، بقول ابن بطل یہ قول مالک سے بھی مروی ہے، صفر پیٹ کی ایک

بیماری کو بھی کہتے ہیں جو بھوک اور پانی کے اجتماع سے پیدا ہوتی ہے (یعنی بھوکے پیٹ پانی پیتے رہنے سے گویا پانی پی پی کر بھوک کا مداوا کرنے کی کوشش کے نتیجہ میں) اس سے مرض استقاء (یعنی بار بار پانی پینے کی حاجت مگر پیاس ختم نہ ہو) لاحق ہو جاتی ہے اول معنی سے یہ حدیث ہے: (صَفْرَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ حُمْرِ النِّعَمِ) یعنی جو عتہ (یعنی اللہ کی راہ میں بھوک برداشت کرنا سرخ اونٹوں سے بہتر ہے) عرب کہتے ہیں: (صَفْرُ الْإِنَاءِ) جب خالی برتن ہو، ثانی معنی سے جو کتاب الاثر یہ میں حدیث ابن مسعود گزری جس میں تھا: (أَنَّ رَجُلًا أَصَابَهُ الصَّفَرُ فَنَعَتَ لَهُ السَّكْرُ) یعنی اسے مرض استقاء لاحق ہوئی جس کا علاج آپ نے نیذ بتلایا، حدیث ہذا کو اس معنی پر محمول کرنا متجہ نہیں بخلاف سابق الذکر کے، ہامہ اور عدوی کی بابت علیحدہ علیحدہ باب آرہا ہے۔

5717 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَغَيْرُهُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا صَفْرَ وَلَا هَامَةَ فَقَالَ أَعْرَابِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا بَالُ إِيْلِي تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الطُّبَاءُ فَيَأْتِي النِّعِيرُ الْأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا فَيُجْرِبُهَا فَقَالَ فَمَنْ أَغْدَى الْأَوَّلَ رَوَاهُ الزُّهْرِيُّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَسَيِّدَانِ بْنِ أَبِي سَيَّانٍ .
اُطْرَافُهُ 5707، 5757، 5770، 5773، - 5775

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاکؐ نے فرمایا یہ چھوت چھات کوئی چیز نہیں اور نہ صفر اور نہ الوسخ ہے، یہ سن کر ایک اعرابی نے کہا پھر میرے اونٹوں کا یہ حال کیوں ہوتا ہے کہ ریت میں ہرنوں کی مثل (چست اور چالاک) ہوتے ہیں پھر ایک خارش زدہ اونٹ آتا ہے ان میں گھومتا پھرتا ہے تو اس کے ملنے سے وہ بھی خارش زدہ ہو جاتے ہیں؟ آپ نے فرمایا پہلے کو یہ بیماری کہاں سے لگی تھی؟

(عن صالح) یہ ابن کیسان ہیں ان کا قول: (أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَغَيْرُهُ) مسلم کے ہاں یعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابن صالح بن کیسان سے روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے سنا، آخر الباب میں ان کا قول: (رواہ الزہری النخ) یعنی ابوسلمہ اور سنان دونوں نے ابو ہریرہؓ سے اسکی سماعت کی، یہ روایت باب: (لا عدوی) میں آئے گی اس میں سیاق ابی سلمہ سنان کے سیاق سے علیحدہ مذکور ہے وہیں اس بارے بحث ہوگی۔

26 باب ذَاتِ الْجَنْبِ (نمونہ)

ذات الجنب ورم حار (یعنی گرم سوزش) ہے جو پسلیوں کی اندرونی جھلیوں ہوتا ہے، پہلوؤں کے نواح میں پیدا شدہ غلیظ ریاخ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو صفقات اور عضل جو سینے اور پسلیوں میں ہیں، کے درمیان نفوذ کرتی ہیں تو تکلیف کا باعث بنتی ہیں، اول حقیقی ذات الجنب ہے جس کی بابت اطباء نے خاصی کلام کی ہے، کہتے ہیں اس کے سبب پانچ عوارض لاحق ہوتے ہیں: بخار، کھانسی، چھین، دمہ اور نبض منشاری! ذات الجنب کو وجع الخاصرة (یعنی پہلو کی تکلیف) بھی کہا جاتا ہے، یہ خطرناک امراض سے ہے کیونکہ

یہ دل اور جگر کی بیماری ہے جو بدترین امراض میں شمار ہوتی ہے اسی لئے آپ نے (مرض الموت میں جب اہل بیت نے اسی ذات الجنب کی آپ کے منہ مبارک میں دوا ڈالی) کہا تھا اللہ اسے مجھ پر مسلط نہ کرے گا، باب کی دونوں احادیث میں ذات الجنب سے مراد ثانی ہے کیونکہ قسط ہندی جیسا کہ اس کا بیان گزرا، کے ساتھ غلیظ ریاح کا معالجہ کیا جاتا ہے، مسکی لکھتے ہیں عود (یعنی قسط ہندی) گرم، خشک اور قابض ہے جو ہس بطن کرتی اور اندرونی اعضاء کو قوت دیتی اور ریح کو خارج کرتی اور مسام کھلتی اور رطوبت کے فضلات خارج کرتی ہے، کہتے ہیں حقیقی ذات الجنب میں بھی یہ نافع ہے اگر وہ بلغمی مادہ کے سبب لاحق ہوئی ہو بالخصوص انحطاط علت کے وقت۔

5718 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَتَابُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أُمَّ قَيْسٍ بِنْتَ مَحْصَنٍ وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الْأُولَى اللَّاتِي بَايَعَنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ أُخْتُ عُكَّاشَةَ بِنِ مَحْصَنٍ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِابْنٍ لَهَا قَدْ عَلَّقَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى مَا تَدْعُرُونَ أَوْلَادَكُمْ بِهَذِهِ الْأَغْلَاقِ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُرِيدُ الْكُسْتَ يَعْنِي الْقُسْطَ قَالَ وَهِيَ لُغَةٌ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 5692، 5713، 5715 -

دو باب قبل اس کی شرح گزری ہے شیخ بخاری محمد سے مراد ذیلی ہیں اسحاق سے مراد ابن راشد جزری ہیں۔ (یہ یرید الکست الخ) یہ عود ہندی کی تفسیر ہے۔ (قال وهي لغة) قال کے فاعل زہری ہیں۔

5719 - حَدَّثَنَا عَارِمٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ قَالَ قَرِءَ عَلَى أَيُّوبَ بْنِ كُتَيْبٍ أَبِي قِلَابَةَ مِنْهُ مَا حَدَّثَ بِهِ وَمِنْهُ مَا قَرِءَ عَلَيْهِ وَكَانَ هَذَا فِي الْكِتَابِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ وَأَنَسَ بْنَ النَّضْرِ كَوَيَّاهُ وَكَوَاهُ أَبُو طَلْحَةَ بِيَدِهِ

طرفہ - 5721

5720 و - 5721 وَقَالَ عَبَّادُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَذِنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَهْلِ بَيْتٍ مِنَ الْأَنْصَارِ أَنْ يَرْقُوا مِنَ الْحُمَةِ وَالْأَذْنِ قَالَ أَنَسُ كَوَيْتُ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَيٌّ وَشَهِدَنِي أَبُو طَلْحَةَ وَأَنَسُ بْنُ النَّضْرِ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَأَبُو طَلْحَةَ كَوَانِي

طرفہ - 5719

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں نبی اکرم نے ایک انصاری کے گھر والوں کو یہ اجازت دی تھی کہ بچھو وغیرہ کے ڈنک مارنے اور کان کے درد کے لئے دم کر لیا کریں اور میں نے پہلی کے درد کی وجہ سے آپ کی زندگی میں داغ دلوایا اس موقع پہ ابو طلحہ، انس بن نصر اور زید بن ثابت موجود تھے اور ابو طلحہ نے داغ دیا تھا۔

عارم سے مراد محمد بن فضل ابو نعمان سدوسی ہیں جبکہ حماد، ابن زید ہیں۔ (قرئ علی ایوب) یعنی سختیانی۔ (فکان هذا

فی الكتاب) یعنی ابوقلابہ کی کتاب میں نسخہ کشمینی میں (فی الكتاب) کی بجائے (قرأ الكتاب) ہے، یہ تصحیف ہے اسماعیلی کے ہاں (فی الكتاب) کے بعد (غیر مسموع) واقع ہے! مجھے کسی نسخہ بخاری میں یہ لفظ نہیں ملا۔ (أن أبا طلحة) زید بن کھل، حضرت انس کے سوتیلے والد، انس بن نضر حضرت انس کے چچا تھے۔ (کویاہ و کواہ الخ) دونوں کی طرف نسبت اس لئے کی کہ دونوں کی مرضی اس میں شامل تھی پھر ابوظلمہ کی طرف اسے منسوب کیا کہ ہقیقۃً انہی نے کی تھی۔ (و قال عباد بن منصور الخ) یہ ناجی ہیں اس تعلیق سے ایک فائدہ سند کی جہت سے اور ایک متن کی جہت سے پیش کرنا مقصود ہے، سند کی طرف سے یہ کہ عماد بن زید نے اپنی روایت میں اس صورتحال کی منظر کشی کی جو ایوب نے ابوقلابہ سے اس حدیث کا اخذ کیا کہ ان کی کتاب سے اسے انہیں پڑھ کر سنایا (اخذ احادیث کا یہ بھی ایک رائج انداز تھا) عباد نے ان کی روایت کو عنعنہ کے ساتھ ذکر کیا، متن کا فائدہ یہ ہے کہ اس میں کچھ زیادت ہے وہ یہ کہ کئی مذکور ذات الحب کے سبب تھی اور یہ نبی اکرم کی حیات میں ہوا اور زید بن ثابت بھی اس موقع پر موجود تھے عباد کی روایت میں ایک اور زیادت بھی ہے، شروع میں بعض نے اسے مفردا بھی روایت کیا ہے اور یہ نبی اکرم کی ایک انصاری گھرانے کو حمہ اور کان (کے عوارض) میں دم کی اجازت، عباد بن منصور کی کنیت ابوسلمہ تھی انکی بخاری میں یہی ایک معلق روایت ہے یہ کہارتا بعین میں سے تھے، کئی جہات سے ان پر کلام کی گئی ہے ایک یہ کہ قدر یہ میں سے ہونے کا اتہام تھا لیکن یہ اسکے داعیہ (یعنی پرچار کرنے والے) نہ تھے، دوم مدلس تھے، سوم حافظہ متغیر ہو چکا تھا، قطان کا قول ہے ہم نے جب انہیں دیکھا حافظہ صحیح نہ تھا بعض نے مطلقاً ہی انہیں ضعیف قرار دیا ابن عدی کہتے ہیں یہ ان رواۃ میں سے ہیں جن کی حدیث لکھی جاتی ہے (یعنی قابل قبول ہے) اس حدیث کو ابویعلیٰ نے ابراہیم بن سعید جو ہری عن ریحان بن سعید عن عباد سے مطولاً موصول کیا ہے اسماعیلی نے بھی تخریج کی ہزار نے دونوں حدیثوں کو مفرداً نقل کیا ہر ایک میں کہا عباد بن منصور اس کے ساتھ مفرد ہیں، حمہ حائے مضموم اور تخفیف میم کے ساتھ، کبھی مشدد بھی پڑھی جاتی ہے ازہری نے اس کا انکار کیا، یہ سم (یعنی زہر) ہے باب (من اکتوی) میں اس کی شرح گزری ہے، اس کے حکم کا بیان باب (رقیۃ النحیۃ و العقرب) میں آئے گی

جہاں تک رقیۃ لأذن کا تعلق ہے تو ابن بطلال نے کہا اس سے مراد کان کی تکلیف ہے تو اس صورت میں دم کی رخصت دی اس سے باب (من اکتوی) کے تحت گزری حدیث مذکور میں موجود حصر کا رد ہوتا ہے جہاں یہ عبارت گزری: (لا رقیۃ إلا من غنین أو حمة) تو جائز ہے کہ اولاً منع کیا پھر اجازت دی ہو، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ آنکھ اور حمہ میں دم سے نفع کوئی دم نہیں، ان کے غیر سے رقیۃ کی نفی نہیں کی، کرمانی نے نقل کیا کہ ابن بطلال نے (الأذن) کو (الأذر) پڑھا ہے اور یہ أذرة کی جمع ہے جو خضیہ کے نقر (یعنی پھول جانا) کو کہتے ہیں یہ غریب اور شاذ ہے بقول ابن حجر مجھے تو یہ ابن بطلال کی کتاب میں نہیں ملا، اسماعیلی کے ہاں عباد بن منصور کے سیاق میں یہ عبارت ہے: (أن یزقوا من الحمة و أذن برقية العين و النفس) اس پر (و الأذن) اس روایت میں (أذن) فعل ماضی سے تصحیف ہے لیکن اسماعیلی نے اس طریق کے ساتھ روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (و کان زید بن ثابت یرقی من الأذن و النفس)۔

(رخص لأهل بیت الخ) یہ آل عمرو بن حزم تھے مسلم کی حدیث جابر میں یہ تصریح موجود ہے اسکے مخاطب ان کے فرد عمارہ بن حزم تھے جیسا کہ صحابہ کے بارہ میں اپنی کتاب میں ان کے احوال میں یہ بیان کیا ہے۔

27 - باب حَرْقِ الْحَصِيرِ لِيَسَدَّ بِهِ الدَّمُ

(خون کا بہاؤ روکنے کیلئے چٹائی جلا کر اسکی راکھ ڈالنا)

ابن تین لکھتے ہیں درست (احراق) ہے کیونکہ باب افعال اور یا تفعلیل ہے، کہتے ہیں جہاں تک حرق ہے تو یہ (حرق الشمیء یؤذیہ) ہے بقول ابن حجر لیکن یہ بھی قابلِ توجہ ہے۔ (لیسد بہ الدم) کے ساتھ اشارہ دیا کہ یہ مال کا ضیاع نہیں بلکہ مباح ضرورت کے تحت ہے ابو حسن قاسمی کہا کرتے تھے کاش ہمیں علم ہو جائے کہ یہ ہیر کس چیز کی تھی تاکہ قطع دم کی اسے دوا بنالیں بقول ابن بطل اہل طب کا خیال ہے کہ اگر ساری ہیر جلا دی جائے تو زیادتِ دم کا ابطال کرتی ہے بلکہ رماد (یعنی راکھ) کی یہی صلاحیت ہے کیونکہ اس کی خاصیت میں سے قبض ہے تبھی ترمذی نے اس حدیث پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (التداوی بالرماد) (یعنی راکھ کے ساتھ علاج) مہلب لکھتے ہیں راکھ کے ساتھ خون کا بہاؤ روکنا عربوں کے ہاں امرِ معلوم تھا بالخصوص اگر یہ اس ہیر کی ہو جو (دیس السعد) (موٹھا، ایک خوشبودار گھاس جو زخموں کیلئے بہت مفید ہے) کی بنی ہو، اس کی قبض کی صلاحیت معلوم ہے اور خوشبو بھی اچھی ہے، قبض زخم کا منہ بند اور اچھی خوشبو دیتا ہے خون کی بودور کرتی ہے، جہاں تک شروع میں خون دھونا ہے تو یہ تب مناسب ہے اگر زخم زیادہ گہرا نہ ہو ورنہ پانی سے نقصان پہنچ سکتا ہے موفق لکھتے ہیں راکھ میں خشک کرنے کی صلاحیت اور قلتِ لذع (یعنی چھین کم کرتا ہے) ہے، خشک میں اگر سوزش ہو تو بسا اوقات (بجائے روکنے کے) بہاؤ میں اور اضافہ کرتا اور سوجن کا باعث بنتا ہے ابن ماجہ کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ہبل سے روایت میں ہے کہ جب خون کا بہاؤ بند نہ ہوا تو انہوں نے ایک پرانی چٹائی کا ٹکڑا جلایا اور اس کی راکھ اس پر رکھی، باقی شرح کتاب الجہاد میں گزر چکی ہے۔

5722 - حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ غَفِيرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيُّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ لَمَّا كُسِرَتْ عَلَى رَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْبَيْضَةُ وَأُذِيَتْ وَجْهُهُ وَكُسِرَتْ رِبَاعِيَّتُهُ وَكَانَ عَلِيٌّ يَخْتَلِفُ بِالْمَاءِ فِي الْمَجْنِّ وَجَاءَتْ فَاطِمَةُ تَغْسِلُ عَنْ وَجْهِهِ الدَّمَ فَلَمَّا رَأَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامَ الدَّمَ يَزِيدُ عَلَى الْمَاءِ كَثْرَةً عَمَدَتْ إِلَى حَصِيرٍ فَأَحْرَقَتْهَا وَالصَّقَتْهَا عَلَى جُرْحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَقَأَ الدَّمَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۱۸) اطرافہ 243، 2903، 2911، 3037، 4075، 5248

28 - باب الْحُمَى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ (بخار دوزخ کی بھاپ سے ہے)

فیح فائے مفتوح اور یائے ساکن کے ساتھ، آخر باب کی حدیث میں (فوح) ہے صفحہ النار میں انہی حضرت رافع کی حدیث

میں (فور) گزرا، سب مترادفات ہیں مراد اس کی حرارت کا شدت اور بھڑکنا، حمی کی کئی انواع ہیں آگے ذکر ہوگا، جہنم کی طرف اس کی نسبت کے ضمن میں کئی اقوال ہیں بعض نے کہا یہ حقیقت ہے اور بخار میں مبتلا شخص کے جسم میں موجود وہب جہنم کا قطعہ ہے اللہ نے جس کا ظہور اس کے متقاضی اسباب کے ساتھ مقدر کیا تاکہ اس کے بندے عبرت کا سامان کریں جیسا کہ فرحت و لذت کی انواع کا تعلق نعیم جنت سے ہے جنہیں اس دنیا میں عبرت و دلالت کی غرض سے ظاہر کیا حضرت عائشہ کی ایک حدیث جسے بزار نے بسند حسن نقل کیا، میں یہ وارد ہے اس باب میں احمد کے ہاں ابوامامہ، طبرانی کے ہاں ابوریحانہ اور مسند الشہاب میں ابن مسعود سے ہے کہ (الحمی حَطُّ المؤمن من النار) کہ بخار مومن کا جہنم سے حصہ ہے، یہ جیسے امر بالا براد کی حدیث میں گزرا کہ شدت حریج جہنم سے ہے اور اللہ نے اسے دوسانس لینے کی اذن دے رکھی ہے، بعض نے کہا یہ بات آپ نے بطور تمثیل کہی ہے معنی یہ کہ بخار کی حرارت جہنم کی حرارت اور گرمی سے مشابہ ہے تاکہ اسے مد نظر رکھتے ہوئے لوگ جہنم کی گرمی اور شدت کو یاد رکھیں، اول اولیٰ ہے اس کی تائید آخر باب کا قول ابن عمر بھی کرتا ہے۔

5723 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ

ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأُطْفِئُوهَا بِالْمَاءِ. قَالَ نَافِعٌ وَكَانَ عَبْدُ

اللَّهِ يَقُولُ اكْشِفْ عَنَّا الرَّجْزَ. طرفہ - 3264

قَالَ نَافِعٌ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَقُولُ اكْشِفْ عَنَّا الرَّجْزَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۴۴). طرفہ - 3264

مسلم نے بھی اسے عبد اللہ بن وہب عن مالک سے تخریج کیا جبکہ نسائی نے عبد الرحمن بن قاسم عن مالک سے! دارقطنی الموطآت میں لکھتے ہیں اصحاب مالک میں سے سوائے ابن وہب اور ابن قاسم کے کسی نے موطا میں اسے نقل نہیں کیا شافعی، سعید بن عفیر اور سعید بن داود بھی ان کے متابع ہیں کہتے ہیں معنی، یعنی، ابو مصعب اور ابن بکیر نے اسے نقل نہیں کیا ابن عبد البر نے بھی انقصیٰ میں یہی کہا، ہمارے شیخ نے تقریب میں اسے ابو مصعب عن مالک کی روایت سے نقل کیا ہے یہ ان کا ذہول ہے کیونکہ انہوں نے اس بارے میں لفظ القابسی پر اعتماد کیا اور قابسی نے شخص کو صرف ابن قاسم عن مالک سے تخریج کیا ہے، یہ اس ضمن کی دوسری حدیث ہے جس پر میں اپنے مرحوم شیخ کی تقریب الاسانید میں مطلع ہوا ہوں میں نے از روہ خیر خواہی یہ آگاہی دی ہے اسے دارقطنی اور اسماعیلی نے حرمہ عن شافعی کے طریق سے تخریج کیا، دارقطنی نے سعید بن عفیر اور سعید بن داود کے طرق سے بھی خرچ کیا ہے ابن عبد البر نے اسے التمهید میں خرچ نہیں کیا کیونکہ وہ یحییٰ بن یحییٰ لیشی کی روایت سے نہیں۔

(فأطفئوها) ہمزہ قطعی کے ساتھ، بدء الخلق کی رولیت ابن عمر میں (فأبردوها) تھا مشہور ضبط ہمزہ وصلیٰ اور راء پر پیش ہے اس کی زیر بھی منقول ہے عیاض نے ایک روایت کے ضمن میں ہمزہ قطعی مفتوح اور کسر راء نقل کیا (أبرد الشیء) سے جب اسے بارد کر دیں جیسے (أسخنه) گرم کرنا، خطابی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا، بقول جوہری یہ لغت ردیہ ہے۔ (بالماء) ابن ماجہ کی حدیث ابو ہریرہ میں: (بالماء البارد) ہے احمد کی حدیث سرہ میں بھی یہی ہے ابن عباس کی ایک روایت میں: (بماء زمزم) ہے

جیسا کہ صفۃ النار کی حدیث ابو جرہ میں گزرا کہ میں مکہ میں ابن عباس کی مجلس میں لوگوں کو ترتیب سے ان سے ملواتا تھا ایک دفعہ کئی روز نہ آسکا پھر آیا تو ابن عباس نے پوچھا کیا ہوا تھا، میں نے کہا بخار میں مبتلا تھا کہا اسے آب زمزم کے ساتھ ٹھنڈا کرو بے شک نبی پاک نے فرمایا ہے بخار فُج جہنم سے ہے تو اسے پانی یا کہا آب زمزم کے ساتھ ٹھنڈا کرو، ہمام نے شک کیا بخاری کے ہاں ابو عامر عقدی عن ہمام کی روایت میں یہی ہے، اسی وجہ سے بعض نے قرار دیا کہ زمزم اس ضمن میں قید نہیں کہ یہ راوی کا شک ہے ابن قیم کی بھی یہی رائے تھی مگر تعاقب میں کہا گیا کہ احمد کی عفان عن ہمام سے روایت میں (بغیر شک کے): (فأبردوها بماء زمزم) ہے نسائی، ابن حبان اور حاکم نے بھی عفان سے یہی نقل کیا اگرچہ حاکم کو اس کے استدراک میں وہم لگا ابن حبان نے اس حدیث ابن عمر کے ایراد کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (ذكر الخبر المفسر للماء المجمل في الحديث الذي قبله) کہ آب زمزم کے ساتھ بخار کی شدت دور کی جائے اور اس کے تحت یہی ابن عباس کی روایت تخریج کی بالفرض اگر یہ راوی کا شک نہیں بھی تو بھی تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ بات اہل مکہ کو مخاطب کر کے کہی تھی جن کیلئے زمزم میسر تھا مگر اصل خطاب گرم علاقوں کے رہائشیوں کے ساتھ خاص ہے بعض حضرات پر یہ بات مخفی رہی، خطابی اور ان کے اتباع لکھتے ہیں بعض خفاء (یعنی بے وقوف) اطباء نے اس حدیث پر اعتراض کرتے ہوئے کہا بخار زدہ کا پانی میں نہ لینا خطرہ سے خالی نہیں جو اسے ہلاکت سے قریب کر سکتا ہے کیونکہ یہ جمع مسام اور حرقن بخار (یعنی بکار کو اندرون جسم میں داخل) کرے گا اور حرارت کو اندرون جسم تک منعکس کر دے گا جس سے اس کی جان جاسکتی ہے خطابی لکھتے ہیں ایک علم کی طرف منسوب کئے جانے والے شخص نے غلطی کی اور بخار کے عالم میں پانی میں ڈبکی لگالی تو حرارت اس کے اندرون بدن میں قہقہے ہو گئی جس کے سبب ایک دشوار مرض کا شکار ہوا اور قریب تھا کہ جان چلی جاتی جب آخر کار اس بیماری سے شفا یاب ہوا تو ایسی بری باتیں منہ سے نکالیں جو ناقابل تحریر ہیں، دراصل معنائے حدیث سے اس کی جہالت نے اسے اس مشکل میں ڈالا، دراصل یہ اشکال صدق حدیث میں مرتاب دل سے صادر ہوا ہے، اولاً اس سے پوچھا جائے تم نے پانی میں نہ لینا کہاں سے اخذ کیا جبکہ حدیث میں ایسی کوئی بات نہیں، اس میں تو فقط یہ ارشاد ہے کہ بخار کو پانی کے ساتھ ٹھنڈا کیا جائے اگر صنعت طب نے ثابت کیا ہے کہ نہ لینا یا پورے بدن پر پانی ڈالنا بخار زدہ کے لئے نقصان دہ ہے تو یہ یہاں مراد نہیں ہو سکتا، آپ کی مراد یہ تھی کہ ایسے طریقہ سے پانی کے ساتھ بخار کی شدت کم کی جائے جو ضرر رساں نہ ہو (جیسے دور حاضر کے ڈاکٹر پانی کی پٹیاں پیشانی اور گردن وغیرہ پر رکھنے کو کہتے ہیں) تو اس طریقہ کی بابت بحث کی جانی چاہئے تاکہ انتفاع حاصل ہو، ایک اور حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ کی مراد مطلق نہ لینا نہ تھی بلکہ ایک خاص کیفیت و طریقہ سے پانی کا استعمال تھا اس ضمن میں اولیٰ طریقہ وہی جسے حضرت اسماء بنت صدیق اکبر نے استعمال کیا کہ بخار زدہ کے جسم پر ہاتھوں کے ساتھ اور گلیے کپڑے کے ساتھ پانی کے چھینٹے مارتی تھیں صحابی بالخصوص حضرت اسماء جیسی جن کا نبی اکرم کے گھر میں آنا جانا تھا ہی مراد حدیث سے بخوبی واقف ہو سکتے ہیں شاید اسی نکتہ کی طرف توجہ مبذول کرانے کیلئے اس کے عقب میں حضرت اسماء کی یہی حدیث وارد کی ہے، یہ بخاری کی بدیع ترتیب ہے،

مازری کہتے ہیں اس میں شک نہیں کہ علم طب بنسبت دیگر علوم و فنون کے نہایت تفصیل کا محتاج ہے حتیٰ کہ ایک دوا ایک خاص ساعت میں مریض کے لئے نافع اور دوسری ساعت میں اس کے لئے کسی عارض کے سبب ضار ہو جاتی ہے مثلاً غصہ کی کیفیت اگر کسی

مریض پر طاری ہو جائے تو اس کا علاج دو تبدیل کرنا پڑتی ہے اس قسم کی مثالیں کثیر ہیں عین ممکن ہے ایک حالت میں کسی مریض کیلئے کسی دوا میں شفا فرض کی جائے مگر کسی اور حالت میں اسی کیلئے یا کسی دیگر مریض کیلئے وہ موزوں نہ ہو، اطباء کا اس امر پر اجماع ہے کہ عمر، زمان، مزاج، غذا اور تاثیر مالوف کے اختلاف کے پیش نظر ایک ہی مرض میں مبتلا متعدد افراد کا علاج باہم متفاوت ہو سکتا ہے، کہتے ہیں اگر بالفرض کسی روایت میں غسل کی تصریح بھی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے یہ حکم آپ نے بخار اتر جانے کے بعد دیا ہو، بقول ابن حجر یہ بعید ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ کسی خاص وقت کی بات ہو (یا کسی خاص نوع کا بخار ہو) تو یہ خواص میں ہوگا جس پر نبی اکرم بذریعہ وحی مطلع ہوئے تب تمام اہل طب کی کلام اس کے مقابلہ میں پیچ ہوگی ترمذی نے حدیث ثوبان سے مرفوعاً نقل کیا کہ جب تم میں سے کوئی بخار میں مبتلا ہو جو آگ کا قطعہ ہے تو اس کا اپنے سے پانی کے ساتھ اطفاء کرے، ایک جاری نہر میں ڈبکی لگائے اور منہ اس طرف کر لے جس طرف سے پانی کا جریان ہے اور کہے: (بِسْمِ اللّٰهِ اَشْفِیْ عَبْدَکَ وَصَدِیْقَ رَسُوْلَکَ) اور یہ کام طلوع آفتاب سے قبل نماز صبح کے بعد کرے تین روز تک تین ڈبکیاں لگائے اگر بخار نہ اترے تو پانچ دن کرے پھر بھی نہ اترے تو سات دن پھر بھی نہ اترے تو نو دن اور ان شاء اللہ اس سے وہ متجاوز نہ ہو پائے گا ترمذی کہتے ہیں یہ غریب ہے بقول ابن حجر اس کی سند میں سعید بن زرعہ ہیں جو مختلف فیہ راوی ہیں، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ہدایت کسی خاص نوع کے بخار کی بابت ہو پھر بعض اماکن کیلئے ہونہ کہ سب کیلئے بعض اشخاص کیلئے ہونہ کہ سب کیلئے، یہ اوجہ ہے! کبھی آنجناب کا خطاب عام ہوتا اکثر یہی ہے اور کبھی خاص ہوتا تھا جیسے فرمایا بول و براز کرتے ہوئے قبلہ کی طرف منہ نہ کرو لیکن مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف تو آپ کا فرمان: (شَرِّقُوا اَوْ غَرِّبُوا) تمام اہل زمین کیلئے عام نہیں بلکہ یہ بات صرف اہل مدینہ اور جن کا قبلہ اہل مدینہ کی سمت میں تھا، کیلئے خاص ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں اس کی تقریر گزری، اسی طرح زیر نظر مسئلہ میں عین محتمل ہے کہ یہ بات صرف اہل حجاز کیلئے ہو اور جو ان کے آس پاس کے ہیں کیونکہ انہیں لاحق ہونے والے اکثر بخار شدت حرارت کے باعث ہوتے تھے تو انہی لوگوں کو ٹھنڈا پانی سازگار ہے پینے اور غسل دونوں اعتبار سے کیونکہ بخار ایک اجنبی حرارت ہے جو دل میں مشتعل ہو کر پھر شریانوں میں گردش خون کے سبب تمام بدن میں منتشر ہو جاتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں: ایک عرضیہ جو کسی ورم، حرکت، سورج کی گرمی لگ جانے وغیرہ کے باعث ہوتا ہے، دوم مرضیہ اس کی ذیلی تین انواع ہیں اور یہ مادہ سے ہوتا ہے پھر بعض میں پورا بدن گرم ہو جاتا ہے پھر اگر اس کا مبدائے تعلق بالروح ہے تو یہ ایک دن کا بخار ہے کیونکہ اکثر ایک دن میں واقع ہو جاتا ہے اسکی انتہا تین ایام ہے اور اگر اس کا تعلق اعضائے اصلیہ کے ساتھ ہے تو یہ دن کا بخار ہے (حپ دن) یہ سب سے خطرناک ہے

اور اگر اس کا تعلق اخلاط سے ہے تو اسے عفینہ کہا جاتا ہے یہ اخلاط اربعہ کی تعداد کے برابر ہوتا ہے، ان مذکورہ اقسام کے تحت بحیثیت افراد و ترکیب کے بے شمار قسمیں ہیں، یہ مقرر ہو جانے کے بعد جائز ہے کہ مردانہ نوع اول ہو، یہ ٹھنڈے پانی میں ڈبکی لگانے اور برقیلا پانی پینے سے ساکن ہو جاتا ہے، اس میں مبتلا شخص کو کسی اور معالجہ کی ضرورت نہیں ہوتی جالینوس نے اپنی کتاب حیلۃ البرء میں لکھا ہے اگر ایک اچھے گوشت اور فربہ بدن والا نوجوان جس کے احشاء (یعنی اندرون جسم) میں ورم نہیں ٹھنڈے پانی کے ساتھ غسل کرے یا وتہد و پہر انتہا کے بخار کے وقت تیراکی کرے تو اسے اس کا فائدہ نہ ہوگا، ابو بکر رازی لکھتے ہیں اگر ابھی طاقیت مضبوط، بخار

حادثہ اور نفع بین ہے، پیٹ میں درم اور قفق (یعنی ٹوٹ پھوٹ) بھی نہیں تو ٹھنڈا پانی پیتا مفید رہے گا اور اگر مریض نصب البدن ہے اور موسم بھی گرمی کا ہے اور وہ ٹھنڈے پانی میں نہانے کا عادی ہے تو اسے اس کی اجازت ہے! ابن قیم نے حدیثِ ثوبان کو انہی قیود و شروط پر منزل کیا اور لکھا کہ یہ نسخہ گرم علاقوں میں موسم گرما کے عرضی بخار میں یا غیبِ خالصہ میں (غیب تیسرے دن کے بخار کو کہتے ہیں) جس کے ساتھ درم یا اعراضِ ردیہ میں سے کچھ نہ ہو، مفید ہے اللہ کے حکم سے ٹھنڈے پانی کا استعمال بخار کو ختم کر دے گا کیونکہ اس وقت (یعنی صدمہ) وہ ٹھنڈا ترین ہوتا ہے اسی طرح تو تین اس وقت وافر ہوتی ہیں کیونکہ یہ نیند، سکون اور برو ہوا کے عقب میں ہے، کہتے ہیں ایام جن کی طرف اشارہ کیا، میں اکثر امراضِ حادثہ کے سبب خصوصاً گرم ممالک میں اس کا وقوع ہوتا ہے

حدیث میں آنجناب کے ٹھنڈے پانی کے استعمال کا ذکر مکرر ہے جیسے ایک موقع پر آپ نے حکم دیا کہ مجھ پر سات مشکوں کا پانی بہاؤ، حضرت سرہ کی ایک حدیث میں ہے نبی اکرم کو جب بخار ہوتا تو پانی کی بھری مشک طلب فرما کر اسے سر مبارک پر بہاتے، اسے بزار نے نقل کیا اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا البتہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے، حضرت انس کہتے ہیں جب تمہارا کوئی بخار میں مبتلا ہو تو سحر دم مسلسل تین راتیں اپنے اوپر ٹھنڈا پانی بہائے، اسے طحاوی نے اور ابو نعیم نے کتاب الطب میں اور طبرانی نے اوسط میں نقل کیا حاکم نے صحیح قرار دیا، اس کی سند قوی ہے! ام خالد بنت سعید کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اسے حسن بن سفیان نے اپنی مسند میں اور ابو نعیم نے بھی الطب میں تخریج کیا، عبد الرحمن بن مرفع مرفوعاً نقل کرتے ہیں بخار راند الموت (یعنی موت کا پیغامبر) ہے اور یہ زمین میں اللہ کی قید ہے تو مشک میں پانی لے کر اسے ٹھنڈا کرو اور مغرب و عشاء کے درمیان وقت میں اپنے اوپر ڈالو، کہتے ہیں لوگوں نے ایسا کیا تو ان کا بخار جاتا رہا اسے طبرانی نے تخریج کیا، یہ سب احادیث اس تاویل کا رد کرتی ہیں جسے خطابی نے ابن انباری سے نقل کیا کہ (فائِدُ دُوْهَا) سے مراد یہ ہے کہ ٹھنڈے پانی کا صدقہ کر کے اسے ٹھنڈا کرو، بقول ابن قیم میرا خیال ہے اس قول کے قائل کیلئے بخار کی حالت میں ٹھنڈے پانی کا استعمال باعثِ اشکال ہوا تو یہ تاویل کی، اس کی ایک وجہ حسن ہے کیونکہ جزاء جنسِ العمل سے ہوتی ہے گویا اس نے جب پیاسے کی بھڑک ٹھنڈے پانی کے ساتھ بجھائی تو اللہ نے اس کے بخار کی بھڑک کو بجھا دیا لیکن یہ فقہ حدیث اور اس کی اشارت سے ماخوذ ہوگا، جہاں تک اس کی مراد کا تعلق ہے تو وہ حقیقۃً ٹھنڈے پانی کا بدن پر استعمال ہے۔

(قال نافع الخ) عبد اللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔ (الرجز) یعنی عذاب، یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، ابن عمر بخار کی اصل کے فوجِ جہنم سے ہونے سے سمجھے کہ جس پر یہ واقع ہوا اس پر ایک نوع کی تعذیب آئی اور یہ تعذیب اختلافِ محل کے لحاظ سے مختلف ہے تو مومن کیلئے اس کے گناہوں کی تکفیر اور زیادہ اجر کا باعث ہے جیسا کہ گزرا جبکہ کافر کیلئے عقوبت و انتقام ہے، ابن عمر نے اس کے کشف کے اس لئے طلب کی حالانکہ اس میں ثواب و تکفیر ہے کہ اللہ تعالیٰ سے طلبِ عافیت مشروع ہے کہ وہ قادر ہے کہ اپنے بندے کی بغیر اسے کسی مشقت میں ڈالے تکفیرِ سیات اور تعظیمِ ثواب کرے۔

مسلم کے علاوہ اسے نسائی نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

5724 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ أَنَّ

أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ كَانَتْ إِذَا أُتِيَتْ بِالْمَرْأَةِ قَدْ حُمَتْ تَدْعُو لَهَا أَخَذَتْ الْمَاءَ فَصَبَتْهُ

بَيْنَهَا وَبَيْنَ جَبِيهَا قَالَتْ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنَا أَنْ نَبْرُدَّهَا بِالْمَاءِ

ترجمہ: اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ جب وہ کسی بخار چڑھی عورت کے پاس آتیں تو اس کے لیے دعا کرتیں اور پانی لے کر گریبان میں ڈال دیتیں اور کہا کرتیں کہ رسول اللہ نے ہمیں اسی طرح بتلایا ہے کہ اس بخار کو پانی سے ٹھنڈا کیا کرو۔

(جبیہا) لباس کا جو حصہ کھلا ہو، جیسے گھم و طوق (یعنی آستین اور گردن والا حصہ)۔ (نبردھا) نون کی زیر اور رائے مضموم

کے ساتھ، ابوذر کے نسخہ میں باب تفعل سے ہے۔

5725 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرُدُوهَا بِالْمَاءِ

(ایضاً) طرفہ - 3263

یحییٰ سے قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں، اس روایت کے ایراد سے اشارہ کیا کہ یہ ہشام پر کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان

کے ہاں اس متن میں دو سندیں ہیں تغایر سیاقین اس پر قرینہ ہے۔

5726 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَخْوَصِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَّادَةَ بْنِ رِفَاعَةَ

عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْحُمَّى مِنْ فَوْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرُدُوهَا

بِالْمَاءِ. (ایضاً) طرفہ - 3262

(من فیح جہنم) نرخی کے نسخہ میں (فوح) ہے بدء الخلق کے باب صفۃ النار میں اسی طریق کے ساتھ (من فور)

گزارا سب ہم معنی ہیں۔

29 - باب مَنْ خَرَجَ مِنْ أَرْضٍ لَا تَلَايِمُهُ (ناسازگار جگہ سے نکل جانا)

(لا تلالیمہ) یائے مکسور کے ساتھ، اصلائیہ ہمزہ ہے کثرت استعمال کے سبب تسہیل واقع ہوئی۔

5727 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ

أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَاسًا أَوْ رَجُلًا مِنْ عُكَلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

وَتَكَلَّمُوا بِإِسْلَامٍ وَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رَيْفٍ وَاسْتَوْحَمُوا

الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُودٍ وَبِرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا

وَأَبْوَالِهَا فَانْطَلَقُوا حَتَّى كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ

اللَّهِ ﷺ وَاسْتَأْفَوْا الذُّودَ فَلَبِغَ النَّبِيُّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ وَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا

أَغْنِيَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَتَرَكُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۲۳) اطرافہ 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686،

6802، 6803، 6804، 6805، 6899

قصہ عینین والی حدیث نقل کی اس سے گویا اشارہ دیا کہ اگلے باب کی طاعون زدہ علاقے سے خروج کی نبی والی حدیث اپنے عموم پر نہیں ہے، یہ ایسے شخص کے ساتھ مختص ہے جو اس سے فرار کے قصد سے نکلتا ہے، آگے اس کی تقریر آرہی ہے۔

30 باب مَا يُذَكَّرُ فِي الطَّاعُونِ (طاعون کا ذکر)

یعنی طاعون کے ذکر پر مشتمل جو روایات ان کی شرط پر صحیح ہیں، طاعون فاعول کا وزن ہے طعن سے، اس کی اصل سے عدول کرتے ہوئے اسے عام موت و ہلاکت جیسے دبا، پر وضع کر دیا، کہا جاتا ہے: (طعن فهو مطعون و طعين) جب طاعون زدہ ہو اگر طعن بالرمح (یعنی نیزہ کے وار) کا شکار ہو تب ایک ہی لفظ (مطعون) استعمال کیا جاتا ہے! یہ جوہری کی کلام ہے بقول خلیل طاعون دبا ہے صاحب النہایہ لکھتے ہیں طاعون ایک مرض عام ہے جس کے سبب ہوا، امزجہ اور آبدان خراب ہو جاتے ہیں، ابو بکر بن عربی کہتے ہیں طاعون ایک ایسی بیماری ہے جس سے مذبح کی مانند زندگی کا چراغ گل ہوتا جاتا ہے عموم مصاب اور سرعت انگیز ہلاکت کے باعث یہ نام پڑا، ابوالولید باجی لکھتے ہیں یہ کسی جہت سے کثیر لوگوں کو متاثر کر سکتا ہے بخلاف معتاد امراض کے، کسی خاص وقت میں سارے لوگ ایک ہی مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں بخلاف بقیہ اوقات کے (یعنی جب طاعون کی دبا نہ ہو) جب ان کی امراض باہم مختلف ہوتی ہیں، واؤدی کہتے ہیں طاعون ایک دانہ سا ہوتا ہے جو اصل جسم (یعنی جڑ) سے نکلتا اور جسم کے ہر جوڑ پر نمودار ہو جاتا ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ دبا ہے عیاض کہتے ہیں طاعون کی اصل یہ ہے کہ جسم سے زخم (قروح) نکلتے ہیں تو ہلاکت میں تباہ خیز اور سرعت سے لپیٹ میں لینے کی وجہ سے اسے دبا قرار دیا گیا ہے، ہر طاعون دبا ہے لیکن ہر دبا طاعون نہیں ہوتی، کہتے ہیں اس پر دال یہ امر ہے کہ شام کے علاقہ عمواس میں وقوع پذیر ہونے والی دبا طاعون تھی اور حدیث میں وارد ہے کہ طاعون وخر الجبن (یعنی جنوں کے اجتماع) سے ہے، ابن عبدالبر لکھتے ہیں طاعون ایک غدہ (یعنی رسولی) ہے جو مرقا (یعنی جلد) اور آباط (یعنی بغل) میں نکلتا ہے کبھی انگلیوں، ہاتھوں یا جہاں اللہ چاہے نکل آتا ہے! نووی الروضہ میں رقمطراز ہیں طاعون عضو کی طرف انصباب دم ہے (یعنی خون کا گر جانا)

دوسرے کہتے ہیں یہ خون کا پیمان اور انتفاخ ہے بقول متولی یہ جذام سے قریب تر ہے جسے لگے اس کے اعضاء کھائے جاتے اور گوشت گرنا شروع ہو جاتا ہے، غزالی کہتے ہیں سارا جسم خون کے سبب پھول جاتا ہے ساتھ میں بخار بھی ہوتا ہے یا بعض حصوں کی طرف انصباب دم کی کیفیت ہوتی ہے تو وہ پھول جاتے اور سرخ ہو جاتے ہیں کبھی طاعون زدہ عضو کلیہ گل سر کر منعدم ہو جاتا ہے نووی نے تہذیب میں لکھا یہ بڑ (یعنی پھنسی) اور سخت مولم سو جن ہے آس پاس کا حصہ سیاہ، سبز یا شدید سرخ ہو جاتا ہے اس کے ساتھ خفقان اور قتی کی کیفیت بھی لاحق ہو جاتی ہے اکثر مرقا اور آباط میں ظاہر ہوتا ہے کبھی انگلیوں یا تھوں یا دوسرے اعضاء بھی اس کی لپیٹ میں آجاتے ہیں اطباء کی ایک جماعت جن میں ابوعلی بن سینا بھی ہیں، کا قول ہے کہ طاعون ایک زہریلا مادہ ہے جو بدن کے نرم اور پوشیدہ حصوں میں سو جن پیدا کرتا ہے عام طور پر بغل کے نیچے یا کان کے پیچھے یا ارنہ (یعنی ناک کے بانے) کے پاس ہوتا ہے، کہتے ہیں

اس کا سبب ردی خون ہے جو عفونت زدہ ہو جاتا ہے اور زہریلا جو ہر بن جاتا ہے جس سے متاثرہ عضو خراب ہو جاتا ہے ارد گرد کو بھی متاثر کرتا ہے دل تک اس کے اثرات جا پہنچتے ہیں جس کے سبب قی، ابکائی، غشی اور خفقان کی کیفیات پیدا ہوتی ہے رداۃ کے سبب عموماً جسم کے ضعیف باطنی اعضاء اس کی لپیٹ میں آتے ہیں سب سے خطرناک حالت جب اعضائے رئیسہ متاثر ہو جائیں، یہ اگر سیاہ پڑ جائیں تو نجات کی امید کم ہوتی ہے اگر سرخ پھر زرد ہوں تو یہ نسبتاً کم خطرناک ہے،

دبا زدہ علاقوں میں وباؤں کے کثرت سے ظہور کے سبب اکثر طاعون ظاہر ہو جاتا ہے اسی لئے اس پر وبا کے لفظ کا اطلاق ہوا اور بالعکس بھی جہاں تک وباء ہے تو یہ جوہر ہوا کا خراب ہو جانا ہے جو روح کا مادہ اور اس کی مدد ہے بقول ابن حجر یہ ہے اس کی تعریف جو ہم تک اہل لغت، اہل فقہ اور اطباء کے حوالوں سے پہنچی ہے حاصل کلام یہ کہ اس کی حقیقت ورم ہے جو ہجیان دم یا کسی عضو کی طرف اس کے انصباب کے سبب پیدا ہوتا اور فساد ہوا کے سبب اسے خراب کر ڈالتا ہے دیگر عام امراض کو طاعون مجازاً کہا جاتا ہے مرض کے عام ہونے یا کثرت سے ہلاکتیں واقع ہونے کی وجہ سے، اس امر پر دلیل کہ طاعون مغایر وباء ہے جو باب کی چوتھی حدیث میں وارد ہوا کہ (أن الطاعون لا يدخل المدينة) حالانکہ حضرت عائشہ کی ایک روایت گزری جس میں تھا: (قدمنا المدينة وهي أوبأ أرض الله) اس میں حضرت بلال کا یہ قول بھی مذکور ہوا تھا: (أخرجونا إلى أرض الوباء) پھر کتاب الجنازہ میں ابوالاسود کی روایت گزری جس میں کہا میں عہد عمری میں مدینہ آیا اور لوگوں کی وسیع پیمانہ پر اموات واقع ہو رہی تھیں، اسی طرح حدیث عربین میں (استوخموا المدينة) کا لفظ ہے تو یہ سب اس امر پر دال ہے کہ مدینہ میں وباء ہو جاتی تھی پہلی حدیث نے صراحت کی ہے کہ طاعون مدینہ میں کبھی نہ ہوگا تو اس سے دلالت ملی کہ ہر وباء طاعون نہیں، جس نے ہر وباء پر طاعون کے لفظ کا اطلاق کیا اس نے یہ علی طریق المجاز کیا، اہل لغت کہتے ہیں وباء مرض عام ہے کہا جاتا ہے: (أوبأت الأرض فهي موبئة) اور (وبئت وهي وبئة)، مجہول بھی مستعمل ہے: (فهي موبوءة) جس وجہ سے طاعون وبا سے مفترق ہے وہ اس کی اصل ہے جس سے اطباء نے اور اکثر ان حضرات نے جنہوں نے طاعون کی تعریف میں کلام کی، تعرض نہیں کیا اور وہ ہے اس کا (طعن الجن) (یعنی جنوں کی کارستانی) سے ہونا، یہ اطباء کے اس قول کے منافی نہیں کہ طاعون ہجیان خون یا اس کے انصباب سے ناشئ ہوتا ہے کیونکہ جائز ہے کہ یہ کیفیت طعنہ باطن سے پیدا ہوتی ہو تو جس سے زہریلا مادہ پیدا ہوا اور اس کے سبب خون ہانچ یا منصب ہو

اطباء نے اس امر سے اس لئے تعرض نہیں کیا کہ طعن من الجن کا معاملہ عقل و ادراک سے ماوراء ہے یہ تو شارع نے بتلایا ہے، انہوں نے تو اپنے حسب قواعد تجزیہ کیا، کلام باذی معانی الاخبار میں لکھتے ہیں محتمل ہے کہ طاعون کی دو قسمیں ہوں ایک قسم خون، صفرائے محترقہ یا کسی اور سبب سے بعض اخلاط کے غلبہ سے ظاہر ہوتی ہو اور دوسری قسم جو ذر الجن سے ہو جیسے بدن میں نکلنے والے قروح سے بعض اخلاط کے غلبہ سے زخم نمودار ہو جاتے ہیں اگرچہ وہاں کوئی طعن نہیں ہوتا، طعن انس سے بھی جراحات پیدا ہوتے ہیں، طاعون کے طعن الجن سے ہونے کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اکثر اس کا وقوع اعدل الفصول (یعنی نہایت معتدل موسم) اور آب و ہوا کے لحاظ سے صحیح ترین اور اطیب علاقوں میں ہوتا ہے، اگر اس کا سبب (فظ) فساد آب و ہوا ہو تو پوری زمین میں پھیل جائے کیونکہ ہر جگہ ہوا کبھی فاسد ہوتی ہے اور کبھی صحیح، جبکہ طاعون بغیر قیاس و تجربہ کے کبھی آتا اور کبھی جاتا ہے، کئی دفعہ ہر سال آ جاتا ہے اور بسا اوقات کئی

سال نہیں ہوتا پھر اگر ایسا ہو تو تمام انسانوں اور حیوانوں کو لپیٹ میں لے اور تجربہ یہ ہے کہ انہی کے مزاج کے حامل اور انہی کے ساتھ رہنے والے کثیر لوگ اس سے محفوظ رہتے ہیں پھر یہ بھی کہ اگر یہی اس کا سبب ہو تو تمام بدن متاثر ہو جبکہ یہ کسی ایک حصہ تک محدود رہتا ہے اس سے تجاوز نہیں کرتا اور اس لئے کہ فساد ہوا تو تغیر اخلاط اور کثرت استقام کو مقتضی ہے اور عموماً بلا مرض مہلک ہے تو دلالت ملی کہ یہ طعن الجن سے ہے جیسا کہ اس ضمن کی احادیث میں وارد ہے ان میں حدیث ابی موسیٰ ہے جسے مرفوعاً روایت کیا کہ میری امت کا فنا طعن و طاعون کے ساتھ ہے، کہا گیا یا رسول اللہ یہ طعن کو تو ہم جانتے ہیں طاعون کیا ہے؟ فرمایا: (وَحَزْزُ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجَنِّ وَفِي كُلِّ شَهَادَةٍ) (کہ تمہارے دشمن جنوں کی کارستانی، اور ہر دو میں شہادت ہے) اسے احمد نے زیاد بن علاقہ عن رجل عن ابی موسیٰ تخریج کیا ان کی زیاد سے ایک طریق میں ہے مجھے میری قوم کے ایک شخص نے بیان کیا کہ ہم حضرت عثمان کے دروازے پر کھڑے اذن کے منتظر تھے تو میں نے ابو موسیٰ سے (یہ) سنا، زیاد کہتے ہیں میں اس شخص کے قول پر قانع نہ ہوا تو قبیلہ کے سردار سے پوچھا انہوں نے کہا اس نے سچ کہا اسے بزار اور طبرانی نے دو دیگر طرق کے ساتھ بھی زیادہ سے نقل کرتے ہوئے اس مبہم کا نام یزید بن حارث ذکر کیا، احمد نے ایک اور روایت میں ان کا نام اسامہ بن شریک ذکر کیا اسے انہوں نے ابو بکر ہشلی عن زیاد بن علاقہ عن اسامہ بن شریک سے نقل کیا، کہتے ہیں ہم بنی ثعلبہ کے دس سے زائد افراد کے ساتھ نکلے تو ابو موسیٰ مل گئے، اس کے اور یزید بن حارث ذکر کرنے والوں کی روایت کے مابین تعارض نہیں کیونکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ اسامہ اس قبیلہ کے سردار ہیں جس کی طرف دوسری روایت میں اشارہ کیا، اول یعنی یزید نے جب انہیں یہ بیان کیا تو استہبات کیلئے اسامہ سے رجوع کیا، اس کے رجال صحیحین کے رجال ہیں ماسوا اس مبہم کے، اسامہ بن شریک مشہور صحابی ہیں اور جنہوں نے یہ نام ذکر کیا یعنی ابو بکر ہشلی وہ رجال مسلم میں سے ہیں لہذا اس اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے! ابن خزیمہ اور حاکم نے بھی صحیح قرار دیا اس کی تخریج بھی کی اسی طرح احمد اور طبرانی نے بھی ایک اور حوالے کے ساتھ ابو بکر بن ابی موسیٰ سے، کہتے ہیں میں نے اس کی بابت نبی اکرم سے پوچھا تو فرمایا: (هُوَ وَحَزْزُ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجَنِّ وَهُوَ لَكُمْ شَهَادَةٌ) اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے ابویلیج کے، ان کا نام یحییٰ تھا ابن معین، نسائی اور ایک جماعت نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے تشیع کے سبب ایک جماعت نے انہیں ضعیف کہا اور جمہور کے نزدیک یہ کسی کی روایت کے قبول کرنے میں قاصر نہیں (کیونکہ اس زمانہ کا تشیع فقط یہ تھا کہ وہ امویوں کے مقابلہ میں علویوں کے ہمنوا تھے باقی اعتقادی و عملی خرافات ابھی ظہور پذیر نہ ہوئی تھیں)

حدیث کا ایک تیسرا طریق بھی ہے جسے طبرانی نے عبد اللہ بن مختار عن کریب بن حارث بن ابی موسیٰ عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا اس کے رجال بھی صحیح کے رجال ہیں سوائے کریب اور ان کے والد کے، کریب کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے ان کی طاعون کے بارہ میں ایک اور حدیث بھی ہے جسے احمد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عاصم احول عن کریب بن حارث عن ابی بردہ بن قیس انہی ابی موسیٰ اشعری سے مرفوعاً نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں: (اللَّهُمَّ اجْعَلْ فَنَاءَ أُمْتِي قِتْلًا فِي سَبِيلِكَ بِالطَّعْنِ وَ الطَّاعُونِ) علماء کہتے ہیں آجنگاہ نے چاہا کہ آپ کی امت کو ارفع انواع شہادت نصیب ہو جو اللہ کی راہ میں قتل ہونا ہے دشمنوں کے ہاتھوں جو یا تو انسانوں میں سے ہیں (اس کے لئے طعن کا لفظ استعمال کیا) یا جنوں میں سے (اس کے لئے طاعون کا لفظ استعمال کیا) اس حدیث ابی موسیٰ کیلئے حضرت عائشہ کی حدیث سے ایک شاہد بھی ہے جسے ابویعلیٰ نے لیث بن ابی سلیم عن رجل عن عطاء عنہا تخریج

کیا، یہ سند ضعیف ہے، ایک اور ابن عمر کی حدیث سے بھی جس کی سند اس سے بھی اضعف ہے اس باب میں عمدہ ابو موسیٰ کی ہی حدیث ہے اس کے تعدد طرق کے مد نظر اس پر صحت کا حکم لگایا جائے گا

وخز کی بابت اہل لغت کہتے ہیں یہ ایسا طعن ہے جو غیر نافذ ہو (یعنی باہر سے ظاہر نہ ہو) جن کے طعن کو اس لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ وہ باطن سے ظاہر کی طرف واقع ہوتا ہے، اولاً باطن میں اثر انگیزی دکھلاتا ہے پھر باہر اس کے اثرات نظر آتے ہیں اور کبھی تو ظاہری اثرات ہوتے ہی نہیں، یہ طعن انس کے برخلاف ہے جو ظاہر میں واقع ہو کر باطن کی طرف نفوذ کرتے ہیں یعنی اولاً ان کی اثر انگیزی سطح بدن پر پھر اندرون ہوتی ہے، کبھی یہ بھی غیر نافذ ہوتے ہیں، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں نہایہ ابن اثیر میں غریبی ہروی کی تیج میں (وخز إخوانکم) ہے مگر اس حدیث کے طرق میں طویل تتبع کے باوجود مجھے کہیں (إخوانکم) کا لفظ نہیں ملا، نہ کس مشہورہ میں اور نہ اجزاء منثورہ میں، بعض نے اسے مسند احمد یا طبرانی یا ابن ابی الدنیا کی کتاب الطوائعین کی طرف منسوب لکھا ہے مگر ان تینوں میں اس کا وجود نہیں۔

5728 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ يُحَدِّثُ سَعْدًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمُ بِالطَّاعُونَ بَارِضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا وَإِذَا وَقَعَ بَارِضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا فَقُلْتُ أَنْتَ سَمِعْتَهُ يُحَدِّثُ سَعْدًا وَلَا يُنْكِرُهُ قَالَ نَعَمْ (ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۱۶)۔ طرفاہ 3473، - 6974

(سمعت ابراہیم بن سعد) یعنی ابن ابوقاص احمد کے نقل کردہ سیاق میں اس میں حبیب سے ایک قصہ بھی نقل کیا کہتے ہیں مجھے پتہ چلا کہ کوفہ میں طاعون ہے میں ابراہیم سے ملا اور اس بارے سوال کیا، اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کیا یہ زیادت بھی ذکر کی: (فقال لى عطاء بن يسار وغيره) تو حدیث مرفوعہ ذکر کی، میں نے کہا کن سے؟ کہا عامر بن سعد سے، میں ان سے ملنے آیا تو پتہ چلا وہ گھر پہ نہیں چنانچہ ان کے بھائی ابراہیم سے ملا اور یہ سوال کیا۔ (یحدث سعدا) انہی ابراہیم کے والد، مسلم کی اعمش سے روایت میں: (عن حبيب عن ابراهيم عن أسامة بن زيد و سعد) واقع ہے، ثوری کی حبیب سے روایت میں بھی یہی ہے، مزید (و خزيمه بن ثابت) بھی، اسے احمد اور مسلم نے نقل کیا، یہ اختلاف ضار نہیں کہ محتمل ہے کہ اسامہ نے جب اس کی تحدیث کی حضرت سعد کو بھی یاد آ گیا (کہ ہاں یہ بات نبی اکرم سے سنی تھی) یا ان کے حضرت اسامہ کی تصدیق کے سبب ان کی طرف بھی اس روایت کی نسبت کر دی، جہاں تک حضرت خزیمہ کا تعلق ہے تو ہو سکتا ہے ابراہیم نے اس کے بعد ان سے بھی اس کی سماعت کی ہو تو کبھی انہیں بھی ان کے ہمراہ ذکر کر دیتے اور کبھی ان سے ساکت رہتے۔ (إذا سمعتم بالطاعون) عامر بن سعد کی حضرت اسامہ سے اس روایت میں اپنے بھائی ابراہیم کی روایت پر زیادت ذکر کی، اسے بخاری نے (ترك الحيل) میں شعیب عن زہری سے نقل کیا، کہتے ہیں مجھے عامر بن سعد نے بتلایا کہ انہوں نے حضرت اسامہ کو سنا حضرت سعد کو بیان کر رہے تھے کہ نبی اکرم نے ذکر و جمع کرتے ہوئے فرمایا: (رجز أو عذاب عُذْبَ به بعض الأمم ثم بقي منه بقية فيذهب المرة ويأتي الأخرى)

اسے مسلم نے بھی یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا اس میں ہے: (إِنَّ هَذَا الْوَجْعَ أَوْ السَّقَمَ) طاعون کا ذکر کرتے ہوئے یہ بات کہی) اسے بخاری نے ذکر بنی اسرائیل میں بھی نقل کیا اسی طرح مسلم نے بھی اور نسائی نے مالک اور مسلم نے ثوری اور مغیرہ بن عبد الرحمن کے طرق سے، یہ سب محمد بن منکدر سے اس کے راوی ہیں، مالک نے مزید سالم ابو نصر بھی کہا دونوں عامر بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے والد کو سنا حضرت اسامہ سے پوچھتے تھے نبی اکرم سے طاعون کے بارہ میں کیا سنا؟ تو اسامہ نے کہا نبی اکرم نے فرمایا طاعون رجز ہے جو بنی اسرائیل کی ایک قوم پر بھیجا گیا فرمایا: (أَوْ عَلَيَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) شک کے ساتھ ذکر کیا، ابن خزیمہ کے ہاں عمرو بن دینار عن عامر سے جزم کے ساتھ یہ الفاظ مروی ہیں: (فَإِنَّ رَجْزَ سُلَيْطَ عَلَيَّ طَائِفَةً مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ) اس کی اصل مسلم میں ہے ابن خزیمہ کی عکرمہ بن خالد عن ابن سعد عن سعد سے بھی جزم کے ساتھ ہے لیکن یہ الفاظ مذکور ہیں: (رَجْزٌ أَصِيبَ بِهِ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ)

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں سین کے ساتھ بھی رجز واقع ہے لیکن زاء کے ساتھ معروف ہے یعنی عذاب، سین کے ساتھ رجز کا مشہور معنی خبیث، نجس اور فذر کا ہے فارابی اور جوہری نے بیان کیا کہ عذاب پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اسی سے یہ آیت ہے: (وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ) [یونس: ۱۰۰] راغب نے بھی یہ نقل کیا، بنی اسرائیل کی تخصیص انص ہے اگر یہی مراد ہے تو گویا اس کے ساتھ قصہ بلعام میں وارد ہوا ہے چنانچہ طبری نے سلیمان تبی جو تاہی صغیر ہیں کے حوالے سے سیر سے نقل کیا کہ ایک شخص بلعام مستجاب الدعوات تھا حضرت موسیٰ بنی اسرائیل کے ہمراہ اس علاقہ کی طرف آئے جہاں بلعام رہتا تھا چنانچہ اس کی قوم اس کے پاس آئی اور کہا ان کے خلاف بددعا کریں، وہ بولا نہیں حتیٰ کہ میں اپنے رب سے مشورہ کر لوں تو اسے منع کر دیا گیا پھر اس کے پاس ہدیہ لے کر آئے اور بددعا کرنے کی درخواست کی پھر کہا حتیٰ کہ اپنے رب سے مشورہ کر لوں اب کے بھی اسے کوئی جواب نہ ملا، کہنے لگے اگر (اللہ کو) یہ برا لگا تو آپ کو منع کر دیں گے تو اس نے بددعا کرنا شروع کی تو ہوا یہ کہ جو الفاظ بنی اسرائیل کے لئے اس کے منہ سے نکلے وہی کچھ پلٹ کر اس کی قوم کے ساتھ ہوا، لوگوں نے طعن و ملامت کی تو کہنے لگا میں تمہیں ایسا طریق بتلاتا ہوں اسے استعمال کرو گے تو اس میں ان کی ہلاکت ہے، اپنی عورتوں کو ان کی چھاؤنی میں بھیجو اور انہیں کہو کسی کا ہاتھ نہ روکیں عین ممکن ہے وہ زنا میں پڑ جائیں اور اس طرح ہلاک ہو جائیں تو ان نکلنے والی خواتین میں بادشاہ کی بیٹی بھی تھی اس سے بعض اسباط کے سردار نے رابطہ کیا ایک جگہ طے کر کے ملے اور دونوں نے زنا کیا اس پر بنی اسرائیل میں طاعون کی وبا پھیلی ایک ہی دن میں ستر ہزار اموات ہوئیں بنی ہارون میں سے ایک شخص نیزہ لئے آیا اور ان دونوں کو ہلاک کر ڈالا، یہ جید مرسل ہے اور سیار شامی ثقہ راوی ہیں طبری نے بھی یہ قصہ محمد بن اسحاق عن سالم ابی نصر کے طریق سے اسی طرح نقل کیا، اس عورت کا نام گشتا اور مرد کا نام زمری ذکر کیا ہے جو سبط شمعون کا سردار تھا اور جس نے نیزے کے ساتھ انہیں قتل کیا اس کا نام فحاص بن ہارون ذکر کیا، یہ طریق پہلے کا مقوی ہے عیاض نے بھی اس کا ذکر کیا

ابن اسحاق نے المبتدا میں ذکر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ کی طرف وحی کی کہ بنی اسرائیل بڑے نافرمان بن گئے ہیں اب انہیں تین باتوں کا اختیار دو: یا میں انہیں قحط میں مبتلا کر دوں، یا دو ماہ دشمن کا سامنا کرنا پڑے یا پھر تین دن طاعون کی وباء ان پر آئے، انہوں نے انہیں بتلایا وہ گویا ہوئے آپ ہی ہمارے لئے ان میں سے ایک اختیار کر لیں تو انہوں نے طاعون کو اختیار کیا تو زوال

آفتاب تک ستر ہزار لوگ مرے بعض نے ایک لاکھ کہا اس پر حضرت داؤد بارگاہ ایزدی میں گڑ گڑائے تو اسے رفع کر دیا، غیر بنی اسرائیل میں بھی وقوع طاعون وارد ہے، ہو سکتا ہے (من کان قبلکم) سے یہی مراد ہو چنانچہ طبری اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ (ایک دفعہ) حضرت موسیٰ نے بنی اسرائیل کو حکم دیا کہ ہر شخص ایک مینڈھا ذبح کرے پھر اپنی پھیل اس کے خون میں رنگے اور اسے اپنے دروازے پر نقش کرے انہوں نے یہی کیا اس بارے قبطیوں نے پوچھا تو بتلایا اللہ تعالیٰ تم پر عذاب بھیجے والا ہے ہم اس علامت کے سبب بچ جائیں گے چنانچہ اگلے روز اٹھے تو قوم فرعون سے ستر ہزار اموات ہو چکی تھیں تب فرعون نے حضرت موسیٰ سے دعا کرنے کی درخواست کی جیسا کہ قرآن نے کہا: (أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ) [الأعراف: ۱۳۳] تو انہوں نے دعا کی جس پر یہ عذاب چھٹ گیا، یہ جید السند مرسل ہے عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اور طبری نے حسن سے قولہ تعالیٰ: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ) [البقرة: ۲۴۳] کی تفسیر میں نقل کیا کہ یہ طاعون سے بھاگے تھے۔ (فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ) پھر زندہ کر دیا تاکہ بقیہ اعمار پوری کریں، ابن ابی حاتم نے سدی عن ابی مالک سے ان کا قصہ مطولاً نقل کیا ہے تو سب سے پہلے جن بنی اسرائیل پر واقع طاعون کی بابت ہمارے پاس نقل ہے یہ جو قصہ بلعام میں مذکور ہوا اور دیگر میں سے جن پر واقع ہوا وہ قوم فرعون، (دونوں واقعے حضرت موسیٰ کے عہد میں ہوئے، ان دونوں میں سے اقدام قوم فرعون والا قصہ)، (إذا سمعتم النخ) کی شرح اگلی حدیث کے ساتھ آ رہی ہے۔

5729 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَرَجَ إِلَى الشَّامِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْعَ لَقِيَهُ أَمْرَاءُ الْأَجْنَادِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّامِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ عُمَرُ ادْعُوا لِي الْمُهَاجِرِينَ الْأَوَّلِينَ فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّامِ فَاخْتَلَفُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ خَرَجْتَ لِأَمْرٍ وَلَا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا نَرَى أَنْ تُقَدِّمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُوا لِي الْأَنْصَارَ فَدَعَوْتُهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلَافِهِمْ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُوا لِي مَنْ كَانَ هَاهُنَا مِنْ مَسِيخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ فَدَعَوْتُهُمْ فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلَانِ فَقَالُوا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلَا تُقَدِّمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبَحُوا عَلَيْهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ أَفَرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ فَقَالَ عُمَرُ لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ نَعَمْ نَفَرُ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ

وَادِيًا لَهُ عُذْوَتَانِ إِحْدَاهُمَا خَصْبَةٌ وَالْأُخْرَى جَدْبَةٌ أَلَيْسَ إِنَّ رَعِيَتِ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ وَإِنَّ رَعِيَتِ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ قَالَ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَكَانَ مُتَعَبِيًّا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بَارِضٌ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بَارِضٌ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ قَالَ فَحَمِدَ اللَّهُ عَمْرُتُمْ أَنْصَرَفَ

طرفا 5730، - 6973

ترجمہ: راوی کہتے ہیں حضرت عمرؓ شام کے دورے پر جاتے ہوئے جب سرخ پہنچے تو افواج کے امراء حضرت ابوعبیدہ اور ان کے ساتھی ملنے آئے انہوں نے بتلایا کہ شام میں طاعون کی وبا پھوٹ پڑی ہے، ابن عباس کہتے ہیں تو مجھے حضرت عمرؓ نے کہا میرے پاس مہاجرین اولین کو لاؤ چنانچہ وہ آئے تو ان سے مشورہ کیا ان کی آراء باہم مختلف ہوئیں بعض نے کہا صحابہ کی ایک جماعت آپ کے ہمراہ ہے اور مناسب نہیں کہ آپ انہیں خطرہ میں ڈالیں، حضرت عمرؓ نے انہیں رخصت کر کے کہا میرے پاس انصار کو بلاؤ وہ آئے تو یہی معاملہ ان کے سامنے رکھا انہوں نے بھی مہاجرین کی طرح مختلف باتیں کیں کسی نے کہا چلتے رہیں کسی نے کہا لوٹ جائیں، تو انہیں بھی رخصت کیا اور کہا یہاں جو مشائخ قریش ہیں جنہوں فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کر کے ہجرت کی انہیں بلاؤ وہ آئے تو انہوں نے بیک زبان مشورہ یہ دیا کہ آپ لوگوں کے ساتھ لوٹ چلیں انہیں اس وبا میں نہ ڈالیں تو حضرت عمرؓ نے اعلان کر دیا کہ میں کل واپس جا رہا ہوں اس پہ ابوعبیدہ نے کہا کیا اللہ کی تقدیر سے فرار ہو رہے ہیں؟ کہا کاش یہ بات کوئی اور کہتا اے ابوعبیدہ! ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ تقدیر کی طرف فرار ہوتے ہیں، کیا خیال ہے اگر تمہارے اونٹ ہوں جو ایک وادی میں پیئیں جس کے دو کنارے ہوں ایک سرسبز و شاداب اور ایک خشک تو کیا اگر تم سبز کنارے انہیں پڑاؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر سے اور اگر خشک کنارے پہ چڑاؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر سے نہ ہوگا؟ کہتے ہیں اس موقع پہ عبدالرحمن بن عوف کسی کام کی وجہ سے موجود نہ تھے وہ اب آگئے تو کہا اس بابت میرے پاس معلومات ہیں میں نے نبی پاک سے سنا تھا کہ اگر سنو کہ فلاں جگہ طاعون ہے تو ادھر کارخ نہ کرو اور اگر کسی جگہ یہ واقع ہوا اور تم وہیں تھے تو وہاں سے نہ نکلو، یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اللہ کی تعریف کی اور پلٹ آئے۔

(عن عبد الحمید) یہ اپنے شیخ کے اقران میں سے ہیں اس سند میں تین تابعی اور دو صحابی ہیں، سب رواۃ مدنی ہیں۔ (عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن الحارث) یعنی ابن نوفل بن حارث بن عبد المطلب، ان کے والد کے دادا نوفل نبی اکرم کے عمزاد اور صحابی ہیں اسی طرح انکے بیٹے حارث بھی، عبد اللہ بن حارث بھی عہد نبوی میں پیدا ہوئے انہیں بھی اس لحاظ سے صحابی شمار کیا جاتا ہے تب (دو کی بجائے) سند میں تین صحابی ہوئے عبد اللہ بن حارث بہ کے لقب سے متعلق تھے، اس کا معنی ہے بھرے بھرے بدن والا یعنی خوشحالی کے سبب، ابو محمد کنیت تھی ۸۳ھ میں انتقال کیا ان کے بیٹے راوی حدیث تو یہ ان حضرات میں سے ہیں جو اپنے آباء کے ہمنام ہیں ان کی کنیت ابو یحییٰ تھی ۹۹ھ میں فوت ہوئے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے ابن شہاب سے اس کی روایت پر مالک کی عمر وغیرہ نے موافقت جبکہ یونس نے مخالفت کرتے ہوئے (عن عبد اللہ بن حارث) کہا اسے مسلم نے نقل کیا ہے مگر سیاق ذکر کے بغیر، ابن خزیمہ نے بھی اس کی تخریج کی اور کہا مالک اور ان کے متابعین کا قول اصح ہے، دارقطنی کہتے ہیں یونس کی متابعت صالح

بن نصر نے مالک سے روایت میں کی ہے ابن وہب نے اسے مالک اور یونس دونوں سے (عن الزهري عن عبد الله بن الحارث) ذکر کیا، درست اول ہے میرا خیال ہے ابن وہب نے روایت مالک کو یونس کی روایت پر محمول کیا ہے، کہتے ہیں ابراہیم بن عمر بن ابی وزیر نے بھی مالک سے جماعت کی مانند نقل کیا لیکن کہا: (عن عبد الله بن عبد الله بن الحارث عن أبيه عن ابن عباس) یہ خطا ہے بقول ابن حجر ہشام بن سعد نے تمام اصحاب ابن شہاب کی مخالفت کی اور کہا: (عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن عن أبيه و عمر) اسے ابن خزیمہ نے تخریج کیا، ہشام صدوق مگر سی الحفظ (یعنی خراب حافظہ والے) ہیں اس میں وہ مضطرب ہوئے کبھی اس طرح اور کبھی یہ کہا: (عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه و عمر) اسے بھی ابن خزیمہ نے تخریج کیا، زہری کے اس میں اس میں ایک شیخ اور بھی ہیں اگلی روایت انہی کے حوالے سے ہے۔

(أن عمر الخ) سیف بن عمر نے الفتوح میں ذکر کیا ہے کہ یہ ۱۸ھ کے ربیع الثانی کا واقعہ ہے طاعون اولاً اس سال کے محرم میں واقع ہوا اور صفر میں پھر مرتفع ہوا اس پر حضرت عمر کو خط لکھا کہ حسب پروگرام آجائیں وہ نکل کر شام کے قریب پہنچے تو پہلے سے بھی زیادہ شدت سے ظاہر ہو گیا، آگے یہی قصہ ذکر کیا، خلیفہ بن خیاط نے ذکر کیا کہ حضرت عمر کا سرغ کی طرف کا یہ دورہ محالہ میں تھا شام کے اس طاعون کو طاعون عمواس کا نام دیا گیا بعض نے کہا اسلئے کہ (لأنه عمم و واسى) یعنی عام و منتشر ہوا۔ (بیسرغ) سین کی زبر اور رائے ساکن کے ساتھ، ابن وضاح سے راء کا تحرک منقول ہے مگر بعض نے اسے خطا قرار دیا یہ ایک شہر تھا جسے ابو عبیدہ نے فتح کیا تھا یہ، یرموک اور جابیہ باہم متصل تھے ان کے اور مدینہ کے مابین تیرہ مراحل تھے ابن عبد البر کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ وادی تبوک ہے بعض نے قرب تبوک کہا بقول حازمی حجاز کا آخری علاقہ جو شام سے آنے والے حجاج کے راستے میں تھا۔

(لقبه أمراء الخ) یہ حضرات خالد بن ولید، یزید بن ابوسفیان، شریحیل بن حسنہ اور عمرو بن عاص تھے، حضرت ابو بکر نے ان بلاد کو ان کے درمیان تقسیم کر دیا تھا اور امیر قتال حضرت خالد کو مقرر کیا تھا حضرت عمر نے ان سے زمام قیادت لے کر ابو عبیدہ کے سپرد کر دی، حضرت عمر نے شام کو کئی اجناد میں تقسیم کر دیا تھا اردن ایک جند تھا پھر حمص، دمشق، فلسطین اور قسریں، یہ سب الگ الگ جند تھے ہر جند کا ایک امیر مقرر کیا بعض نے قسریں کو حمص کے ساتھ شمار کیا اور کل چار اجناد قرار دئے، یزید بن معاویہ کے عہد میں قسریں بھی علیحدہ جند بنادیا گیا۔

(أن الوباء قد وقع الخ) یونس کی روایت میں بجائے (الوباء) کے (الوجع) ہے، ہشام بن سعد کی روایت میں ہے حضرت عمر نکلے تو شام کے علاقے میں طاعون کا سنا، یہ تعارض نہیں کیونکہ ہر طاعون بواء اور وجع ہے، عکس درست نہیں۔ (ادع لی) یونس کی روایت میں ہے: (اجمع لی)۔ (ارتفعوا) یونس کی روایت میں ہے انہیں حکم دیا تو وہ نکل گئے۔ (من مشیخة قریش) مشیخہ فتح میم اور یاء کے ساتھ ضبط کیا گیا درمیان میں شین ساکن ہے، میم کی زبر، شین کی زیر اور یاء کے ساتھ بھی مضبوط ہے، شیخ کی جمع شیوخ بھی بطور جمع مستعمل ہے شین کی پیش اور زیر کے ساتھ اور اشیاخ بھی اسی طرح شیخہ بھی شین کی زیر پھر زبر کے ساتھ، اسی طرح شیخان، مشارخ اور مشیخاء بھی ہیں کبھی پیش کا اشباع کر کے داوبھی پڑھی جاتی ہے اس طرح جمع کے کل دس الفاظ بنے۔

(من مهاجرة الفتح) یعنی فتح مکہ کے سال مکہ سے مدینہ ہجرت کی یا مراد فتح کے نتیجہ میں ہونے والے مسلمان صحابہ ہیں یا

فتح کے بعد مدینہ منتقل ہو جانے والے مسلمانوں پر اس لفظ کا صورتہ اطلاق کیا اگرچہ حکماء یہ مہاجر نہ تھے کیونکہ ہجرت اب مرتفع ہو چکی تھی یہ اس لئے کہ دیگر مشائخ قریش سے انکا تمیز ہو جو مکہ میں مقیم رہے، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ (فتح مکہ کے بعد بھی) مدینہ منتقل ہو جانے والوں کو دوسروں پر پی الجملہ فضیلت حاصل تھی اگرچہ ہجرت فاضلہ فی الاصل صرف ان کے لئے تھی جنہوں نے قبل از فتح مدینہ کی طرف ہجرت کی کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (لا ہجرة بعد الفتح) یہ اس لئے کہ مکہ اب دار الاسلام بن چکا تھا تو جواب وہاں سے مدینہ جاتا وہ طالب علم یا جہاد کی نیت سے جاتا تھا نہ کہ پہلے کی طرح دین بچانے کے لئے، اس کا مفصل بیان گزر چکا۔

(بقیۃ الناس) یعنی صحابہ، تعظیماً (الناس) کا لفظ کہا یعنی لوگ تو بعض وہی ہیں تو (الصحابة) پر اس کا عطف تفسیری ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (بقیۃ الناس) سے مراد وہ لوگ ہوں جنہوں نے عموماً نبی اکرم کا زمانہ پایا اور صحابہ سے مراد جو آپ کے ہمراہ رہے اور جہاد کیا۔ (فنادی عمر الخ) یونس کی روایت میں مزید ہے: (فانی ماض لما أری فانظروا ما أمرکم به فامضوا له قال فصبح علی ظہر)۔

(فقال أبو عبیدہ) تب یہ امیر شام تھے ہشام بن سعد کی روایت میں ہے کہ ایک گروہ نے کہا جس میں ابو عبیدہ بھی تھے: (أمن الموت نفر؟ إنما نحن بقدر لن یصیبنا إلا ما کتب اللہ لنا)۔ (لو غیرک الخ) یعنی (لَعاقبتہ) (تو اسے سزا دیتا) یا یہ کہنے میں وہ اولیٰ ہوتا یا مجھے تعجب نہ ہوتا تو آپ جیسے ذی علم کے منہ سے یہ بات سن کر تعجب ہوا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ محذوف مقدمہ یہ ہو: (لأدبته) کہ میں اس کی گوشائی کرتا یا یہ برائے تمہی ہے تب جواب کی ضرورت نہیں، مفہوم یہ کہ اگر کوئی اور کہتا تو صاحب فہم نہ ہونے کی وجہ سے معذور تھا۔

(نعم نفر الخ) ہشام کی روایت میں ہے کہ اگر آگے بڑھتے تب بھی اللہ کی قدر کے ساتھ اور اگر پیچھے جا رہے ہیں تو یہ بھی اللہ کی تقدیر کے ساتھ ہے، ظاہری مشابہت کی وجہ سے اس پر فرار کا لفظ کہا حالانکہ شرعاً یہ فرار نہیں! مراد یہ کہ ہلاکت خیر امر کی طرف جانا منہی عنہ ہے اور اگر کوئی کرے تو یہ بھی تقدیر کے تحت ہوگا اور موزی سے بچنا مشروع ہے اور یہ بھی حکم الہی ہے تو یہ دو مقام ہیں: مقام توکل اور مقام تمسک بالاسباب، آگے اس کی تقریر آتی ہے، حضرت عمر کی بات کا محصل یہ ہے کہ ہم تقدیر سے تقدیر کی طرف جاتے ہیں مراد یہ کہ حقیقۃ اللہ کی تقدیر سے یہ فرار نہیں کہ جس سے فرار ہوئے ہیں وہ ایسا امر ہے کہ جان کا خوف ہے اور جس طرف فرار ہوئے ایسا امر ہے کہ جان کا خوف نہیں مگر وہ امر کہ جس کے وقوع سے مفر نہیں چاہے مسافر ہو یا مقیم۔

(لہ عدوتان) عدوۃ کی تشنیہ، وادی کی مرتفع جگہ جو اس کا کنارہ ہے۔ (خصیبہ) ابن تین نے صا د ساکن بغیر یاء کے بھی نقل کیا ہے، مسلم کی روایت معمر میں مزید ہے: (وقال له أيضاً أ رأیت لو أنه رعی الجدیة وترك الحصبة أ کُنْتُ مُعْجَزُهُ؟) تشدید جیم کے ساتھ، کہتے ہیں انہوں نے کہا ہاں، کہتے ہیں اس پر خوش ہوئے اور مدینہ کی طرف رواگئی اختیار کی۔ (وکان متعجباً الخ) یعنی اس مجلس مشاورت میں موجود نہ تھے۔ (إذا سمعتم الخ) یہ حضرت اسامہ وسعد وغیرہما سے منقول سابقہ متن کے موافق ہے شائد وہ اس سفر میں حضرت عمر کے ہمراہ نہ تھے۔ (فلا تخرجوا الخ) آمدہ روایت عبد اللہ بن عامر اور نسائی کی حدیث اسامہ میں ہے: (فلا تفروا منه) احمد کی ابن سعد ابن ابیہ سے روایت بھی اس کے مثل ہے۔

اسے مسلم اور نسائی نے (الطب) اور ابوداؤد نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

5730 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ عُمَرَ خَرَجَ إِلَى الشَّامِ فَلَمَّا كَانَ بِسَرِغَ بَلَغَهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّامِ فَأَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بَارِضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بَارِضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ (سابقہ) طرفہ 5729، - 6973

(عن عبد الله بن عامر) یہ ابن ربیعہ ہیں قعنی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے جو ترک الحیل میں آئے گی، عبد اللہ مذکور صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں کیونکہ عہد نبوی میں پیدا ہوئے تھے ان سے زہری نے یہ حدیث عاليا بھی سنی ہے عبد الرحمن بن عوف اور حضرت عمر کے حوالوں سے لیکن انہوں نے اختصار کرتے ہوئے عبد الرحمن بن عوف کی حدیث پر اقتصار کیا قعنی کی روایت میں اس کے عقب میں ہے: (و عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله أن عمر إنما انصرف من حديث عبد الرحمن بن عوف) یہ مسلم کے ہاں یحییٰ بن یحییٰ عن مالک سے ہے اس میں ہے کہ (إنما رجع بالناس من سرغ عن حديث عبد الرحمن بن عوف)، موطا میں بھی یہی ہے خارج موطا میں اسے جویریہ بن اسماء نے مالک سے مطولا روایت کیا اسے دارقطنی نے الغرائب میں نقل کیا تو (عن حديث عبد الرحمن) کے بعد یہ اضافہ کیا: (عن رسول الله ﷺ أنه نهى أن يقدم عليه إذا سمع به و أن يخرج عنه إذا وقع بارض هو بها) انہوں نے اسے بشر بن عمر بن مالک سے بالمعنی نقل کیا، سالم کی یہ روایت منقطع ہے کیونکہ وہ اس قصہ کے مدرک نہیں انہوں نے حضرت عمر کا زمانہ بھی نہیں پایا اور نہ عبد الرحمن بن عوف کا اسے ابن ابوزب نے بھی مالک عن زہری عن سالم سے روایت کیا ہے تو کہا: (عن عبد الله بن عامر بن ربيعة أن عبد الرحمن بن عوف أخبر عمر وهو في طريق الشام لَمَّا بَلَغَهُ أَنَّ بَهَا الطاعون) اسے طبرانی نے تخریج کیا، اگر یہ محفوظ ہے تو ابن شہاب نے اصل حدیث عبد اللہ بن عامر سے اور بعض حصہ سالم سے سنا ہے، مالک نے سالم اور عبد الرحمن کا درمیانی واسطہ اختصار حذف کر دیا، سالم کی اس حصر سے مراد یہ بیان کرنا ہے کہ حضرت عمر کا رجوع کا یہ فیصلہ ان کی ذاتی رائے پر مبنی نہ تھا جس پر مشائخ قریش نے موافقت کی بلکہ جب ابن عوف سے یہ فرمان نبوی سنا تو جو مشاورت سے رجوع کا ان کا عزم بنا تھا وہ پختہ ہوا، یہ اس لئے کہ جب کہا کہ کل میں واپسی اختیار کرنے والا ہوں تو رات اسی طرح گزاری اور واپسی شروع نہ کی حتیٰ کہ ابن عوف آگئے اور انہیں یہ حدیث سنائی جو انکی رائے سے موافق تھی (لہذا یہ سن کر واپسی کا عزم پختہ ہوا اور ساتھ میں یہ اطمینان بھی حاصل ہوا کہ شرعاً ایسا کرنا ان کے لئے جائز ہے) تو سالم نے حدیث میں اس سبب رجوع کا حصر کیا اس لئے کہ یہ قوی ہے، سبب اول یعنی حضرت عمر کے اجتہاد، کی نفی مراد نہیں گویا کہہ رہے ہیں کہ اگر اس نص کا وجود نہ ہوتا تو عین ممکن تھا اگلے دن ان کی رائے بدل جاتی یا اس میں تردد کا شکار ہو جاتے جب حدیث سنی تو عزم اول پر جاری رہے، حاصل یہ کہ حضرت عمر کی واپسی (إلقاء النفس إلى التهلكة) کا ترک تھا، یہ ایسے ہی جیسے کوئی گھر کو آگ کے شعلوں میں گھر پائے جن کا بجھانا بھی ممکن نہیں تو اس میں داخل ہونے کا ارادہ ترک کر دے تاکہ اس کی لپیٹ میں نہ آجائے تو حضرت عمر کا

آگے جانے سے گریز اسی حکمت کے تحت تھا پھر جب حدیث کو اپنی رائے کے موافق پایا تو انہیں خوشی ہوئی، اسی لئے بعض نے کہا کہ وہ حدیث سن کر واپس ہوئے تھے نہ کہ فقط اپنی رائے کی بنا پر، طحاوی نے بسند صحیح حضرت انس سے نقل کیا کہ حضرت عمر شام گئے راستے میں ابو طلحہ اور ابو عبیدہ نے ان کا استقبال کیا اور کہا امیر المومنین آپ کے ہمراہ کبار صحابہ کرام ہیں اور ہم پیچھے اس طرح کا ماحول چھوڑ کر آئے ہیں گویا آگ لگی ہو تو آپ اس برس واپس چلے جائیں، اس پر وہ واپس ہوئے، یہ بظاہر حدیث باب کے معارض ہے کہ اس میں جزم سے ہے کہ ابو عبیدہ نے تو ان کی واپسی کے فیصلہ کے خلاف رائے دی تھی، تطبیق یہ ممکن ہے کہ اولاً ابو عبیدہ نے بھی واپسی کا مشورہ دیا تھا پھر مقام توکل ان پر غالب آیا جب اکثر مہاجرین و انصار کو پایا کہ اسی طرف مائل ہیں تو اپنی رائے سے رجوع کر لیا اور حضرت عمر سے اس بارے میں مناظرہ کیا، حضرت عمر اپنی دلیل کی بناء پر اپنا موقف منوانے میں کامیاب رہے تو ان کی بات مان لی پھر عبدالرحمن آئے تو حدیث کا حوالہ دیا جس سے سارا اشکال و تذبذب جاتا رہا

اس حدیث سے کسی شہر میں جانے کے ارادہ کا فتح کر لینے کا جواز ثابت ہوا اگر معلوم ہو کہ وہاں طاعون ہے اور یہ طیرہ میں سے نہیں بلکہ یہ رالقاء الیٰ ثنبلکہ سے نبی کا مصداق ہوگا یا سد ذریعہ قرار پائے گا تا کہ وہاں جانے والے کے دل میں یہ اعتقاد اور وسوسہ نہ در آئے کہ اگر چلا گیا تو وہاں پھیلا ہوا طاعون اس کی طرف متعدی ہو سکتا ہے اور شرع نے یہ اعتقاد رکھنا منع قرار دیا ہے، آگے ذکر ہوگا بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس بارے میں جو نبی ہے وہ تنزیہی ہے اور ایک کامل التوکل اور صحیح الیقین شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ طاعون زدہ شہر میں چلا جائے، ان کا تمسک اس روایت سے ہے جس میں ہے کہ حضرت عمر سرخ سے واپسی پر بعد ازاں نادم ہوئے تھے اسے ابن ابوشیبہ نے جید سند کے ساتھ عروہ بن رویم عن قاسم بن محمد عن ابن عمر سے نقل کیا، کہتے ہیں حضرت عمر جب واپس مدینہ آئے تو میں نے سنا کہ گڑگڑا کر دست بدعا ہیں کہ اے اللہ سرخ سے میرے واپس ہونے پر مجھے معاف فرما اسے اسحاق بن راہویہ نے بھی اپنی مسند میں نقل کیا، قرطبی نے اس کا جواب دیتے ہوئے مفہم میں لکھا کہ حضرت عمر کی نسبت یہ منقول صحیح نہیں، کہتے ہیں وہ کیونکر اس فعل پر نادم ہو سکتے تھے جس کا حکم نبی اکرم نے دیا ہے، اس کا جواب ملا کہ اس اثر کی سند قوی ہے اور قوی آثار و اخبار کو اس قسم کی تاویل کے ساتھ رد نہیں کیا جاسکتا پھر تطبیق بھی ممکن ہے کہ محتمل ہے کہ یہ جیسا کہ بغوی نے شرح السنہ میں بعض علماء کی رائے ذکر کی ہے کہ نبی اکرم کا یہ منع کرنا تنزیہی ہے اور ایسے شخص کے لئے جس پر توکل غالب ہے طاعون زدہ شہر میں جانا جائز اور نہ جانا رخصت ہے، یہ احتمال بھی ہے، اور یہ اقویٰ ہے کہ ان کی ندامت کا سبب یہ ہو کہ مسلمانوں کے ایک اہم کام کے سلسلہ میں شام کی طرف نکلے تھے پھر منزلی مقصود کے قریب ہو کر پلٹ آئے جب کہ ممکن تھا کہ شہر میں داخل نہ ہوتے اور وہیں قیام کئے رکھتے حتیٰ کہ طاعون کی وبا مرتفع ہو پھر آگے چلے جاتے اور جس اہم مہم کے لئے چلے تھے اسے پورا کرتے (تو اس پر اظہارِ ندامت کیا) اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ بعد ازاں جلد ہی طاعون کی وبا ختم ہو گئی تھی تو شاید جب اس کی خبر ملی تو تا ساف کا اظہار کیا تو یہ تا ساف مطلق رجوع پر نہ تھا بلکہ مدینہ واپسی پر تھا کہ ان کی رائے بنی کہ سب کو واپس لا کر مشقت میں ڈالا دیں رکے رہتے تو اولیٰ تھا، حدیث میں واپس ہو لینے کا حکم نہیں بلکہ صرف اتنا کہ طاعون زدہ علاقہ میں نہ جایا جائے طحاوی نے بسند صحیح زید بن اسلم عن ابیہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے کہا اے اللہ لوگوں نے میری طرف تین باتیں منسوب کی ہیں میں تیری جناب میں ان سے براء کا اظہار کرتا ہوں، انہوں نے گمان کیا کہ میں طاعون سے بھاگ آیا اور میں اس سے براء

ت کرتا ہوں، پھر طلاء اور مکس کا ذکر کیا، غیر حضرت عمر سے اس میں محض توکل کے ساتھ تصریح بالعمل وارد ہے چنانچہ ابن خزیمہ نے صحیح سند کے ساتھ ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت زبیر مصر کی طرف جہاد کیلئے نکلے امراء مصر نے انہیں لکھا کہ یہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہے، انہوں نے کہا ہم تو نکلے ہی طعن (یعنی مرنے مارنے) اور طاعون کیلئے ہیں چنانچہ مصر پہنچ گئے ان کی پیشانی میں اس کا اثر ظاہر ہوا مگر سالم رہے، حدیث سے اس امر کی بھی ثابت ہوئی کہ کوئی طاعون زدہ شہر میں تھا تو اب اس سے (فرار کی نیت سے) نکلے، اس بارے صحابہ نے باہم اختلاف کیا جیسا کہ گزرا احمد نے ابونیب تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرو بن عاص نے طاعون کے بارہ میں کہا یہ سیل بلاء ہے جو اس سے الگ رہا بچ نکلا اور آگ کی مانند ہے جو مقیم رہے اسے جلا دے گا تو شرمیل بن حسنہ کہنے لگے یہ تمہارے رب کی رحمت اور تمہارے نبی کی دعا اور تم سے پہلے صالحین کا قبض (یعنی وفات) ہے،

ابونیب دمشق کے رہنے والے تھے بصرہ میں سکونت اختیار کی احدب لقب تھا عجمی اور ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ ابونیب جرشی کا غیر ہیں کیونکہ احدب ان سے اقدم ہیں بخاری نے احدب کا سماع معاذ بن جبل سے ثابت کیا ہے جبکہ جرشی سعید بن مسیب و نحوه سے روایت کرتے ہیں، حدیث کے کئی اور طرق بھی ہیں احمد نے اسے شرمیل بن شفعہ عن عمرو بن عاص سے نقل کیا اسی طرح شرمیل بن حسنہ سے بالمعنی اسکی روایت کی جسے ابن خزیمہ اور طحاوی نے بھی تخریج کیا اور اس کی سند صحیح ہے احمد اور ابن خزیمہ نے اسے شہر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن عمرو بن شرمیل سے بھی بالمعنی روایت کیا احمد نے ایک اور طریق سے نقل کیا کہ اس ضمن میں عمرو بن عاص اور معاذ بن جبل کی طرف سے بھی مراجعت ہوئی تھی ایک اور طریق میں ہے کہ ان کے اور واثلہ ہذلی کے مابین تھی اکثر طرق میں ہے کہ حضرت عمرو نے اس پر شرمیل وغیرہ کی تصدیق کی تھی عیاض وغیرہ نے طاعون زدہ علاقے سے نکلنے کا اثر کی صحابہ سے نقل کیا ہے ان میں ابومویٰ اشعری اور مغیرہ بن شعبہ ہیں اسی طرح تابعین میں سے اسود بن ہلال اور مسروق، ان میں سے بعض کا موقف تھا کہ نبی اکرم سے جو نبی وارد ہے وہ تنزیہی ہے لہذا مکروہ ہے مگر حرام نہیں، ایک جماعت نے مخالفت کی اور گزری احادیث میں مذکور نبی کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے کہا نکلنا حرام ہے شافعیہ وغیرہم کے ہاں یہی راجح ہے اس کی تائید خلاف ورزی پر ثبوت و عید سے ہوتی ہے چنانچہ احمد اور ابن خزیمہ نے حضرت عائشہ سے ایک حدیث کے اثناء مرفوعہ اسند حسن نقل کیا کہتی ہیں میں نے پوچھا یا رسول اللہ طاعون کیا ہے؟ فرمایا: (غدة كغدة الإبل) (یعنی اونٹ کے پھسنے کی مانند ایک پھسنی) اس میں مقیم مثل شہید اور بھاگنے والا ایسے جیسے کوئی میدان جنگ سے بھاگے، اس کا حدیث جابر سے ایک مرفوعہ شاید بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (الغار من الطاعون كالغار من الزحف و الصابر فيه كالصابر في الزحف) اسے احمد اور ابن خزیمہ نے تخریج کیا اور متابعات کیلئے اس کی سند درست ہے طحاوی کہتے ہیں خروج کی اجازت دینے والوں نے طاعون زدہ علاقہ میں داخل ہونے سے وارد نبی کے ساتھ استدلال کیا اور کہا کہ منع اس لئے کیا تھا تا کہ داخل ہونے والا اسے متعدی نہ سمجھ لے، کہتے ہیں یہ مردود ہے کیونکہ اگر نبی اس وجہ سے ہوتی تو وہاں کے رہنے والوں کیلئے نکلنا جائز ہوتا اور اس سے بھی نبی ثابت ہے تو پتہ چلا آنے سے منع کرنا عدوی کی وجہ سے نہیں اور بظاہر۔ واللہ اعلم۔ نبی کی حکمت یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ آنے والا بتقدیر الہی طاعون میں مبتلا ہو جائے لیکن کہے اگر میں یہاں نہ آتا تو اس میں مبتلا نہ ہوتا حالانکہ ممکن ہے کہ جہاں وہ ہے وہیں اس میں مبتلا ہو جائے تو حسمًا للمادة آنے سے منع کر دیا اور وہاں کے رہائشیوں کو اس

لئے وہاں سے (فرار کی نیت سے) جانے سے منع کیا تاکہ یہ نہ ہو کہ اگر اس سے محفوظ رہے تو کہے اگر وہاں ہوتا تو میں بھی اس میں مبتلا ہو جاتا حالانکہ شاید اگر وہاں رہتا تو بچار رہتا، بقول ابن حجر اس کی تائید یثیم بن کلیب، طحاوی اور بیہقی کی بسند حسن حضرت ابو موسیٰ سے منقول اس قول سے ہوتی ہے کہ یہاں طاعون واقع ہوا ہے تو جو شخص اس سے متزہ (یعنی دور) ہونا چاہتا ہے تو ہولے، دو باتوں سے بچو ایک تو یہ کہ کوئی نکلنے والا اس سے سلامت رہے تو کوئی کہے وہ اسی وجہ سے بچ گیا کہ نکل گیا اور دوسری بات یہ کہ کوئی وہیں بیٹھا رہا اور اس میں مبتلا ہوا تو کہے اگر میں نکل جاتا تو سلامت رہتا جیسے فلاں سالم رہا لیکن ابو موسیٰ نے نبی کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ جو محض طاعون سے بچنے کیلئے فرار ہوتا ہے،

اس ضمن میں تین قسم کی صورتیں سامنے آتی ہیں: اول جو خالص فرار کے قصد سے نکلا، اسے لامحالہ یہ نہیں متناول ہے، دوم جو کسی ضرورت کے تحت نکلا نہ کہ اصلاً فرار کی نیت سے، اس کا تصور اس شخص کی نسبت کیا جاسکتا ہے جو مثلاً کسی جگہ حالت سفر میں تھا اور اپنے شہر جانے کو پر تول رہا تھا اور ابھی طاعون واقع نہ ہوا تھا پھر تیاری کے اثناء ہی اس کا وقوع ہو گیا تو وہ (اگر نکلا تو) قاصد فرار نہ بنے گا لہذا اس میں داخل نہیں، سوم وہ شخص جسے کوئی ضرورت لاحق ہوئی جس کے لئے نکلنا چاہا، سیر و تفریح کیلئے کہیں جانے کا پروگرام بنانے والا بھی اس میں شامل ہے تو ان کا معاملہ محل نزاع ہے اسی آخری صورتحال میں سے یہ بھی ہے کہ اس کی جائے قیام کا علاقہ وغمہ (یعنی وبا زدہ) جبکہ جہاں جانا چاہتا ہے وہ محفوظ و صحیح ہے تو یہی قصد لے کر جانا چاہتا ہے تو سلف سے اس بابت اختلاف اقوال منقول ہے تو جس نے منع کیا اس نے فی الجملہ صورت فرار کو سامنے رکھا اور جس نے جائز قرار دیا اس کے مد نظر یہ بات رہی کہ وہ فراراً عموم خروج سے مستثنیٰ ہے کیونکہ محض فرار کی غرض سے نہیں بلکہ بقصد تدویٰ جانا چاہتا تھا تو اسی پر محمول کیا جائے جو ابو موسیٰ کے اثر مذکور میں واقع ہوا کہ حضرت عمر نے ابو عبیدہ کو خط لکھا مجھے آپ سے ایک کام درپیش ہے تو میرا خط ملتے ہی روانہ ہو جاؤ، انہوں نے جواب لکھا مجھے خوب پتہ ہے آپ کو مجھ سے کیا کام ہے (حضرت عمر اس آفت زدہ علاقے سے انہیں نکالنا چاہتے تھے گویا ان کے نزدیک ضرورت کے تحت طاعون والے شہر سے جایا جاسکتا تھا تو ابو عبیدہ کے محفوظ رہنے پر حرص کرتے ہوئے انہیں یہ لکھا) اور میں اہل اسلام کے لشکر میں ہوں مجھے انہیں چھوڑ کر اپنی جان بچانے سے کوئی غرض نہیں، انہوں نے اگلے خط میں لکھا تم مسلمانوں کے ہمراہ ایک ارض غمیقہ (یعنی سیلن اور نمی والی زمین، جو وبائی امراض پھوٹنے کا باعث ہے) میں ہو انہیں کسی ارض زہرہ (یعنی صاف ستھری زمین) میں لے جاؤ، اس پر ابو عبیدہ نے ابو موسیٰ کو بلایا اور کہا مسلمانوں کیلئے کوئی مناسب جگہ تلاش کرو تاکہ میں انہیں لے کر وہاں منتقل ہو جاؤں تو آگے ذکر کیا کہ ابو موسیٰ ذرا مشغول ہو گئے اور ابو عبیدہ نے جانے کیلئے جب پاؤں رکاب میں رکھا عین اس لمحہ ان پر طاعون کا حملہ ہوا پھر وہ لوگوں کے ہمراہ ایک اور جگہ آگئے تو طاعون مرتفع ہوا، غمیقہ یعنی جہاں میاں و زور کی کثرت ہو (یعنی جگہ جگہ پانی کے گڑھے) تو فساد میاں و فساد ہوا کا سبب بن کر طاعون کا باعث ہو سکتا ہے، زہرہ یعنی صاف ستھری اور بہتر آب و ہوا والی سر زمین! یہ اس امر پر دال ہے کہ حضرت عمر کی رائے تھی کہ نبی عن الخروج اس شخص کے لئے جو محض فرار کے قصد سے نکلنا چاہتا ہے تو شاید فی الحقیقت انہیں ابو عبیدہ سے کام درپیش ہو جبکہ ابو عبیدہ نے خیال کیا کہ وہ انہیں طاعون سے بچانے کیلئے بلانا چاہ رہے ہیں تو آنے سے معذرت کی، حضرت عمر کا ابو عبیدہ کو یہ حکم ابن عوف سے یہ مذکورہ حدیث سننے کے بعد تھا تو اس بار سے یہ تاویل کی (یعنی فقہی حیلہ اختیار کیا) جبکہ ابو عبیدہ اخذ بالظاہر پر ممتصر رہے

طحاوی نے حضرت عمر کی صنیع کی قصہ عربین کے ساتھ تائید کی ہے جن کا مدینہ سے خروج بغرض علاج تھا نہ کہ فرار کے لئے، یہ ان کے قصہ سے واضح ہے کیونکہ دُھم المدینہ کی شکایت کی اور یہ کہ مدینہ کی آب و ہوا ان کے موافق نہیں ہے پھر ان کا خروج ضرورت واقع کے تحت تھا کیونکہ نبی اکرم نے جن اونٹوں کے ابوال والبان کے ساتھ انہیں تدوی و علاج کا حکم دیا تھا وہ شہر میں نہ تھے بلکہ دور چراگا ہوں میں تھے بخاری کے مد نظر یہ ہے تبھی اس ترجمہ طاعون سے قبل اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب مَنْ خَرَجَ مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي لَا تَلَاثُمُهُ) پھر اس کے تحت عربین والی حدیث نقل کی، اسی کے تحت ابو داؤد کی فروہ بن مسیک سے روایت ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ ہمارے ہاں ایک علاقہ ہے جسے ایٹین کہا جاتا ہے (ہی أرض ريفنا و ميرتنا و هي وبنه) (یعنی بڑھ و پانی اور خوراک کی جگہ) فرمایا: (دَغَهَا عَنْكَ فَإِنَّ مِنَ الْقُرْفِ التَّلَفَ) (یعنی اس سے دور رہو کہ مرض سے قرب میں ہلاکت ہے) بقول ابن قتیبہ قرف قرب و باء کو کہتے ہیں، خطابی لکھتے ہیں اس میں اثباتِ عدوی نہیں یہ دراصل باب تدوی سے ہے کیونکہ اچھی ہوا کی طلب صحت کے لحاظ سے انفع الاشیاء ہے، فرار من مجذوم پر قیاس سے بھی احتجاج کیا اور جیسا کہ گزرا اس کا حکم ثابت ہے! جواب یہ ہے کہ طاعون زدہ علاقے سے نکلنے کی نہی ثابت ہے اور مجذوم سے فرار کا حکم بھی تو پھر قیاس کیونکر صحیح ہو؟

علماء نے نہی عن الخروج کی کئی حکمتیں بیان کی ہیں ان میں سے یہ کہ طاعون جہاں واقع ہو عام ہو جاتا ہے (یعنی سبھی متاثر ہوتے ہیں کچھ زیادہ کچھ ٹھوڑا) لہذا کسی کا فرار مفید نہ رہے گا کیونکہ بظاہر سب میں کچھ نہ کچھ اثرات موجود ہونگے، اس لئے کہ مفدت اگر متعین ہو چکی کہ اس سے انفکاک واقع نہیں تو فرار کار لا حاصل ہے تو عاقل کے یہ لائق نہیں، یہ بھی کہ اگر ایک ایک کر کے سارے صحیح لوگ نکل جائیں تو شہر میں موجود مریضوں کی نگہ بانی کرے گا اور اگر اموات واقع ہوں تو کون ذمہ داری نباہے گا، یہ بھی کہ اگر نکلنا مشروع کر دیا جاتا تو اصحاب استطاعت تو نکل جاتے تو اس میں ضعفاء کی دل شکنی تھی میدانِ جنگ سے فرار سے نہی کی بھی یہی حکمت بیان کی گئی ہے کہ اس طرح نہ بھاگنے والوں کے مورال پر اثر پڑے گا، غزالی نے دونوں امور کے مابین جمع کرتے ہوئے کہا ہوا کا ظاہری بدن کو لگنا ضرر نہیں بلکہ جب ددام استنشاق ہو اور اسی طرح دل اور پیچھڑے تک اس کے آثار جا پہنچیں تب اندرون متاثر ہوگا اور رطاہری بدن پہ تبھی اثرات ہوتے ہیں جب اندرون متاثر ہو چکا ہو تو آفت زدہ شہر سے نکلنے والا (لا یخلص غالباً مما استحكم بہ) (یعنی اسکے اثرات سے ایک حد تک متاثر ہو چکا ہوتا ہے) آگے وہی بات کہی کہ اگر سب صحیح نکل جائیں تو مریضوں کی نگہ بانی کون کرے گا، ایک حکمت بعض اطباء نے یہ ذکر کی ہے کہ وبا زدہ علاقہ کے رہنے والوں کے مزاج اس علاقہ کی ہوا کے عادی اور مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور یہ ان کیلئے ویسے ہی جیسے دوسروں کیلئے ان کے (غیر آفت زدہ) علاقوں کی آب و ہوا، تو یہ اگر صحیح علاقوں کی طرف منتقل ہو بھی جائیں تو ان کی آب و ہوا انہیں راس نہ آئے گی بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس ہوا کا استنشاق ان کے دلوں کی طرف ابخرہ ردیہ (یعنی ردی بخارات) منتقل کر دے جن کے ساتھ انہیں تکلیفِ بدن حاصل ہو تو یہ اسے بیمار کر دے (جیسے عربین کے ساتھ ہوا کہ بظاہر مدینہ کی صاف آب و ہوا انہیں راس نہ آئی کہ مویشوں کے درمیان رہنے والے دیہاتی تھے تبھی حکم ہوا کہ چراگا ہوں میں چلے جاؤ اور اونٹوں کے دودھ اور پیشاب استعمال کرو اور ان کی لید سوگھو، ابن حجر نے اثنائے شرح: استنشاق روائحہا کی ترکیب بھی استعمال ہے یعنی بدبوئیں سوگھو! ایک امریکی مزاح نگار کا مضمون پڑھا کہ ایک گاؤں کی یونیورسٹی میں اسے لیکچر دینے بلوایا گیا وہاں جب پہنچا تو صاف

سٹری ہوا کو برداشت نہ کر سکا اور طبیعت ناساز ہو گئی حتیٰ کہ مٹیں کر کے اور چند ڈالر دے کر ایک ٹرک والے سے کہا کہ انجن سٹارٹ کرے پھر آدھ گھنٹہ اسکے سلسلے کے آگے منہ کیا حتیٰ کہ افاقہ ہوا اور وہ لیکچر دینے کے قابل ہوا (تو اس نکتہ کے پیش نظر نکلنے سے منع کیا) کہ یہاں تو ممکن ہے اگر تقدیر میں نہیں تو طاعون سے بچ جائے باہر جا کر ضرور بیمار پڑے گا) پھر جو پہلے ذکر ہوا کہ جانے والا کہے گا کہ دیکھا نکل گیا تو سلامت رہا اور مقیم بھی کہہ سکتا ہے کہ وہ نکل گیا لہذا سلامت رہا کاش میں بھی نکل جاتا

اشیخ ابو محمد ابن ابی جرہ آپ کے قول: (فلا تقدموا عليه) کی بابت کہتے ہیں اس میں تقدیر کو متضمن حکمت کے معارضہ سے منع کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مادہ سے ہے: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) [البقرة: ۱۹۵] کہتے ہیں کہ آپ کے قول: (فلا تخرجوا فرارا منه) میں اشارہ ہے کہ قدر اور رضا کے سامنے سر تسلیم خم رکھنا چاہئے، کہتے ہیں یہ بھی کہ بلاء جب نازل ہو اس کا ہدف اہل علاقہ ہوتے ہیں نہ کہ بذات خود وہ علاقہ تو جس پر تقدیر میں بلاء کا نازل ہونا لکھا ہے وہ لامحالہ ہو کر رہے گا تو جہاں بھی جائے یہ اسے پالے گی تو شارع نے اس کی رہنمائی کی تاکہ عبث نہ اپنے آپ کو نہ تھکائے کیونکہ وہ محذور کو دور نہیں کر سکتا، ابن دقین العید کہتے ہیں میرے نزدیک دونوں کے مابین تطبیق کے ضمن میں راجح یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر پر وارد ہونا اپنے آپ کو معرض ہلاکت میں ڈالنا ہے اور شاید نفس اس کا متحمل نہ ہو سکے اور یہ اقدام مقام صبر اور مقام توکل کے منافی ہے تو کبھی تو غل فی الاسباب میں داخل شخص ایسے شخص کی مانند ہو سکتا ہے جو اپنے مقدر سے نجات کی (عبث) کوشش میں لگا ہوا ہے تو شارع نے ہمیں دونوں حالتوں میں تکلف سے روک دیا، اسی مادہ سے آپ کا یہ فرمان تھا کہ دشمن سے مدد بھیج کر خواہش نہ کرو، ہاں اگر ہو جائے تو پھر صبر سے ڈٹ جاؤ تو ایسے امر کی خواہش و تمنا سے منع کیا جس میں تعرض للبلاء اور اغتراف نفس کا خوف ہے کہ جنگ میں اس کے نفس کا ڈٹ جانا یقینی بات نہیں پھر وقوع جنگ کے وقت تسلیماً لامر اللہ صبر کا حکم دیا،

اس قصہ عمر سے مستفاد جملہ امور کے پیش آمدہ مصائب میں مشروعیت مناظرہ کا اور احکام میں مشاورت کا ثبوت ملا اور یہ کہ اختلاف موجب حکم نہیں اتفاق اس کا موجب ہے اور اختلاف کے وقت نص کی طرف رجوع ہوگا (اگر کوئی ہو) نص کو علم کہنا بھی ثابت ہوا اور یہ کہ سب امور اللہ کی قدر و علم کے ساتھ جاری ہیں، خبر واحد کے ساتھ وجوب عمل بھی ثابت ہوا یہ اس ضمن کی قوی ترین ادلہ میں سے ہے کیونکہ صحابہ کرام کے اہل حل و عقد نے ابن عوف کی بیان کردہ حدیث کے قبول پر اتفاق کیا اور کسی کی جانب سے مؤید و مقوی کی طلب و مطالبہ نہ ہوا، تعداد و تجربہ کے لحاظ سے زیادہ بہرہ ور حضرات کی رائے پر عمل کا بھی ثبوت ملا کیونکہ حضرت عمر نے قریش کے مشائخ کی رائے کو اختیار کیا اس کے ساتھ یہی رائے رکھنے والے مہاجرین و انصار کے قول کو منضم کرتے ہوئے، اس رائے کی مخالفت کرنے والوں کے علم و فضل کا موازنہ ان حضرات کے سن و تجربہ سے کیا جب اس جہت سے باہم برابر تھے تو پھر کثرت تعداد کو مد نظر رکھا بعد ازاں اس اجتہاد و رائے کو نص کی موافقت بھی مل گئی اسی لئے اس پر اللہ کی حمد و توصیف کی۔

5731 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَعِيمِ الْمُجَمَّرِ عَنْ أَبِي نَحْرَيْزَةَ قَالَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ الْمَسِيحُ وَلَا الطَّاعُونُ

ترجمہ: فرمایا مدینہ میں مسیح (یعنی دجال) اور طاعون داخل نہ ہوگا۔

(لا یدخل المدینۃ الخ) اس طرح بالاختصار وارد کیا کتاب الحج میں اسماعیل بن ابوالیس عن مالک کے حوالے سے اس سے اتم سیاق نقل کیا تھا وہیں دجال سے متعلقہ بحث گزری، الفتن میں یہ روایت قعنبی عن مالک کے حوالے سے لائیں گے اسی طرح حضرت انس سے مرفوع روایت بھی کہ دجال مدینہ آئے گا تو پائے گا کہ فرشتے اس کی حفاظت پر مامور ہیں تو ان شاء اللہ تعالیٰ داخل نہ ہو سکے گا اور نہ طاعون کبھی مدینہ میں نمودار ہوگا، مدینہ میں طاعون کے عدم وجود کو باعث اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ یہ شہادت ہے اسی طرح اس کا دجال کے ساتھ مقرون بالذکر کرنا بھی، جواب یہ ہے کہ طاعون کے شہادت ہونے کے اس وصف سے اس کی ذات مراد نہیں، اصل مراد اس کے وقوع کی صورت میں مرتب ہونے والا نتیجہ ہے جو اس سے ناشئ ہے کیونکہ یہ اس کا سبب بنا، آنجناب نے اس کی بابت جو طعن الجن میں سے اس کا ہونا فرمایا اسے ذہن میں حاضر کیا جائے تو مدینہ کی نسبت یہ وصف اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس میں اشارہ ہے کہ جنوں کے کفار اور ان کے شیاطین دخول مدینہ سے روکے جاتے ہیں اور جو اندر آنے میں کامیاب ہو بھی جائے تو اہل مدینہ میں سے کسی کو طعن کر کے اسے طاعون زدہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اگر کہا جائے طعن جن ان کے کفار کے ساتھ تو مختص نہیں بلکہ ان کے مومنین سے بھی ہونا ممکن ہے تو ہم کہیں گے انسان کافروں کا بھی مدینہ میں داخلہ منع ہے تو جب مدینہ میں وہی رہ سکے گا مجاز ہے جو اسلام ظاہر کرتا ہو تو اس پر مسلمانوں جیسے احکام ہی جاری ہوں گے اگرچہ اندر سے خالص اسلام والا نہ بھی ہو تو اس سے جنوں کے (خواہ کافر ہوں یا مسلمان) طعن کا اہل مدینہ پر نفوذ سے امن حاصل ہوا، تو اسی لئے اصلاً ہی مدینہ میں طاعون داخل نہ ہوگا، قرطبی نے الفہم میں اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا مدینہ میں طاعون کے دخول کا معنی و مطلب یہ ہے کہ اس طاعون کی مثل نہ ہوگا جو دوسرے علاقوں میں نمودار ہوا جیسے عموماً اور جہارف کے طاعون، بقول ابن حجر انکی بات کا مقتضایہ ہوا کہ فی الجملہ طاعون مدینہ میں ظاہر تو ہو سکے گا مگر اس کا وبال وسیع پیمانہ پر نہ ہوگا جیسے دیگر مقامات میں ہوا، مگر ایسا نہیں ابن قتیبہ نے المعارف میں تیقن سے لکھا ہے اور ایک جم غفیر نے ان کی تبع کی جن کے متاخرین میں الاذکار میں نوودی بھی ہیں کہ طاعون اصلاً ہی مدینہ اور مکہ میں داخل نہ ہو سکے گا لیکن ایک جماعت نے نقل کیا ہے کہ مکہ میں ۴۹ھ میں طاعون کی دبا پھوٹ پڑی تھی بخلاف مدینہ کے کہ کسی نے ابھی تک ذکر نہیں کیا کہ وہاں کبھی طاعون آیا ہو! شاید قرطبی نے اپنی بات کی بنا اس امر پر کی کہ طاعون دبا سے اعم ہے یا یہ کہ یہ وہی ہے اور یہ وہ جو فساد ہوا سے ناشئ ہوا اور جس کے نتیجہ میں وسیع پیمانے پر اموات ہوں، بخاری کی کتاب الجنائز میں ابوالاسود کا قول گزرا کہ میں حضرت عمر کے عہد میں مدینہ آیا تو دیکھا وسیع پیمانہ پر لوگ فوت ہو رہے ہیں تو یہ بلاشبہ ایک وبا تھی جو مدینہ میں واقع ہوئی لیکن یہ طاعون نہ تھا، حق یہ ہے کہ حدیث میں مدینہ میں داخل ہو سکے والے جس طاعون کا تذکرہ ہے یہ وہ جو طعن الجن سے ہو جس سے بدن میں خون ہارنج (یعنی ہیجان کا شکار) ہو جاتا ہے جس سے موت واقع ہو جاتی ہے تو یہ طاعون کبھی مدینہ میں داخل نہ ہوگا تو قرطبی کا جواب متضغ نہیں، دیگر اہل علم نے یہ جواب دیا ہے کہ سبب ترجمہ طاعون میں منحصر نہیں اور نبی اکرم کا فرمان ہے: (و لکن عافیتک أو سنع لی) تو مدینہ میں دخول طاعون کا منع ہونا اس کے خصائص اور نبی اکرم کی دعا کے سبب اس کی (آب و ہوا کی) صحت کے لوازم سے ہے، ایک ذی علم نے لکھا یہ معجزات محمدیہ میں سے ہے کیونکہ اطباء اول تا آخر اس امر سے عاجز ہوئے کہ طاعون کا سد باب کر پائیں یا کسی شہر یا بستی میں اسے آنے سے روک سکیں اور اتنی

صدیاں گزری ہیں مدینہ میں کبھی طاعون نہیں آیا، بقول ابن حجر ان کی بات درست ہے لیکن اشکال مذکور کا یہ جواب نہیں، اس کے جوابات میں سے یہ بھی ہے کہ نبی اکرم نے طاعون کے عوض میں انہیں بخار دیا کیونکہ طاعون تو کبھی کبھار ہی آتا ہے جب کہ بخار ہر آن ہوتا رہتا ہے تو دونوں اجر کے لحاظ سے متعادل ہیں اور بعض سابق الذکر اسباب کے مد نظر عدم دخول طاعون سے تمام مراد ہوتا ہے، احمد کی ابو عسیب سے نقل کردہ مرفوع حدیث کے استحضار سے مجھے ایک اور جواب سوجھا ہے اس میں ہے نبی اکرم نے فرمایا میرے پاس حضرت جبریل بخار اور طاعون لے کر آئے تو میں نے مدینہ کے لئے بخار کو روک لیا اور طاعون کو شام کی طرف بھیج دیا تو جواب یہ ہوا کہ نبی اکرم جب مدینہ آئے تو تعداد و قوت کے لحاظ سے مسلمان نہایت قلیل تھے اور مدینہ و بازوہ تھا جیسا کہ حضرت عائشہ کی حدیث سے ظاہر ہوا پھر جب نبی کریم کو ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کا موقع دیا گیا اور دونوں کے ساتھ اجرِ جزیل کا حصول ہے تو آپ نے بخار کو اختیار کر لیا کیونکہ یہ عموماً موت کا باعث نہیں بنتا تو یہی حکمت مد نظر تھی کہ مسلمانوں کی جانیں محفوظ رہیں بخلاف طاعون کے! پھر جب جہاد کفار کے مواقع پیش آئے اور اذنِ قتال ملا تو مدینہ میں بخار کے استمرار کا مطلب تھا کہ اہل اسلام کے اجسام کمزور پڑیں جب کہ بغرض جہاد ضرورت ان کی تقویت کی تھی تو آپ کی دعا سے بخار جھک کی طرف منتقل کر دیا گیا جس کے بعد مدینہ کی آب و ہوا نہایت سازگار ہو گئی پھر جن صحابہ کرام کو اللہ کی طرف سے رتبہ شہادت سے نوازا مقصود تھا ان میں سے بعض میدانِ جنگ میں اور بعض طاعون کے ہاتھوں اس پر فائز ہوئے اور جن کے لئے یہ حاصل نہ ہوا انہیں بخار جو مومن کا اسکا آگ سے حظ ہے، میں مبتلا کر کے اجرِ جزیل سے نوازا گیا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الفتن کے اواخر میں حضرت انس کی ذکرِ دجال پر مشتمل حدیث میں آئے گا کہ دجال جب یہاں پہنچے گا تو دیکھے گا کہ فرشتے اس کی حفاظت کرتے ہیں تو نہ وہ اور نہ طاعون اس کے قریب پھٹکے گا ان شاء اللہ، اس استثناء (یعنی ان شاء اللہ کہنا) کی بابت اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا یہ تبرک کے لئے تھا لہذا دونوں کو شامل ہے اور بعض کے مطابق یہ برائے تعلیق ہے اور صرف طاعون کے ساتھ مختص ہے اور اس کا مقتضا طاعون کا مدینہ میں جوازِ دخول ہے حدیث ابی ہریرہ کے بعض طرق میں ہے: (المدينة و مكة محفوفتان بالملائكة على كل نقب منها ملك لا يدخلها الدجال ولا الطاعون) اسے عمر بن شہب نے کتاب مکہ میں شرح عن فليح عن علاء بن عبد الرحمن عن ابی عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ تخریج کیا اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس پر جو نقل کیا گیا کہ ۴۹ھ میں یہ پایا گیا تو اس ناقل کی بات درست نہیں یا پھر اس کا وہی جواب جو قرطبی کے حوالے سے ذکر ہوا۔

5732 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ حَدَّثَنَا حَفْصَةُ بِنْتُ سِيرِينَ قَالَتْ قَالَ لِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ يَحْيَى بِمَا مَاتَ قُلْتُ مِنَ الطَّاعُونِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الطَّاعُونُ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۳۵۱) طرفہ - 2830

عبد الواحد سے ابن زیاد اور عاصم سے مراد ابن سلیمان احوال میں تمام راوی بھری ہیں۔ (قال لی أنس) حفصہ بنت سیرین کی حضرت انس سے بخاری میں یہی ایک روایت ہے۔ (یحییٰ بم مات؟) ایک روایت میں اشباع کے ساتھ: (بما) ہے یہ اصل کے نسخہ میں ہے یہ (ما) استفہامیہ ہے لیکن اگر اس پر حرف جر داخل ہو تو مشہور یہی ہے کہ الف حذف کر دیا جاتا ہے، جی مذکور

حفصہ (اور محمد بن سیرین) کے بھائی تھے مسلم کی روایت میں (یحییٰ بن ابی عمرہ و هو ابن سیرین) ہے یہ ان (یعنی سیرین) کی کنیت تھی ان کی وفات ۹۰ھ کے لگ بھگ ہوئی، اس حدیث کا یہی مقتضا ہے لیکن طحاوی نے اوسط میں حماد بن یحییٰ بن عتیق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے یحییٰ بن سیرین اور محمد بن سیرین کو سنایوم جمعہ کی ساعت اجابت کے بارہ میں باہم مذاکرہ کر رہے ہیں اسے انہوں نے حضرت انس کی وفات کے بعد نقل کیا، اس کا مطلب ہوا یحییٰ کی وفات حضرت انس کی وفات کے بعد ہوئی تھی اس پر یہ حدیث حفصہ خطا ثابت ہوتی ہے، امام بخاری کا اس حدیث کو صحیح میں تخریج کرنا دلالت کناں ہے کہ ان کے نزدیک یحییٰ بن عتیق کی حدیث خطا ہے تاریخ صغیر میں لکھا کہ یحییٰ بن عتیق کی حفصہ بنت سیرین سے حدیث خطا ہے تو اگر (عن حفصہ) کے حوالے سے حدیث خطا ہونا مجوز ہے تو یحییٰ بن سیرین ذکر کرنے میں بھی ان سے خطا کا صدور مجوز ہے (یعنی طحاوی کی حدیث میں) شائد یہ (انس بن سیرین) تھا۔

(الطاعون شهادة لكل مسلم) یہاں اسی طرح مطلقاً مذکور ہوا اگلے باب کی حدیث عائشہ میں یہ تین قیود کے ساتھ مقید مذکور ہوگا اسی لئے آگے اس کی تخریج کی ہے۔

5733 - حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ

ﷺ قَالَ الْمَبْطُونُ شَهِيدٌ وَالْمَطْعُونُ شَهِيدٌ

(سابقہ حوالہ)۔ اطرافہ 653، 720، - 2829

یہاں انہی دونوں خصلتوں کے ذکر پر اقتصار کیا الجہاد میں اسے مطولاً نقل کیا تھا وہاں پانچ قسم کے شہداء کا ذکر تھا، وہاں ذکر کیا تھا کہ نئی دیگر روایات میں مذکور شہداء کی مجموعی تعداد پانچ سے زائد ہے، مطعون سے مراد جو طعن الجبن سے اس کا شکار ہوا (نہ کہ فساد آب و ہوا سے جو طاعون زدہ ہوا) جیسا کہ اول باب اس کی تقریر گزری۔

- 31 باب أَجْرُ الصَّابِرِ فِي الطَّاعُونِ (طاعون میں صبر کرنے والے کا اجر)

یعنی چاہے وہ اس میں مبتلا ہوا یا اس شہر میں یہ نمودار ہوا جس میں وہ مقیم ہے (چاہے وہ اس سے محفوظ رہا ہو مگر صبر اور رضا بالتقدیر کا مظاہرہ کرنے پر وہ بھی ماجور ہوا)۔

5734 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي الْفُرَاتِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ

عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ غَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا أَخْبَرَتْ أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

عَنِ الطَّاعُونِ فَأَخْبَرَهَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ عَذَابًا يَبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ فَجَعَلَهُ اللَّهُ

رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ فَلَيْسَ مِنْ عَبْدٍ يَقَعُ الطَّاعُونُ فَيَمُوتُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَنْ

يُصِيبَهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ الشَّهِيدِ تَابَعَهُ النَّضْرُ عَنْ دَاوُدَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۱۸) طرفہ 3474، 6619

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جہاں سے مراد ابن ہلال جبکہ یحییٰ، ابن یحمر ہیں۔ (انہا سألَت الخ) احمد کی اسی طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت میں ہے: (قالت سألت الخ)۔ (علی من یشاء) کشمیشہنی کے ہاں (من شاء) ہے یعنی کافر ہو یا عاصی جیسے آل فرعون کا قصہ اور بلعام کے ساتھ اصحاب سیدنا موسیٰ کا قصہ۔ (فجعلہ اللہ الخ) یعنی امت محمدیہ کے اہل ایمان کیلئے، احمد کی حدیث ابو عسیب میں ہے: (فالتاعون شهادة للمؤمنین و رحمة لهم و رحمت علی الکافر) یہ اس امر میں صریح ہے کہ طاعون صرف مسلمانوں کیلئے رحمت ہے اگر کفار پر واقع ہو تو اس کی حیثیت ان کیلئے عذاب کی ہوگی جو آخرت کے عذاب سے قبل دنیا میں ان کیلئے معجل کیا گیا، کیا اس امت کے عاصیوں کیلئے بھی طاعون رحمت و شہادت ہے؟ یہ محل نظر ہے عاصی سے مراد کبار کے مرتکب اور ان پر مصر لوگ کیونکہ یہ کہا جاتا محتمل ہے کہ وہ اپنے اعمال و خیالات کی بناء پر شہادت کے ساتھ مکرم نہیں کئے جا سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) [البجاثیہ: ۲۱] اسی طرح ابن عمر کی ایک حدیث سے دلالت ملتی ہے کہ طاعون بے حیائی کے فروغ کی وجہ سے نمودار ہوتا ہے اسے ابن ماجہ اور بیہقی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لَمْ تَظْهَرِ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ قَطُّ حَتَّى يُغْلَبُوا بِهَا إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الطَّاعُونُ وَالْأَوْجَاعُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَصْنُوعَةً فِي أَسْئَلَاهُمْ) (کہ کسی قوم میں کبھی بے حیائی کا علانیہ ظہور و فروغ نہیں ہوتا مگر ان میں طاعون پھیل جاتا ہے اور ایسی ایسی بیماریاں جو گزرے لوگوں میں نہ تھیں، اللہ اکبر دورِ حاضر سے بڑھ کر اس حدیث کا مصداق کیا ہوگا کہ ایڈز اور کینسر جیسے امراض نمودار ہوئے جن کی بابت ڈاکٹروں نے صاف کہا کہ یہ بے حیائی کی پیداوار ہیں) اس کی سند میں خالد بن یزید بن ابی مالک ہیں جو شام کے فقہاء میں سے تھے لیکن احمد اور ابن معین وغیرہما کے نزدیک ضعیف ہیں، احمد بن صالح مصری اور ابو زرعد مشقی نے انہیں ثقہ قرار دیا ابن حبان کہتے ہیں کثیر اوقات خطا کے مرتکب ہوتے تھے، موطا کی ایک حدیث ابن عباس اس کی شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (وَلَا فَشَا الزَّانَا فِي قَوْمٍ إِلَّا كَثُرَ فِيهِمُ الْمَوْتُ) (کہ کثرتِ اموات کا سبب زنا ہے) اس میں انقطاع ہے اسے حاکم نے ایک اور طریق کے ساتھ موصولاً تخریج کیا ان الفاظ کے ساتھ: (إِذَا ظَهَرَ الزَّانَا وَالرِّبَا فِي قَرْيَةٍ فَقَدْ أَحْلَوْا بَأَنْفُسِهِمْ عَذَابَ اللَّهِ) (کہ کسی بستی میں زنا اور سود کا فروغ نہیں ہوتا مگر خود اپنے ہاتھوں اپنے اوپر اللہ کا عذاب حلال کر لیتے ہیں) طبرانی کے ہاں بھی ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے مالک کے نقل کردہ سباق جیسا سباق مذکور ہے مگر اس کی سند میں مقال ہے انہی کی حضرت عمرو بن عاص سے حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (مَا مِنْ قَوْمٍ يَظْهَرُ فِيهِمُ الزَّانَا إِلَّا أَخَذُوا بِالْفَنَاءِ) اس کی سند بھی ضعیف ہے حاکم کی حضرت بریدہ سے جید سند کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (وَلَا ظَهَرَتِ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ إِلَّا سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْمَوْتَ) (کہ بے حیا قوم پر اللہ تعالیٰ موت مسلط کر دیتا ہے) احمد کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے میری امت ہمیشہ خیر کے ساتھ رہے گی حتیٰ کہ ان میں اولاد زنا عام ہو جائے جب ایسا ہو تو عین ممکن ہے اللہ کی طرف سے اجتماعی عذاب نازل ہو، اسکی سند حسن ہے تو ان احادیث سے ثابت ہوا کہ طاعون کبھی معصیت کے سبب بطور عذاب واقع ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ شہادت کیونکر ہوا؟ وارد احادیث کے عموم کے پیش نظر یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ اس کے لئے درجہ شہادت کا حصول ہوتا ہے اور بالخصوص جو قبل ازیں حدیث انس گزری کہ: (الطاعون شهادة لكل مسلم) سیات کے مرتکب کیلئے رتبہ شہادت کا

حصول اس امر کو لازم نہیں کہ وہ اب رتبہ و منزلت میں مومن کامل کے مساوی ہوا کیونکہ رتبہ ہائے شہادت باہم متفاوت ہیں جیسے مثلاً کوئی عاصی اللہ کی راہ میں اعلائے کلمۃ اللہ کیلئے بغرض جہاد نکلا اور آگے بڑھتا ہوا قتل ہو گیا (تو اصولی طور پر وہ رتبہ شہادت پر فائز ہوا باقی اس کے معاصی اپنی جگہ) امت محمدیہ کے ساتھ یہ اللہ کی رحمت ہے کہ دنیا ہی میں اکثر اپنے گناہوں کی سزا بھگت لیتے ہیں یہ طاعون زدہ کیلئے رتبہ شہادت کے منافی نہیں بالخصوص یہ کہ اکثر لوگ جو اس کی پلیٹ میں آتے ہیں وہ بے حیائی کے افعال کے مباشرت نہیں ہوتے، وہ اس کی پلیٹ میں اس لئے آتے ہیں کہ انکار منکر (اور نہی عن المنکر) کے فریضہ کی ادائیگی میں کوتاہی برتی (جیسے اہل پاکستان پچھلے دس برسوں سے اپنے بڑوں کے غلط فیصلوں کے نتائج بصورت زلزلہ و سیلاب اور خراب معاشی حالات، مہنگائی اور آٹے وغیرہ کی قلت کی صورت میں بھگت رہے ہیں اس لئے کہ جرم خاموشی کے وہ مرتکب ہیں ان کی نظروں کے سامنے یہود و عیسائی افواج کا مسلمانوں کے مقابلہ میں ساتھ دیا گیا اور ان کے علاقوں اور سرزمینوں کے ذریعے کافر افواج کا اسلحہ و ساز و سامان لے جایا جاتا رہا، اللہ نے ہمہ گیر اور بے نظیر سیلاب لا کر ان کی سرزمینوں کو توڑ پھوڑ دیا، ایسا زلزلہ برپا ہوا جو کبھی اس علاقہ میں نہ آیا تھا ابھی کوئی عبرت نہ پکڑے، قرآن کے عمومی الفاظ ہیں: **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ** کہ صاحبان بصیرت ہی عبرت پکڑتے ہیں تو کف افسوس ہی ملا جاسکتا ہے) احمد نے ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عتبہ بن عدیہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ: (القتل ثلاثة الخ) کہ تین قسم کے لوگ قتل ہوتے ہیں ایک وہ شخص جس نے اپنے مال و نفس کے ساتھ فی سبیل اللہ جہاد کیا حتیٰ کہ جب دشمنوں سے ٹاکرا ہوا ان سے لڑا حتیٰ کہ قتل ہو گیا تو یہ ہے شہید، اس رتبہ کے حصول پر نازاں! اللہ کے خیمہ میں اس کے عرش کے سائے میں ہوگا صرف انبیاء ہی اپنے درجہ نبوت کے طفیل اس سے افضل ہوں گے، دوم وہ شخص جو گناہوں اور خطاؤں کا مرتکب رہا (ساتھ ہی) اپنے مال و نفس کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کرتا رہا پھر دشمنوں سے لڑائی میں مارا گیا تو اس کی خطائیں مٹا دی جائیں گی بے شک تلوار گناہوں کو مٹا ڈالتی ہے، سوم ایک منافق شخص جس نے بھی اپنے مال و نفس کے ساتھ راہ خدا میں جہاد کیا حتیٰ کہ قتل ہوا تو یہ آگ میں ہے کہ تلوار نفاق کا ٹخنہ نہیں کرتی، ایک اور صحیح حدیث جس میں ہے کہ شہید کیلئے سوائے قرض کے ہر گناہ معاف کر دیا جاتا ہے تو اس سے مستفاد یہ ہے کہ شہادت مکفر تبعات (یعنی سیات) نہیں اور حصول تبعات درجہ شہادت کے حصول کے لئے مانع نہیں، شہادت کا سوائے اس کے کوئی مفہوم نہیں کہ جسے یہ شہادت حاصل ہو اللہ تعالیٰ اسے ایک مخصوص ثواب سے نوازتا ہے اور اسے کرامت زائدہ سے مکرم کرتا ہے اور حدیث نے بیان کیا کہ ماسوائے تبعات کے سب گناہ شہادت کے طفیل بخش دئے جاتے ہیں، اگر فرض کیا جائے کہ شہید کے اعمال صالحہ تھے اور شہادت نے ماسوائے تبعات کے اس کے اعمالی سیبہ مٹا دئے تو اعمالی صالحہ اس کے ذمہ تبعات کے موازنہ کے ضمن میں اسے فائدہ دیں گے اور آخر کار اس کیلئے خالصہ درجہ شہادت باقی رہ جائے گا (جو اسے داخلہ جنت کا حقدار بنادے گا) اور اگر اس کے اعمالی صالحہ نہیں تو اب اس کا معاملہ اللہ کی مشیت پر ہے (اس سے راقم کے ذہن میں برسوں سے چھایا یہ اشکال بجز اللہ دور ہوا، میں سمجھتا تھا یہ جو ہمارے فوجی اور سپاہی ہندوستان یا ڈاکوؤں وغیرہ کے خلاف لڑائی میں مارے جاتے ہیں تو ان میں سے شہید کہلانے کے وہی حقدار ہونگے جو دینی فرائض ادا کرنے والے مسلمان تھے، ابن حجر کی اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ رتبہ شہادت تو سبھی کو حاصل ہوگا باقی رہا معاملہ گناہوں یا فرائض کی عدم ادائیگی کا تو یہ معاملہ بعد از میزان اعمال حل ہوگا کہ رتبہ شہادت کا حصول ان امور پر حاوی ہوا یا نہیں، آخر ذرہ ذرہ کا حساب ہوتا ہے اور

محہ خردل بھرنیکی اگر کی ہے تو اس کی جزا ملنی ہے اسی طرح اگر جبہ خردل بھر برائی کی ہے تو اس کی سزا ملنی ہے تو اس ظاہر حدیث کو دیکھتے ہوئے ان حضرات کو شہید کہنے میں حرج نہیں)۔

(فلیس من عبد) یعنی مسلمان عبد۔ (فیقع الطاعون) یعنی اس علاقہ میں جہاں وہ مقیم ہے۔ (فی بلدہ) احمد کی روایت میں ہے: (فی بیتہ) القدر کی روایت میں یہ الفاظ آئیں گے: (یکون فیہ و یمکث فیہ و لا یخرج من البلد)۔ (صابرا) یعنی قلق و اضطراب کا اظہار نہیں کیا بلکہ اللہ کے امر کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور اس کی قضاء پر اظہار رضا کیا، یہ اجر شہادت کے حصول کی قید ہے اس شخص کیلئے جو طاعون کی لپیٹ میں آ کر مر جاتا ہے کہ اسی علاقہ میں رہے فرار ہو کر کہیں اور نہ جائے، آپ کا قول: (یعلم أنه لن یصیبہ إلا ما کتب اللہ له) یہ ایک اور قید ہے، یہ جملہ حالیہ ہے جو متعلق بالاقامت ہے گویا اگر گھر تو وہیں رہا مگر ہر سے وایلا مچاتا رہا اور قلق و مضطرب رہا اور عدم خروج پر متمدد رہا اور کہتا رہا اگر چلا جاتا تو طاعون کی لپیٹ میں آنے سے بچ نکلتا تھا (یا کہیں جانے کے وسائل اسے میسر نہ تھے اس لئے نہیں گیا) تو ایسوں کو اگر طاعون میں مرجائیں رتبہ شہادت حاصل نہ ہوگا یہی اس حدیث کا مقتضا معلوم پڑتا ہے جیسا کہ منطوق مقتضی ہے کہ اسی کو شہادت کا درجہ حاصل ہوگا جو ان صفات مذکورہ سے متصف ہوگا چاہے طاعون کی زد میں آ کر موت سے ہمکنار نہ بھی ہوا، اس کے تحت تین صورتیں ہیں: جو ان صفات کے ساتھ متصف ہے اور طاعون میں مبتلا ہو کر مر گیا، دوم طاعون کی زد میں آیا تو سہی مگر موت واقع نہیں ہوئی، سوم اصلاً ہی اس کی لپیٹ میں نہیں آیا اور کسی دیگر سبب (یعنی طبعی موت یا کسی اور مرض یا حادثہ سے) فوت ہوا عالجایا آجلا، (تو یہ تینوں قسم کے لوگ درجہ شہادت اور اس کے ثواب سے بہرہ ور ہوئے)۔

(مثل أجر الشہید) شائد مشیت کے ساتھ تعبیر کرنے میں سزا حالانکہ ثبوت تصریح ہے کہ طاعون سے مرنے والا شہید ہے، یہ ہے کہ جو (اس کی زد میں تو آیا مگر) فوت نہیں ہوا اس کے لئے اجر شہید کی مثل ہے اگرچہ بعینہ درجہ شہادت اس کے لئے حاصل نہیں ہوا اور یہ اس طرح کہ جو متصف بالشہادت ہوا وہ اس شخص سے درجہ میں فائق ہے جسے اجر شہید کی مثل عطا کرنے کا اللہ نے وعدہ کیا اسکی مثال اس شخص کی سی ہے جو اعلائے کلمۃ اللہ کیلئے جہاد کی نیت سے اللہ کی راہ میں نکلا تو بغیر قتل ہوئے کسی سبب فوت ہو گیا (تو اسکا اجر بھی اجر شہید کی مثل ہے) وہ مفہوم جس کی مقتضی حدیث باب ہے کہ جو ان مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہوا اور طاعون میں مبتلا ہوا پھر مرنے سے بچ گیا تو اسے بھی ثواب شہید حاصل ہوگا اس کے لئے احمد کی ابراہیم بن عبید بن رفاعہ عن ابی محمد کے حوالے سے نقل کردہ ابن مسعود کی حدیث شاہد ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (إِنَّ أَكْثَرَ شُهَدَاءِ أُمَّتِي لِأَصْحَابِ الْفُرْشِ وَ رُبَّ قَتِيلٍ بَيْنَ صَفَيْنِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِنَيْتِهِ) (کہ میری امت کے اکثر شہداء بستر میں فوت ہونے والے لوگ ہیں اور۔ جہاد۔ کی سفوں میں کتنے ہی ایسے قاتل ہیں کہ اللہ ہی انکی نیت سے واقف ہے) اس کے رجال ثقہ ہیں، حدیث سے یہ استنباط بھی کیا گیا ہے کہ جو ان صفات مذکورہ سے متصف ہوا پھر اس پر وقوع طاعون ہوا جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہوئی تو اس کے لئے دو شہیدوں کا اجر ہے، تعدد اسباب کے ساتھ تعدد ثواب میں کوئی مانع نہیں جیسے مثلاً کوئی دیار غیر میں طاعون سے فوت ہو جائے یا مثلاً نفاس میں صبر و احتساب کے ساتھ فوت ہونے والی خاتون (یا مثلاً طاعون زدہ ہو کر اللہ کی راہ میں لڑتا ہوا قاتل ہوا)، حدیث باب کے بارہ میں مقتضائے تحقیق یہ ہے کہ ایک درجہ شہادت طاعون کے اس پر واقع ہونے کی صورت میں ملا اور ساتھ ہی اجر شہید کی مثل کا اضافہ ہوگا اس کے صبر و ثبات کے سبب،

درجہ شہادت اور چیز ہے اور اجر شہادت اس سے بڑا ہے، اس کی طرف ابن ابی جرہ نے اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہی سر ہے آپ کے (المطعون شہید) کہنے میں اور پھر یہاں کے قول: (فله مثل أجر شهيد) میں، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ شہداء کے درجات متفاوت ہیں تو سب سے ارفع اس کا درجہ جو ان صفات سے متصف ہو اور طاعون سے فوت ہوا، درجہ میں اس سے کم جو ان صفات سے متصف ہے مگر طاعون کی زد میں نہیں آیا اور نہیں مرا، حدیث سے یہ بھی مستفاد ہے کہ جو ان صفات سے متصف نہیں وہ شہید نہیں خواہ طاعون کہ لپیٹ میں آ کر فوت ہوا اور یہ شوم اعتراض کا نتیجہ ہے جس سے اللہ کی تقدیر اور اس کی ملاقات سے کراہت کیلئے تضرع و تخط عیال ہوتا ہے اور اس قسم کے دیگر امور جن کے ساتھ مشروط خصال کا فوت ہوتا ہے

بعض احادیث میں شہید طاعون اور شہید معرکہ کی برابری ظاہر ہوتی ہے چنانچہ احمد نے بسند حسن عتبہ بن عبد السلمی سے مرفوعاً روایت کیا کہ (روز قیامت) شہداء اور طاعون سے مرنے والے آئیں گے اصحاب طاعون کہیں گے ہم ہیں شہداء تو حکم صادر ہوگا ان کے زخموں کو دیکھو اگر یہ شہداء (یعنی شہدائے معرکہ) کے زخموں کی طرح ہیں کہ خون بہہ رہا ہے اور ان کی خوشبو خوشبوئے مسک ہے تب یہ شہداء ہیں تو یہی ان کی صفت پائیں گے، عرباض بن ساریہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بھی احمد اور نسائی نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے شہداء (یعنی شہدائے معرکہ) اور بستر پر فوت ہونے والے رب کے ہاں طاعون سے مرنے والوں کی بابت جھگڑا کریں گے شہداء کہیں گے یہ ہمارے بھائی ہیں (یعنی یہ بھی شہداء ہیں) جو ہماری ہی طرح قتل ہوئے، دوسرے کہیں گے یہ ہماری طرح بستر پر فوت ہوئے ہیں لہذا ہمارے بھائی ہیں تو اللہ تعالیٰ کہے گا ان کے زخموں کو دیکھو اگر یہ مقتولین کے زخموں سے مشابہ ہیں تب یہ انہی میں سے ہیں تو ان کے زخم ان کے زخموں سے مشابہ ہوں گے، کلاباذی نے معانی الاخبار میں اس طریق سے یہ جملہ بھی آخر میں زیادہ کیا: (فیلحقون بہم) کہ ان کے ساتھ ملا دئے جائیں گے۔

(تابعہ النضر الخ) یہ نضر بن شمیم ہیں جبکہ داؤد سے مراد ابن ابوالفرات ہیں، نضر کا یہ طریق کتاب القدر میں اسحاق بن ابراہیم عنہ سے موصول کیا ہے، ذکر بنی اسرائیل میں موسیٰ بن اسماعیل کے حوالے سے بھی گزرا احمد نے اسے عفان، عبد الصمد بن عبدالوارث اور ابو عبد الرحمن المقری اور نسائی نے یونس بن محمد کے طریق سے، سب داؤد بن ابوالفرات سے، تخریج کیا ہے، میں نے یہ اس لئے ذکر کیا تاکہ یہ توہم نہ ہو کہ بخاری کی اپنے قول: (تابعہ النضر) سے مراد اس وہم کا ازالہ ہے کہ حبان بن ہلال اس کے ساتھ متفرد ہیں تو خیال کرے کہ ان دونوں کے سوا کسی نے اسے روایت نہیں کیا بخاری کی یہ مراد نہیں بلکہ فقط حبان کے اس کے ساتھ تفرد کے توہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں حصر مراد نہ تھا کہ بس انہی دو نے اسے روایت کیا ہے۔

32 باب الرُقَى بِالْقُرْآنِ وَالْمُعَوَّذَاتِ (معوذات اور دیگر آیات کے ساتھ دم کرنا)

رقی رائے مضموم اور قصر کے ساتھ، رُقِیَہ کی جمع، رقی یزقی سے: (رقبت فلانا و ارقینہ) قاف مکسور کے ساتھ، (استرقی) طلب رقیہ، اور جمع غیر ہمزہ، یہ بمعنی تعویذ ہے۔ (بالقرآن الخ) یہ عطیف خاص علی عام کی قبیل سے ہے کیونکہ معوذات سے مراد آخری تینوں (قل) ہیں جیسا کہ اوخر الفییر میں گزرا تو یہ باب تغلیب سے ہوگا، یا مراد سورۃ الفلق اور سورۃ الناس اور قرآن کی

وہ سب آیات جن میں تعوذ کا ذکر ہے جیسے: (وَقُلْ رَبِّ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ) [المؤمنون: ۹۷] اور (فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ) [النحل: ۹۸] وغیرہ، اول اولیٰ ہے احمد، ابو داؤد اور نسائی نے۔ حاکم اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، عبد الرحمن بن حرملة عن ابن مسعود سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم دس خصال سے کراہت کرتے تھے ان میں: (الرقیٰ إلا بالمعوذات) بھی ذکر کیا (یعنی معوذات کے سوا کسی اور کے ساتھ دم) عبد الرحمن مذکور کی بابت بخاری لکھتے ہیں کہ ان کی حدیث صحیح نہیں ہوتی، طبری لکھتے ہیں یہ حدیث اپنے راوی کی جہالت کی وجہ سے ساقط جت نہیں بالفرض اگر یہ صحیح بھی ہے تو یہ سورۃ الفاتحہ اور رقیہ کی اذن نبوی والی حدیث کے ساتھ منسوخ ہے، مہلب نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ فاتحہ میں استعاذہ کا معنی موجود ہے اور وہ استعانت ہے (یعنی وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) اس پر جواز مختص ہے ان کے ساتھ جو اس معنی پر مشتمل ہوں، ترمذی نے اور حسن قرار دیا، اور نسائی نے ابوسعید سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم جان سے اور عین الانسان سے (یعنی نظر لگ جانے سے) تعوذ کیا کرتے تھے حتیٰ کہ معوذات نازل ہوئیں تب (اس غرض کیلئے) انہی کا اخذ کر لیا اور ماسوا کو ترک کر دیا

بقول ابن حجر یہ ان دوسو توں کے ساتھ تعوذ کے منع پر دلالت نہیں کرتا بلکہ صرف ان کی اولویت پر دال ہے بالخصوص ان کے غیر کے ساتھ تعوذ ثابت ہے آپ نے ان کے نزول کے بعد انہی پر اقتصار اس لئے شروع کر دیا کہ یہ دونوں سورتیں ہر مکروہ و شر سے جملۃً وتفصیلاً استعاذہ کے ضمن میں جوامع الکلم پر مشتمل ہیں، علماء کا دم کرتے پڑھے جانے والے الفاظ و کلمات کے ضمن میں) اجماع ہے کہ درج ذیل تین شروط اگر موجود ہیں تو دم جائز ہے: ایک یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کلام یا اس کے اسماء و صفات کے ساتھ ہو، دوم عربی زبان میں ہو یا دوسری زبانوں کے ایسے کلمات جن کا معنی معروف ہے (یعنی مہمل اور لا یعنی کلمات از قسم جتر منتر نہ ہوں) سوم یہ اعتقاد ہو کہ دم بذات خود موثر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ان کی تاثیر ہے، ان کے شرط ہونے میں اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ ان مذکورہ شروط کا اعتبار ضروری ہے مسلم میں حضرت عوف بن مالک سے منقول ہے کہتے ہیں کہ ہم جاہلیت میں دم جھاڑا کرتے کراتے تھے نبی پاک سے اس بارے دریافت کیا تو فرمایا مجھے دم کے کلمات سناؤ، پھر فرمایا اگر شرکیہ کلمات نہ ہوں تب کوئی حرج نہیں، انہی کی حدیث جابر میں ہے نبی اکرم نے دم سے منع فرمایا تو آل عمرو بن حزم آئے اور عرض کی ہمارے ہاں ایک دم ہے جو ہم بچھو کے کانٹے پر کرتے ہیں، کہتے ہیں نبی اکرم کو وہ کلمات سنائے تو سن کر فرمایا مجھے ان میں کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا، جو اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہے ضرور پہنچائے!

بعض علماء نے اس عموم سے تمسک کرتے ہوئے ہر ایسے دم کو جائز قرار دیا جس کی منفعت مجرب ہے اگرچہ پڑھے جانے والے کلمات کا معنی سمجھ نہ بھی آتا ہو لیکن حضرت عوف کی مذکورہ حدیث سے دلالت ملتی ہے کہ شرط یہ ہے کہ مؤدی الیٰ شرک اگر کلمات ہوں تو منع ہے اور جن کلمات کا معنی سمجھ نہیں آتا ان کے شرکیہ ہونے کا اندیشہ رہے گا لہذا احتیاطاً ان سے احتراز ہی بہتر ہے، آخری شرط تو از حد ضروری ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ صرف نظر اور لدغہ (یعنی ڈسے جانے) کی صورت میں ہی دم کرنا جائز ہے جیسا کہ باب (من اکتوی) میں عمران بن حصین کی حدیث میں گزرا: (لا رقیۃ إلا بمن عینٍ أو جمۃ) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس میں معنائے حصریہ ہے کہ یہ دونوں ان عوارض کی اصل ہیں جن میں دم کی ضرورت ہو سکتی ہے، تو عین کے ساتھ ملحق ہے اس شخص کو دم جسے نخل (یعنی جنون) یا مس (یعنی سایہ ہونا) اور اس قسم کے عوارض ہوں کہ ان سب کی قدر مشترک احوال شیطانی سے ان کا ناشی ہونا ہے

خواہ وہ شیطان انسی ہوں یا جنی، اور سم کے ساتھ ملحق ہے بدن کو لگنے والا ہر قرح (یعنی زخم) اور اس طرح کے دیگر ہر پیلے مواد، ابوداؤد کے ہاں حضرت انس کی روایت میں حدیث عمران کی طرح مذکور ہے مزید یہ بھی: (أو دم)، مسلم میں یوسف بن عبد اللہ بن حارث عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے نظر، حمہ اور نملہ سے دم کی رخصت دی، ایک حدیث میں (و الأذن) بھی ہے ابوداؤد کی شفاء بنت عبد اللہ سے حدیث میں ہے کہ نبی پاک نے ان سے فرمایا کیا تم اسے یعنی حضرت حفصہ کو، رقیۃ النملۃ نہیں سکھاتی؟ نملہ ان زخموں (یعنی پھوڑے پھنسیوں) کو کہتے ہیں جو جسم کے مختلف حصوں، پہلوؤں وغیرہ میں نکلتے ہیں، بعض نے رائے دی ہے کہ یہاں حصر سے مراد افضل ہے یعنی ان عوارض میں دم نہایت انفع ہے جیسے کہا گیا: (لا سیف إلا ذوالفقار) (کہ تلوار تو بس ذو الفقار ہے)

بعض علماء نے کہا منہی عنہ وہ دم ہے جو وقوع بلاء سے پہلے کیا جائے اور ماذون وہ جو اس کے بعد ہو اسے ابن عبد البر اور بیہقی وغیرہ مانے ذکر کیا مگر یہ محل نظر ہے گویا یہ اس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں تمام (یعنی تعاویذ) کو رقی کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے چنانچہ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابن انہی زینب زوجہ ابن مسعود عنہا عن ابن مسعود سے مرفوعاً روایت کیا: (إن الرقی والتماائم والتولة شرک) اس حدیث میں ایک قصہ ہے، تمام تمیمۃ کی جمع ہے یہ خرز (پتھروں کی مالا) یا قلادہ (یعنی ہار) جو سر میں لٹکایا جاتا ہے، جاہلیت میں یہ لٹکانے سے ان کا اعتقاد یہ تھا کہ یہ دافع بلیات و آفات ہے، تولہ تائے مکسور، فتح واوا اور لام مخفف کے ساتھ، ایک شئی، جاہلیت میں بیوی اس کے ذریعہ اپنے شوہر کی محبت جلب کیا کرتی تھی (یعنی تعویذ محبت تھا) یہ جادو کی ایک نوع تھی، یہ اس لئے شرک قرار پائے کیونکہ ان کے ذریعہ ان کا اعتقاد تھا کہ غیر اللہ سے جلب منافع اور دفع ضرر ہوتا ہے، اس ضمن میں جو اللہ تعالیٰ کے اسماء یا اس کی کلام کے ساتھ ہو وہ اس کے تحت مندرج نہ ہوگا، احادیث میں قبل از وقوع ان کا استعمال ثابت ہے جیسا کہ باب (المرأة ترقی الرجل) کے تحت حضرت عائشہ کی حدیث میں گزرا کہ آنجناب حسنین کریمین کو اللہ تعالیٰ کے کلمات تائمہ کے ساتھ (من کل شیطان و هامۃ) دم کرتے تھے، ترمذی نے حضرت خولہ بنت حکیم کی مرفوع حدیث کو صحیح قرار دیا جس میں ہے کہ جس پر کوئی آفت نازل ہوئی اور اس نے کہا: (أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) تو اسے کوئی شئی ضرر نہ پہنچائے گی، ابوداؤد اور نسائی کے ہاں صحیح سند کے ساتھ سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن رجل من السلم سے روایت میں ہے کہ ایک شخص آیا اور عرض کی گذشتہ شب مجھے کسی موزی شئی نے کاٹ لیا اور میں سو نہ سکا تو نبی اکرم نے فرمایا اگر تم شام ہوتے ہی یہ پڑھ لیتے: (أعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق) تمہیں ضرر نہ پہنچتا، اس مفہوم کی متعدد احادیث ہیں لیکن یہ بھی کہا جانا محتمل ہے کہ دم تعوذ سے انحصار ہے وگرنہ رقی کے بارہ میں اختلاف مشہور ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے اور ہر قسم کی واقع اور متوقع آفات و مشکلات میں اس سے التجاء کرنے کی مشروعیت میں کوئی اختلاف نہیں، ابن تین لکھتے ہیں معوذات اور اسمائے ربانی وغیرہ کے ساتھ دم روحانی طب ہے اگر یہ دم نیک لوگوں کے توسط سے ہو تو اللہ تعالیٰ کی اذن سے شفاء حاصل ہوگی تو یہ نوع جب نادر الوجود ہے تو لوگ طب جسمانی اور منہی عنہ دم کا سہارا لیتے ہیں جو ایسے حضرات کرتے ہیں جو جنوں کی تسخیر کے مدعی ہیں تو یہ لوگ حق و باطل سے مرکب مشتبہ امور پیش کرتے ہیں اور اللہ کے ذکر اور اس کے اسماء کے ساتھ ذکر شیاطین جمع کرتے ہیں، کہا جاتا ہے سانپ عداوت انسانی کی اپنی طبع کے باوصف شیاطین سے مصادفت کرتے ہیں کیونکہ وہ بنی آدم کے اعداء ہیں، اگر شیطانی کلمات اور ان کے اسماء ذکر کر کے ان پر قابو پانے کی سعی کی جائے تو

یہ شیاطین کے اسماء اور ان کا حوالہ سن کر بلوں سے باہر نکل آتے ہیں (جنہیں سنیا سی قابو کر لیتے ہیں) اسی طرح لدیغ (یعنی سانپ کے ڈسے) شخص کو جب ان اسمائے شیطانی کے ساتھ دم کیا جائے تو انسانی بدن سے ان کے سموم بہہ پڑتے ہیں اسی لئے ایسے دم مکروہ قرار دئے گئے ہیں جو اللہ کے ذکر، اس کے اسماء اور عربی زبان میں نہیں ہوتے ان کلمات کے ساتھ جن کا معنی معروف و مفہوم ہوتا کہ یہ شرک سے بری ہوں، علمائے امت غیر کتاب اللہ کے ساتھ دم کی کراہت پر ہیں

قرطبی لکھتے ہیں دم کی تین اقسام ہیں: ایک ایسے دم جو زمانہ جاہلیت سے چلے آ رہے ہیں جو غیر مفہوم کلمات پر مشتمل ہوتے تھے تو ان سے اجتناب ہی بہتر ہے تاکہ ان میں شرک یا مودّی الی شرک الفاظ نہ ہوں، دوم جو اللہ کی کلام و اسماء کے ساتھ ہوں، یہ جائز ہیں، اگر یہ ماثور کلمات ہیں تو مستحب ہیں، سوم جو غیر اللہ کے اسماء کے ساتھ ہیں مثلاً کوئی فرشتہ، نیک اشخاص یا مخلوقات میں سے کوئی معظّم مخلوق مثلاً عرش الہی تو اس قسم سے اجتناب واجب نہیں اور نہ مشروع ہے، وہ دم جو التجاء الی اللہ اور اسکے اسماء کے ساتھ تبرک کو متضمن ہو تو اس کا ترک اولیٰ ہوگا الا یہ کہ وہ مرقی بہ کی تعظیم کو متضمن ہو، تو اس سے اجتناب بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے غیر کے نام کا حلف، بقول ابن حجر اس بارے تفصیلی بحث کتاب الایمان میں آئے گی، ربیع کہتے ہیں میں نے امام شافعی سے دم کی بابت پوچھا تو کہا اللہ تعالیٰ کی کتاب اور جو معروف ذکر اللہ ہو، کے ساتھ دم کرنے میں کوئی حرج نہیں میں نے پھر پوچھا کیا اہل کتاب سے دم کرنا کیسا ہے؟ کہا اگر کتاب اللہ اور معروف ذکر اللہ کے ساتھ دم کریں، مؤطا میں مذکور ہے کہ حضرت ابو بکر نے حضرت عائشہ کو دم کرنے والی ایک یہودی خاتون سے کہا اسے کتاب اللہ کے ساتھ دم کرو، ابن وہب نے مالک سے چھری، نمک، دھاگے باندھنے اور جو خاتم سلیمان لکھا جاتا ہے، کے ساتھ دم کرنے کرانے کو مکروہ قرار دیا اور کہا قدیم میں لوگوں کا یہ معمول نہ تھا، مازری لکھتے ہیں اہل کتاب سے دم کرانے میں اختلاف ہے بعض نے جائز جبکہ مالک نے اس بنیاد پر مکروہ قرار دیا کہ کہیں (سابقہ سادی کتب کے) ان کلمات سے نہ کرتے ہوں جو انہوں نے تبدیل و تحریف کر دئے تھے، جائز قرار دینے والوں نے ایسا ہونا بعید سمجھا اور کہا یہ طب کی مانند ہے، برابر ہے کہ غیر حاذق اچھے طریقہ سے یہ کلمات نہ کہے اور حاذق بچتا ہے کہ تبدیل کرے حذاقت کے ساتھ اپنی شہرت کے استمرار پر حرص کرتے ہوئے تاکہ اس کا کاروبار خوب چلتا رہے (یعنی ایسا ہونا بعید ہے کہ اہل کتاب تحریف شدہ کلمات کے ساتھ دم کرتے ہوں کہ ایسا اگر ہو تو اس میں تاثیر نہ ہو اور اگر تاثیر نہیں تو پھر کیونکر لوگ دم کرانے کیلئے ان سے رجوع کریں گے لہذا قرین قیاس یہی ہے کہ اچھے کلمات پر ہی انکاد مشتمل ہوتا ہوگا) حق یہ ہے کہ یہ معاملہ اختلاف اشخاص و احوال کے ساتھ مختلف ہوتا ہے، ابن عبد السلام سے حروف مقطعه (کے ساتھ دم کرانے) کی بابت پوچھا گیا تو ان میں سے جو غیر معروف ہیں ان سے منع کیا تاکہ ایسا نہ ہو کہ ان میں کفر ہو (بظاہر یہاں حروف مقطعه سے مراد جنتر منتر قسم کے کلمات یعنی ٹوٹے پھوٹے الفاظ اور جملے) دم کے ناعین کا موقف تفصیلاً باب (من لم یرق) میں پیش کیا جائے گا۔

علامہ انور باب الرقی کے تحت کہتے ہیں جو شرع کے موافق ہو اسے دم اور جو مخالف ہو اسے منتر کہا جائے گا۔

5735 حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي مَاتَ

فِيهِ بِالْمَعْوَذَاتِ فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنْفُثُ عَلَيْهِ بِيَهْنٍ وَأَمْسَحُ بِبَيْدِ نَفْسِهِ لَبَرَكْتِهَا فَسَأَلْتُ
الزُّهْرِيَّ كَيْفَ يَنْفُثُ قَالَ كَانَ يَنْفُثُ عَلَى يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ

(ترجمہ گیلے جلد ۶ ص: ۲۷۴). اطرافہ 4439، 5016، 5751 -

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔ (بالمعوذات) ترجمہ میں معطوف (یعنی المعوذات کا لفظ) پر اس کی دلالت واضح ہے جبکہ معطوف علیہ پر اس کی دلالت محل نظر ہے کیونکہ معوذات کے ساتھ دم کرنے کی مشروعیت سے لازم نہیں آتا کہ دیگر قرآنی آیات کے ساتھ بھی وہ مشروع ہے کہ احتمال ہے معوذات میں کوئی سر ہو جو اس کے غیر میں نہیں، پیچھے ابوسعید کی ایک حدیث کا ذکر گزرا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے غیر معوذات کے ساتھ دم ترک کر دیا تھا لیکن سورہ فاتحہ کے ساتھ دم ثابت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ معوذات کیلئے کوئی اختصاص نہیں شاید اسی نکتہ کی طرف توجہ مبذول کرانے کو اس کے بعد (رقی بفتاحۃ الكتاب) کا باب لائے ہیں، فاتحہ میں استعانت کے لفظ میں معنائے استعاذہ موجود ہے تو جہاں بھی اس قسم کے الفاظ ہوں گے ان کے ساتھ دم مشروع ہے، حدیث ابوسعید کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ قبل ازیں جو غیر قرآن کلام کے ساتھ دم کیا کرتے تھے اسے ترک کر دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ترجمہ میں (بالقرآن) سے مراد (بعضہ) ہو کیونکہ اسم جنس ہے بعض پر بھی اس کا اطلاق صحیح ہے مراد ایسی آیات و کلمات جن میں اللہ کی طرف التجاء ہے معوذات بھی اسی قبیل سے ہیں اللہ تعالیٰ کے کلمات کے ساتھ استعاذہ کئی احادیث میں مذکور ہے (أعوذ بكلمات الله۔۔۔ کی طرف اشارہ ہے) جیسا کہ گزرا، ابن بطلال کہتے ہیں معوذات میں جوامع دعائیں ہیں کیونکہ اکثر مکروہات جادو، حسد، شر شیطان اور اس کے وسوس کا ہی شاخسانہ ہوتی ہیں اسی لئے نبی اکرم نے (ان کے نزول کے بعد) ان پر اکتفاء کیا، بقول ابن حجر آگے باب (السحر) میں اس کی کچھ تفصیل بیان ہوگی، حدیث کا جملہ: (فی المرض الذی مات فیہ) اس کی قید نہیں بلکہ حضرت عائشہ یہ اشارہ دے رہی ہیں کہ ایسا آپ نے اپنے آخری ایام میں بھی کیا لہذا یہ منسوخ نہیں۔

(أنفث عنه) نفث بارے ایک مستقل باب آرہا ہے۔ (و أمسح بیده نفسه) نفسہ منصوب علی مفعولیت ہے، اگر اسے مسموم پڑھا جائے تب یہ بدل ہوگا کشمبہنی کے ہاں: (بید نفسہ) ہے (یعنی ترکیب اضافی) یہ دوسرے احتمال کی تائید کرتا ہے، عیاض لکھتے ہیں نفث کا فائدہ اس رطوبت کے ساتھ حصول تبرک یا ہوا جسے ذکر سے چھوا ہے جیسے ذکر لکھنے والی روشنائی وغیرہ کے بقیہ کے ساتھ حصول تبرک کیا جاتا ہے، یہ بطور نقاول بھی ہو سکتا ہے کہ جس طرح دم کرنے والے سے تھوک کے یہ ذرات الگ ہوئے ہیں (اللہ کرے کہ) اسی طرح مریض سے اس کی مرض دور ہو جائے اور اس روایت میں مذکور: (کان ینفث علی نفسه) اور دوسری روایت میں مذکور کہ مجھے حکم دیتے تھے کہ یہ میں کروں، کے درمیان تعارض نہیں کیونکہ زیر نظر ابتدائے مرض پر محمول ہے جب اس کی شدت ہوئی تب حضرت عائشہ کو حکم دیا کہ وہ دم کیا کریں۔

(فسألت الزهري الخ) قائل معمر ہیں اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے، حدیث سے نیک آدمی، اس کے تمام اعضاء اور بالخصوص دائیں ہاتھ کے ساتھ تبرک کا ثبوت ملا۔

33 باب الرُّقَى بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (سورہ فاتحہ کے ساتھ دم کرنا)

وَيَذْكُرُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (یہ بحوالہ ابن عباس نبی پاک سے بھی مذکور ہے)

(و یذکر الخ) صیغہ ترمیض کے ساتھ ذکر کیا، یہ اہل الحدیث کے ہاں اس مقرر کیلئے معکر ہے کہ بخاری جو صیغہ ترمیض کے ساتھ ذکر کریں اس کا مطلب ہوتا ہے کہ ان کی شرط پر نہیں جبکہ ابن عباس کی یہ روایت اگلے باب میں تخریج کی ہے، ہمارے شیخ نے علوم حدیث پر اپنی کلام میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کبھی بخاری کسی روایت کو بالمعنی ذکر کرتے ہوئے بھی ترمیض کا لفظ استعمال کر لیتے تھے اور بلا شبہ ابن عباس کی اس خبر میں نبی اکرم سے صراحت کے ساتھ سورہ فاتحہ کا دم منقول نہیں صرف اس پر آپ کی تقریر کا ذکر ہے تو صراحت کے ساتھ آپ کی طرف اس کی نسبت معنوی نسبت ہے، بخاری قبل ازیں کتاب الاجارہ میں اس حدیث کا بعض حصہ بصورت تعلیق اسلوب جزم کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں وہاں باب (ما يعطى فى الرقية بفاتحة الكتاب) کے تحت یہ عبارت ہے: (وقال ابن عباس إن أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله) پھر ہمارے شیخ نے لکھا شائد سورہ فاتحہ کے ساتھ دم بارے ابن عباس کی کوئی صریح روایت بھی ہو جو ان کی شرط پر نہ ہو تو اس کی طرف اس صیغہ ترمیض کے ساتھ اشارہ کیا ہو بقول ابن حجر تلاش کے باوجود وہ مجھے نہیں ملی۔

5736 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بَشِيرٍ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَتَوْا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَلَمْ يَقْرُوهُمْ فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ لُدَّ سَيْدٌ أُولَيْكَ فَقَالُوا هَلْ مَعَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رَاقٍ فَقَالُوا إِنَّكُمْ لَمْ تَقْرُونَا وَلَا نَفْعُ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعَلًا فَجَعَلُوا لَهُمْ قَطِيعًا مِنَ الشَّاءِ فَجَعَلَ يَقْرَأُ بِأَمِّ الْقُرْآنِ وَيَجْمَعُ بُرَاقَهُ وَيَتَفَلَّ فَبَرَأَ فَأَتَوْا بِالشَّاءِ فَقَالُوا لَا نَأْخُذُهُ حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَسَأَلُوهُ فَضَحِكَ وَقَالَ وَمَا أَذْرَاكَ أَنَّهَا رُقِيَةٌ خَذُوهَا وَاضْرِبُوا لَهَا بِسْمِهِم

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۶۹) . أطرافه 2276، 5007، - 5749

کتاب الاجارہ میں اس کی مفصل شرح گزر چکی ہے، ابن قیم لکھتے ہیں جب ثابت ہے کہ بعض کلام کے کچھ خواص و منافع ہیں تو رب العالمین کی کلام پھر فاتحہ الکتاب کے خواص و منافع ہونا تو اولیٰ ہے اور اس فاتحہ جیسی کوئی کلام نہ قرآن میں کوئی اور ہے نہ سابقہ کتب میں کیونکہ اس میں پورے قرآن کا خلاصہ ہے، یہ اللہ کے اصولی اسماء، ان کے مجامع، اثبات معاد، ذکر توحید، بندوں کا طلب اعانت کیلئے اس کا محتاج ہونا، اس سے طلب ہدایت اور افضل دعاء پر مشتمل ہے جو صراطِ مستقیم کی طرف جو اس کی کمال معرفت، اس کی توحید، اس کے اوامر کو ماننا اور نواہی سے اجتناب اور اس پر استقامت کو متضمن ہے، طلب ہدایت ہے پھر اس میں لوگوں کی اصناف کا بیان ہے کہ بعض منعم علیہم ہیں کہ حق کی معرفت والے اور اس پر عمل کرنے والے ہیں پھر مغضوب علیہم ہیں جو حق کی معرفت کے بعد اس سے منحرف ہوئے پھر وہ لوگ جو عدم معرفت حق کے سبب ضالین ہیں، اس کے ساتھ ساتھ اس میں اثباتِ قدر، شرع، اسماء، معاد، توبہ، تزکیہ نفس، اصلاحِ قلب اور تمام اہل بدعت پر رد و انکار موجود ہے تو وہ سورت جس کا یہ بعض وصف ہے اس کے لئے یہی شانِ شایان

ہے کہ ہر مرض سے اس کے ساتھ طلبِ شفاء کی جائے۔

34 باب الشَّرْطِ فِي الرُّقِيَةِ بِقَطْعِ مِنَ الْغَنَمِ (دم کرنے کی اجرت طلب کرنا)

یعنی نظر لگے کو دم کرنا، کہا جاتا ہے: (عنت الرجل أي أصيبته بعينك) یعنی اپنی نظر کے ساتھ اسے بیمار کر دیا، نظر لگے کو (مَعِين و مَعْيُون)، لگانے والے کو (عائن، معيان اور عيون) کہیں گے، اس سے مراد کسی ایسی نظرِ استحسان سے دیکھنا جس میں کچھ حسد کا شائبہ بھی ہوتا ہے جب طبع کی بنا پر جس سے منظور (یا اس کی کسی چیز) کو کچھ ضرر لاحق ہو جاتا ہے، احمد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً مروی ہے: (العين حق و يحضرها الشيطان وحسد ابن آدم) (کہ نظر لگنا ثابت ہے، اس میں شیطان کا حضور اور ابن آدم کا حسد شامل ہوتا ہے) بعض لوگوں پر یہ باعثِ اشکال ہوا تو انہوں نے کہا دور سے آنکھ کیونکر ایسا عمل کر سکتی ہے کہ اس سے معیون کو ضرر لاحق ہو جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ لوگوں کی طبائع باہم مختلف ہوتی ہیں کبھی ایسا من سُم (یعنی زہریلے ذرات اور اثرات سے) ہوتا ہے جو نظر لگانے والے کی آنکھ سے ہوا کے ذریعہ نظر لگے کے بدن تک پہنچ جاتے ہیں، ایک ایسے شخص سے جس کی نظر لگنا مشہور تھا، منقول ہے کہ جب میں کسی ایسی چیز کو دیکھتا جو اچھی لگتی تو یوں لگتا جیسے میری آنکھوں سے حرارت خارج ہو رہی ہے، اس سے قریب تر مثال حائضہ عورت کی ہے جو اپنا ہاتھ دودھ کے برتن میں رکھے جس سے دودھ خراب ہو جائے اور اگر طہر کے بعد رکھے تب خراب نہ ہو، اسی طرح اگر وہ کسی باغ میں داخل ہو تو بغیر کسی چیز کو چھوئے کثیر پودوں کو نقصان پہنچا دے، اسی سے یہ بھی کہ کبھی صحیح انظر آدمی رد والی آنکھ کو دیکھتا ہے تو اس کی آنکھ بھی رد زدہ ہو جاتی ہے یا جیسے کوئی کسی کے سامنے جمائی لے تو اسے بھی محسوس ہونے لگے، یہ ابنِ بطلان کی کلام کا محصل ہے خطابی کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ آنکھ کی نفوس میں تاثیر ہے اس سے طبائعین کا یہ قول باطل ہوا کہ حواسِ خمسہ کے دائرہ ادراک سے ماسوا کوئی شئی نہیں، ان کے ماسوا کی کوئی حقیقت نہیں! مازری لکھتے ہیں بعض طبائعین کا خیال ہے کہ عائن کی آنکھ سے کوئی زہریلی قوت پھوٹی ہے جو معین کو نشانہ میں لے کر نقصان پہنچاتی ہے، یہ ایسے جیسے سانپ کی نظر سے زہر کے اثرات لگ جائیں، انہوں نے اس میں منعِ حصر کا اشارہ دیا ہے اسے ممکن قرار دینے کے ساتھ ساتھ، اہل سنت کے طریقہ پر متمشی یہ ہے کہ لگانے والے کی وہی نظر نقصان دہ ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے مقدر کر رکھا ہو کہ کسی پر پڑ کر اس کے لئے باعثِ ضرر ثابت ہوگی،

کیا کوئی جواہر خفیہ ہیں یا نہیں؟ یہ معاملہ احتمالی ہے جس کے اثبات و نفی کی بابت قطعیت سے کوئی بات نہیں کی جاسکتی بعض مسلمان اہل طبائع جنہوں نے قطعیت کے ساتھ لکھا ہے کہ عائن کی آنکھ سے غیر مرئی لطیف جواہر نکل کر معیون تک پہنچ کر اس کے جسم کے مسام میں مختل ہو جاتے ہیں تو باری تعالیٰ ان میں ہلاکت خیز تاثیر پیدا کر دیتا ہے جیسے کوئی زہر پی کر ہلاک ہو، تو ان کا یہ دعوائے قطعیت خطا ہے لیکن جائز ہے کہ یہ عادت ہو نہ کہ ضرورت یا طبیعت اھ، بقول ابن حجر یہ کلام سدید ہے البتہ ابن عربی نے شد و مد سے اس کا انکار و رد کیا، لکھتے ہیں فلاسفہ کا خیال ہے کہ نظر کے ساتھ اصابت دراصل اس دیکھنے والے کے نفس کی قوت تاثیر ہے تو اولاً وہ فی نفسہا پھر فی غیرہا موثر ہوتی ہے، بعض نے لکھا یہ دراصل نظر لگانے والے کی آنکھ کا زہر ہے جو عند التحدیق (یعنی ٹکٹکی باندھ کر یا آنکھ

پھاڑ کر دیکھنا) اِصَابَتِ بِلْفَح (لفحہ جلانے والی آگ کو کہتے ہیں) کرتا ہے جیسے افاعی (افعی کی جمع، سانپوں کی ایک قسم) کی زہر کا لُح ان کے ساتھ اتصال رکھنے والوں کو زرد میں لے لیتا ہے، پھر اول کو رد کیا کہ اگر ایسا ہو تو ہر حال میں اِصَابَتِ مُتَخَلِّف نہ ہو جبکہ امر واقع اس کے برخلاف ہے، دوم یہ کہ افعی کا زہر اس کا جزو ہے اور وہ سب کا سب قاتل اور مہلک ہے اور نظر لگانے والے کی فقط آنکھ ہی ہلاکت خیز ہے لہذا یہ اس سے خارج ہوئی، کہتے ہیں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عائن کے اس کی طرف دیکھنے کے وقت اپنی مشیت سے کوئی الم یا ہلاکت پیدا کر دیتا ہے اور کبھی اس کے وقوع سے قبل ہی اسے پھیر دیتا ہے استعاذہ کے ساتھ یا اس کے بغیر ہی اور کبھی اس کے وقوع کے بعد دم، غسل کرنے یا ان کے بغیر پھیر ڈالتا ہے اھ، بقول ابن حجر ان کی بعض کلام قابلِ تعاقب ہے، افعی کے ساتھ جو مثال دی ہے کہیں مذکور نہیں کہ وہ مصاب کو ملا مست کرتا ہے حتیٰ کہ اسے اس کا زہر لگ جائے دراصل ان کی مراد یہ ہے کہ سانپوں کی ایک جنس کے بارہ میں مشہور ہے کہ جس کسی پر اسکی نظر پڑ جائے وہ ہلاک ہو جاتا ہے اسی طرح عائن کا معاملہ ہے (لیکن عائن کی نسبت یوں نہیں ہوتا کہ جس کسی کو دیکھے اسے نظر لگ جاتی ہے بلکہ تجربہ یہ ہے کہ یہ کوئی خاص قسم کی نظر ہوتی ہے جس کے ساتھ کوئی ایسی بات بھی کرتا ہے جس کا نتیجہ نظر لگنے کی صورت میں نکلتا ہے) کہتے ہیں نبی اکرم کی حضرت ابولبابہ سے مروی ایک حدیث میں بھی سانپوں کی نسبت یہ اشارہ موجود ہے یہ بدء الخلق میں گزری جس میں ابتر اور ذی طفتین سانپوں کا تذکرہ ہے جن کی بابت فرمایا: (يَطْبِسَانِ الْبَصَرِ وَ يُسْقِطَانِ الْحَبْلَ) (یعنی یہ سانپ نظر مٹا ڈالتے اور حمل ضائع کر دیتے ہیں) خطابی کی تاثیر سے مراد وہ معنی نہیں جو فلاسفہ بیان کرتے ہیں بلکہ جو اللہ نے اس کے ساتھ اجرائے عادت کیا ہے کہ معیون کیلئے حصولِ ضرر ہو جاتا ہے، بزوار نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے مرفوعاً نقل کیا: (أَكْثَرُ مَنْ يَمُوتُ بَعْدَ قَضَاءِ اللَّهِ وَ قَدَرِهِ بِالنَّفْسِ) کہ اللہ کی قضاء و قدر کے بعد سب سے زیادہ اموات نفس کی بناء پر ہوتی ہے راوی کہتے ہیں نفس سے مراد نظر لگنا ہے، اللہ تعالیٰ نے اجسام و ارواح میں کثیر قوی و خواص پیدا فرمائے ہیں جیسے اکثر ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص خجالت کا شکار بنتا ہے تو اس کا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے (اسی طرح عالمِ غیظ و غضب میں اور فرطِ حیا سے بھی) یا جیسے کسی خوف کے وقت چہرہ زرد ہو جاتا ہے، کثیر لوگ مجرد انہیں دیکھے جانے کے سبب بیمار پڑ جاتے اور ان کی قوی کمزور ہو جاتی ہیں اور یہ سب ان تاثیرات کے واسطے سے جو اللہ نے ارواح میں پیدا کر رکھی ہیں تو ان کے آنکھ کے ساتھ شدتِ ارتباط کی وجہ سے اسے اسی کی طرف منسوب کر دیا گیا) اور کہا گیا نظر لگ گئی، شاید اسکی وجہ یہ بھی ہو کہ آنکھ ان تاثیرات کے ایصال کا وسیلہ ہے) حالانکہ دراصل یہ اس کی روح کی تاثیر ہے ارواح اپنی طبائع، قوی، کیفیات اور خواص کے لحاظ سے باہم متفاوت ہیں ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو موثر فی البدن ہیں مجرور و ریت کے ساتھ بغیر کسی اتصال کے، یہ اس کی روح کی شدتِ جث اور اس کی کیفیتِ خبیثہ کا شاخسانہ ہے تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ تاثیر اللہ تعالیٰ کے ارادہ و خلق سے ہے جو اتصالِ جسمانی پر مقصور نہیں بلکہ کبھی اس کے ساتھ اور کبھی آمنا سامنا ہونے اور کبھی مجرور و نظر پڑنے سے واقع ہوتی ہے اور کبھی یہ تاثیر روحانی توجہ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے ادعیہ، دم اور التجاء الی اللہ کے نتائج و تاثیرات ہیں، کبھی تو ہم و تخیل سے بھی انسان پر اثرات پڑتے ہیں تو عائن کی آنکھ سے گویا ایک غیر مرئی معنوی تیر نکلتا ہے جو کسی کو زرد میں لے کر اسے مجروح کرتا ہے اگر نشانے پر لگے ورنہ وہ تیر نفوذ نہیں کرتا بلکہ بسا اوقات اسی پر لوٹ آتا ہے حقیقی تیر کی طرح (حقیقی تیر کب لوٹ آتا ہے؟)۔

صَدُوقٌ - يُوسُفُ بْنُ يَزِيدَ الْبَرَاءِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَخْنَسِ أَبُو مَالِكٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ مَرُّوا بِمَاءٍ فِيهِمْ لَدِيغٌ أَوْ سَلِيمٌ فَعَرَضَ لَهُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَاءِ فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ إِنْ فِي الْمَاءِ رَجُلًا لَدِيغًا أَوْ سَلِيمًا فَانْطَلَقَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ عَلَى شَيْءٍ فَبَرَأَ فَجَاءَ بِالشَّيْءِ إِلَى أَصْحَابِهِ فَكَرِهُوا ذَلِكَ وَقَالُوا أَخَذْتَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا حَتَّى قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخَذَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ (سابقہ ہے)

35 باب رُقِيَةِ الْعَيْنِ (نظر کا دم)

5738 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي مَعْبُدُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ شَدَادٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوْ أَمْرًا يُسْتَرْقَى مِنَ الْعَيْنِ ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی کریمؐ نے مجھے حکم دیا، یا (اس طرح بیان کیا کہ آپؐ نے) حکم دیا کہ نظر کا دم کرا لیا جائے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں، معبد بن خالد جدلی کوئی تابعی ہیں ان کے شیخ عبد اللہ بن شداد ابن الہاد کے ساتھ معروف تھے شرف روایت سے بہرہ ور ہیں ان کے والد شداد صحابی تھے۔ (عن عائشہ) اکثر کے ہاں یہی ہے مسلم کے ہاں بھی مسعر عن معبد سے یہی ہے اسماعیلی کے ہاں بھی عبد الرحمن بن مہدی کے حوالے سے یہی ہے لیکن شک کیا اور کہا: (أَوْ قَالَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَادٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ عَائِشَةَ الْخ)

(أَنْ يُسْتَرْقَى مِنَ الْعَيْنِ) یعنی جو نظر لگے ہوؤں کو دم کرنا جانتا ہے اس سے دم کرایا جائے تو یہاں شک کے ساتھ ہے کہ (أَمْرَنِي) کہا یا (أَمْر)، اسے ابو نعیم نے مستخرج میں نقل کیا، طبرانی نے عن معاذ بن ثنی عن محمد بن کثیر انہی شیخ بخاری سے روایت کرتے ہوئے (أَمْرَنِي) ذکر کیا، نسائی اور اسماعیلی نے بھی ابو نعیم عن ثوری سے اسی طرح مسلم نے عبد اللہ بن نمیر عن سفیان ثوری سے (كَانَ يَأْمُرَنِي أَنْ أُسْتَرْقَى) نقل کیا، انہی کی مسعر عن معبد بن خالد سے روایت میں (كَانَ يَأْمُرَهَا) منقول ہے ابن ماجہ کی وکیع عن سفیان سے روایت میں ہے: (أَمْرَهَا أَنْ تُسْتَرْقَى) یہ اسماعیلی کی عبد الرحمن بن مہدی کی روایت میں بھی ہے، اس حدیث سے نظر لگنے پر مشروعیہ دم ثابت ہوتی ہے ترمذی۔ اور صحیح قرار دیا، اور نسائی نے عبید بن رفاع عن اسماء بنت عمیس سے روایت کیا کہ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ جعفر کو بڑی جلدی نظر لگ جاتی ہے کیا میں انہیں دم کرا لیا کروں؟ فرمایا ہاں، مسلم کے ہاں حضرت جابر سے اس کا شاہد بھی ہے کہتے ہیں نبی اکرمؐ نے آل حزم کو دم کی اجازت دی اور اسماء سے فرمایا کیا بات ہے میں اپنے بھائی (یعنی حضرت جعفر طیار جو اسماء بنت عمیس کے شوہر تھے) کے بیٹوں کے اجساد نحیف دیکھتا ہوں؟ کیا بھوک کا شکار ہیں؟ کہا نہیں لیکن انہیں نظر لگ جاتی ہے فرمایا

انہیں دم کراؤ، معیون کی مداوات کے ضمن میں ابو داؤد کے ہاں اسود بن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جس کی نظر لگی ہو اسے وضوء کرنے کا حکم دیتے پھر نظر لگے کو فرماتے کہ اس سے غسل کرلو، اگلے باب کی حدیث کی شرح کے اثناء اس غسل کی کیفیت ذکر ہوگی۔

5739 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ وَهَبٍ بْنُ عَطِيَّةَ الدَّمَشَقِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ الزُّبَيْدِيُّ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ زَيْنَبِ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى فِي بَيْتِهَا جَارِيَةً فِي وَجْهِهَا سَفْعَةٌ فَقَالَ اسْتَرْقُوا لَهَا فَإِنَّ بِهَا النَّظْرَةَ وَقَالَ عُقَيْلٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَالِمٍ عَنِ الزُّبَيْدِيِّ

ترجمہ: ام سلمہ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے ان کے گھر ایک لڑکی کے چہرہ پر کچھ نشان پڑے ہوئے دیکھے تو فرمایا اس لڑکی کو دم کراؤ کیونکہ اسے نظر لگ گئی ہے۔

حاکم، جوزقی، کلاباذی، ابوسعود اور ان کے اتباع نے شیخ بخاری کو ذہلی قرار دیا ہے اور یہ یہاں اپنے والد کے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئے ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن یحییٰ بن عبد اللہ بن خالد بن فارس، ابو داؤد انہی محمد بن یحییٰ سے روایت کرتے ہوئے ان کے والد کو ان کے والد کے دادا کی طرف منسوب ذکر کر دیتے اور کہتے تھے: (حدثنا محمد بن يحيى بن فارس) ان کا کہنا ہے کہ ابو محمد بن جارد نے یہی حدیث محمد بن یحییٰ ذہلی سے تخریج کی ہے تو یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ یہاں وہی مراد ہیں، اصیلی کے نسخہ میں یہاں: (حدثنا محمد بن خالد الذہلی) ہے اس سے یہ گمان منٹھی ہوا کہ یہ محمد بن خالد بن جبار رافعی مراد ہو سکتے ہیں جنہیں ابن عدی نے شیوخ بخاری میں ذکر کیا ہے اسماعیلی اور ابو نعیم نے بھی حدیث باب محمد بن یحییٰ ذہلی عن محمد بن وہب بن عطیہ مذکور سے تخریج کی ہے، ذہلی کی کتاب الزہریات میں بھی یہ موجود ہے اس اسناد میں بخاری عروہ بن زبیر کی حدیث میں تین درجہ نازل ہوئے ہیں انہوں نے کتاب الاعتق میں ایک حدیث (عن عبد الله بن موسى عن هشام بن عروة عن أبيه) کے طریق سے نقل کی ہے (یعنی اپنے اور عروہ کے درمیان دو واسطوں کے ساتھ اور یہاں ان کے مابین پانچ واسطے ہیں) بخاری نے محمد بن وہب بن عطیہ سلمیٰ کا زمانہ پایا ہے یہ علم نہیں کہ ان سے ملاقات بھی ہوئی یا نہیں؟ یہ ان کے شیوخ کے طبقہ وسطیٰ میں سے ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اسے مسلم نے بخاری کی نسبت عالی سند سے نقل کیا اور کہا: (حدثنا أبو الربيع حدثنا محمد بن حرب) محمد بن حرب خولانی حمصی ہیں اس حدیث میں اپنے شیخ زبیدی کے کاتب تھے سب کے ہاں ثقہ ہیں، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں اس سند کا ایک لطیفہ یہ ہے کہ اس میں بخاری سے زہری تک جو نفوس ہیں سب کا نام محمد ہے اور اگر فردی عن فربری عن حفصی عن کثیفی عن شاکر بن سنان (جن میں سے ہر ایک کا نام محمد ہے)۔

(فی بیتھا جاریۃ) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (سفعة) سین پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں بقول ابراہیم حربی چہرے میں سیاہی کو کہتے ہیں، اسی سے (سفعة الفرس) ہے جو اسکی پیشانی کی سیاہی کو کہتے ہیں (اگر ہو) اصمعی سے منقول ہے کہ ایسی سرخی جس پر سیاہی غالب ہو، بعض نے زردی کہا اور بعض نے کہا سیاہی کسی بھی دیگر رنگ کے ساتھ، ابن قتیبہ کہتے ہیں ایسا رنگ جو چہرے کے (عمومی) رنگ کے مخالف ہو، یہ سب اقوال متقارب ہیں حاصل یہ کہ چہرے کی ایک جگہ کا رنگ باقی چہرے سے مختلف تھا، یہ

اختلاف اصلی رنگ کے لحاظ سے ہوگا اگر وہ سرخ ہے تو سفید مثلاً برنگ سیاہ ہوگا اگر سفید ہے تو مثلاً کہیں زردی پھلکتی ہوگی، مصنف البارع فی اللغة نے ذکر کیا کہ سفید شاحبہ خاتون کے رخساروں کی سیاہی کو کہتے ہیں، غروب کمزوری یا بیماری کے سبب رنگ بدل جانے کو کہتے ہیں، علامت کو بھی سفید کہتے ہیں اسی سے قرآن میں ہے: (لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ) [العلق: ۱۵]، یہ بھی کہا گیا کہ اصل سفید پیشانی سے کسی کو پکڑنا ہے پھر دیگر میں استعمال ہوا، اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا کہ ہم دوزخ والوں کی سی علامت اس کی پیشانی پر سجادیں گے یعنی سیاہی وغیرہ بعض نے اس کا معنی (لَنَذْلَنَّهُ) کیا (یعنی ہم اسے ذلیل کریں گے) ان سب کا ایک معنی کی طرف رد بھی ممکن ہے کہ جب بطریق قہر اس کی پیشانی کو پکڑا تو گویا اسے ذلیل کیا اور یہ امر اس کی رنگت کی تبدیلی کا باعث بنا تو اس میں یہ علامت ظاہر ہوئی، اسی سے حدیث شفاعت میں ہے: (قَوْمٌ أَصَابَهُمْ سَفْعٌ مِنَ النَّارِ)۔

(استرقوا لها) رائے ساکن (یعنی فعل امر) کے ساتھ۔ (فإن بها النظرة) مسلم کی روایت میں ہے: (فقال إن بها نظرة فاسترقوا لها یعنی بوجھہا صفرۃ) مجھے اس تفسیر کے قائل کا علم نہیں البتہ ظن غالب یہ ہے کہ یہ زہری کی ہے عیاض نے من حیث اللغات اسکا انکار کیا، (نظرة) سے مراد میں اختلاف اقوال ہے کہا گیا یعنی (عین من نظرة الجن) (یعنی جنوں کی کسر) بعض نے انسانی نظر کہا، ابو عبید ہروی کا اسی پر جزم ہے اولیٰ یہ ہے کہ اس سے اعم ہے، اسے نظر لگ گئی تھی تو نبی اکرم نے اسے دم کرانے کی ہدایت فرمائی تو یہ نظر کے دم کی مشروعیت پر دال ہوا۔

(تابعہ عبد اللہ بن سالم) یعنی حمصی، ان کی کنیت ابو یوسف تھی۔ (عن الزبیدی) یعنی حدیث کو موصول کرنے پر، عقیل نے زہری سے: (أخبرني عروة عن النبي ﷺ) نقل کیا ہے، یعنی سند میں زہب اور ام سلمہ کا ذکر نہیں کیا، عبد اللہ کی روایت ذہبی نے الزہریات میں اور طبرانی نے مسند الشامیین میں اسحاق بن ابراہیم بن علاء حمصی عن عمرو بن حارث حمصی عن عبد اللہ مذکور سے موصول کی اسی سند و متن کے ساتھ، عقیل کی روایت ابن وہب نے ابن لہیع عن عقیل سے موصول کی اس کے الفاظ ہیں ایک لوٹدی نبی اکرم کے ہاں آئیں آپ اس وقت ام سلمہ کے گھر پہ تھے، اسے لیٹ نے بھی عقیل سے روایت کیا ہے اسے میں نے مستدرک حاکم میں بھی پایا ان کی حدیث سے مگر عروہ کے بعد حضرت عائشہ کا واسطہ ذکر کیا ہے میں اسے وہم خیال کرتا ہوں، جامع ابن وہب میں یونس عن زہری سے: (قال قال رسول الله ﷺ لجارية) کی عبارت کے ساتھ ہے، شیخین نے اس حدیث میں زبیدی کی سند پر اعتماد کیا ہے کیونکہ وہ اضطراب سے خالی ہے اس میں یونس کی تفسیر کو قابل التفات نہیں سمجھا، ترمذی نے ولید بن مسلم سے نقل کیا کہ انہوں نے اوزاعی کو سنا زبیدی کو تمام اصحاب زہری سے افضل قرار دیتے تھے یعنی ضبط و اتقان میں اس لئے کہ وہ ہمیشہ سفر میں اور حضر میں ان کے ساتھ رہے، اس کے ساتھ تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو کہتے ہیں کہ عمدہ (یعنی معتمد) موصول کرنے والا ہوگا بمقابلہ مرسل نقل کرنے والے کے کیونکہ یہاں شیخین مرسل پر موصول کو فوقیت دینے میں متفق ہیں، تحقیق یہ ہے کہ تقدیم موصول کے ضمن میں ہمیشہ ان کا یہی طریقہ کار نہیں رہتا بلکہ معاملہ قرینہ کے ساتھ دائر ہے اس بنیاد پر جو بھی رائج ہو اسے وہ معتمد قرار دیتے ہیں وگرنہ کتنی ہی احادیث ہیں جن کے وصل و ارسال کی نسبت موجود اختلاف کے مد نظر ان کی تصحیح سے انہوں نے اعراض کیا ہے، عروہ کی یہ حدیث غیر زہری کے حوالے سے بھی منقول ہے چنانچہ بزار نے اسے ابو معاویہ عن یحییٰ بن سعید عن سلیمان بن یسار عن عروہ عن ام سلمہ تخرج کیا ان کی روایت سے زہب بنت

ام سلمہ کا واسطہ ساقط ہوا، دارقطنی کہتے ہیں اسے مالک، ابن عیینہ اور ایک جماعت جن کے اسماء ذکر کئے، نے یحییٰ بن سعید سے روایت کیا ہے مگر عروہ سے آگے کسی اور کا حوالہ ذکر نہیں کیا، ابو معاویہ اس میں ام سلمہ کے ذکر کے ساتھ متفرد ہیں اور یہ درست نہیں، انہوں نے یہ بات صرف اسی طریق کی نسبت سے کہی ہے کیونکہ جماعت کے مقابلہ میں وہ اکیلے ہیں یہ طریق اگر روایت زبیدی کے ساتھ منضم کر دیا جائے تو وہ نہایت قوی ہو جاتا ہے۔

- 36 باب الْعَيْنُ حَقٌّ (نظر لگنا برحق ہے)

یعنی نظر لگ جانا ثابت و موجود امر ہے یعنی اس کا ہونا متحقق ہے، مازری لکھتے ہیں جمہور نے ظاہر حدیث سے اخذ کیا جبکہ بدعتی گروہوں نے اس کا بے جا انکار کیا ہے اس لئے کہ ہر وہ شے جو فی نفسہ محال نہیں ہوتی اور قلب حقیقت اور فساد دلیل کا باعث نہیں بنتی تو وہ متجاوزات العقول میں سے ہے تو جب شارع نے اس کے وقوع کی خبر دی تو اس کے انکار کا کوئی تک نہیں بنتا، اس کا انکار کرنے والوں اور آپ نے جو امور آخرت کی بابت خبریں دیں ہیں، کا انکار کرنے والوں میں پھر کیا فرق رہ جاتا ہے؟

5740 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْعَيْنُ حَقٌّ وَنَهَى عَنِ الْوَشْمِ . طرفہ - 5944

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاکؐ نے فرمایا نظر لگ جانا برحق ہے اور آپؐ نے جسم گودنے سے منع کیا۔

(العین حق و نہی عن الخ) ان دونوں کے مابین باہمی مناسبت ظاہر نہیں گویا دونوں مستقل حدیثیں ہیں اسی لئے مسلم اور ابوداؤد نے اپنی روایتوں سے دوسرا جملہ حذف کر دیا حالانکہ انہوں نے بھی عبدالرزاق ہی کے حوالے سے اس کی تخریج کی ہے، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ دونوں کے مابین اشتراک اس جہت سے ہے کہ دونوں کے نتیجے میں جسم کے اصلی رنگ کے مخالف رنگ کا قطعہ نمودار ہو جاتا ہے، وشم یہ ہے کہ سوئی وغیرہ بدن کے کسی حصہ میں چھوئی جائے جس سے خون نکل آئے پھر اس جگہ کو سرمہ یا کسی اور چیز کے ساتھ بھرا جائے، اس کے حکم کا بیان کتاب اللباس کے اواخر میں باب (المستوشمة) میں آئے گا، ان دونوں جملوں کے درمیان میرے لئے ایک مناسبت ایسی ظاہر ہوئی ہے جو سلف میں سے کسی کے ہاں نہیں دیکھی وہ یہ کہ وشم کا عمل اختیار کرنے کے مجملہ بواعث میں سے ایک باعث یہ بھی ہے کہ تاکہ اسے نظر نہ لگے (جیسے ہمارے ہاں اس غرض کیلئے عین پیشانی کے بیچ ٹھوڑی سی کالک یا سرمہ لگا دیتے ہیں جسے نظر بٹو کہا جاتا ہے) تو جب اثبات عین کیا تو وشم سے منع کیا یہ باور کرانے کیلئے کہ اس قسم کے افعال جن کا تعلیم شارع سے کوئی تعلق نہیں اس ضمن میں کچھ مفید نہیں اور اللہ نے جو مقدر کر رکھا ہے وہ ہو کر رہتا ہے، مسلم نے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا: (العین حقٌ ولو كان شيءٌ سابقَ القدر لسبقته العينُ وإذا استغسلتمْ فاغسلوا) (کہ نظر لگنا برحق ہے اور اگر کوئی شے تقدیر سے سبقت لے جانے والی ہوتی تو وہ نظر ہوتی اور جب تم سے غسل کا پانی مانگا جائے۔ یعنی نظر کا علاج کرنے کیلئے۔ تو انکار نہ کرو)

جہاں تک زیادت اولیٰ ہے تو اس میں تاکید اور اس کے سرعت نفوذ اور تاثیر فی الذات پر تنبیہ ہے، اس میں ان صوفیاء کا رد ہے جو (العین حق) سے مراد تقدیر قرار دیتے ہیں یعنی (العین التي تجرى منها الأحكام) (یعنی احکام جاری ہونے کا

سرچشمہ) کہ عین اشیء سے مراد اس کی حقیقت ہوتی ہے تو مفہوم یہ بنا کہ جو ضرر عادیہ دیکھنے والے کی نظر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ دراصل اللہ کی سابق تقدیر ہے نہ کہ اسی شئی جو ناظر نے منظور میں احداث کر دی، وچر رد یہ ہے کہ حدیث تقدیر اور عین کے درمیان مغایرت کے بیان میں ظاہر ہے اگرچہ ہمارا اعتقاد یہی ہے کہ عین جملہ مقدور میں سے ہے لیکن اس کا ظاہر اثبات عین ہے جس کی تاثیر یا تو اس وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے اس میں رکھ دی اور اسے ولایت کی اور یا پھر اس اجرائے عادت کے ساتھ کہ عموماً کسی تحدید نظر (یعنی تیز نظروں یا نظر جما کر دیکھنے) سے اس میں احداث ضرر ہو جاتا ہے (جیسے مشہور ہے کہ کسی کو نظر بھر کر نہ دیکھنا چاہئے کہ اسے کچھ ضرر لاحق ہو سکتا ہے) حدیث دراصل اثبات عین کے ضمن میں مبالغہ کا انداز اپنائے ہوئے ہے، یہ مقصود بیان نہیں کہ تقدیر کو کوئی شئی مؤثر ہو سکتی ہے کہ تقدیر حقیقت میں اللہ کے علم سابق سے عبارت ہے (یعنی تقدیر یہ ہے کہ اللہ کو ہر معاملے کا پہلے سے علم ہے) اور اس کے امر کو کوئی پلٹا نہیں سکتا، قرطبی نے یہ بیان کیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فرض کیا جائے کہ کسی شئی میں ایسی قوت و صلاحیت ہو جو تقدیر پر بھی سبقت لے جائے تو وہ نظر ہوتی لیکن یہ بھی اس سے سابق نہیں تو دیگر کا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ بزار نے حضرت جابر سے حسن سند کے ساتھ نبی اکرم سے روایت کیا کہ میری امت کی اکثر اموات قضاء و قدر کے بعد (بالانفس) ہوں گی، راوی انفس سے مراد نظر لگنا قرار دیتے ہیں بقول نووی حدیث میں اثبات قدر اور صحت امر عین ہے اور یہ کہ یہ قویۃ الضرر ہے جہاں تک دوسری زیادت یعنی نظر لگانے والے کو غسل کا حکم جب نظر لگا شخص اس کا اس سے مطالبہ کرے تو اس میں اشارہ ہے کہ اس غرض کیلئے اغتسال عربوں کے ہاں امر معلوم تھا تو آپ نے حکم دیا کہ وہ اس سے ممتنع نہ ہو اس کا اس ضمن میں کم از کم فائدہ حاصل وہم کا ازالہ ہے، بظاہر یہ امر وجوبی ہے مازری نے اس میں اختلاف نقل کیا اور وجوب کو درست قرار دیا، لکھتے ہیں اگر ہلاکت کا خدشہ ہو اور عرف و تجربہ کے مطابق عائن کے غسل کا پانی شفاء کا باعث بنتا ہے تو یہی متعین ہے اور مقرر ہو سکتا ہے کہ مضطربین کیلئے (اگر خوشدلی سے خرچ نہیں کیا جاتا تو) لوگوں کو کھانا مہیا کرنے پر جبر سے کام لیا جاسکتا ہے اور یہی اولیٰ ہے

ابن عباس کی حدیث میں صفت اغتسال بیان نہیں کی گئی یہ احمد اور نسائی کی حدیث سہل بن حنیف میں مذکور ہے اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا زہری عن ابی امامہ بن سہل سے کہ ان کے والد نے بیان کیا کہ ایک دفعہ نبی اکرم صحابہ کرام کے ساتھ نکلے جحفہ کے علاقہ شعب خرار میں ایک چشمہ سے گزرے تو سہل بن حنیف نے نہانا شروع کیا وہ نہایت سفید اور حسین بدن والے تھے عامر بن ربیعہ نے دیکھا اور کہا میں نے ان کی طرح کا کوئی بدن نہیں دیکھا یہ کہنا تھا کہ سہل پر غشی طاری ہوئی نبی اکرم کو اطلاع ملی تو فرمایا کس پر شبہ ہے (کہ اس کی نظر لگی ہوگی) کہنے لگے عامر بن ربیعہ پر، چنانچہ انہیں بلوایا نارضی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کس وجہ سے تمہارا کوئی اپنے بھائی کو مارنا چاہتا ہے؟ کیوں نہیں جب کوئی خوش کن شئی دیکھو تو برکت کی دعا دو پھر فرمایا اس کے لئے غسل کرو تو انہوں نے اپنا چہرہ، ہاتھ کہنیوں تک، گھٹنے اور پاؤں کے کنارے اور ازار کے اندر کا حصہ ایک پیالے میں دھویا، فرمایا ایک آدمی اس پیالے کو ان کے پیچھے سے نین کے (یعنی سہل کے) سر اور کمر پر بہائے تو یہی کیا گیا تو سہل کو ہوش آگیا کوئی تکلیف نہ رہی، احمد کا یہ سیاق ابو اویس عن زہری سے ہے نسائی کی ابن ابوذہب عن زہری سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ دائیں ہاتھ کے ساتھ ان کے چہرے پر ڈالا اسی طرح سارے اعضائے بدن پر پیالے کے اندر ہی پانی نپکایا جائے آخر میں ہے پھر ان کے پیچھے پیالہ کو زمین پہ اوںدھا کر دیا گیا، ابن ماجہ کی

ابن عیینہ عن زہری عن ابی امامہ سے روایت میں ہے کہ عامر بن ربیعہ کا سہلی بن حنیف سے گزر ہوا جو نہانے میں مشغول تھے آگے یہی ذکر کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا برکت کی دعا کرے پھر پانی منگوا کر عامر سے فرمایا وضوء کرو انہوں نے چہرہ، ہاتھ کہنیوں تک، گھٹنے اور داخل ازار اعضاء دھوئے پھر اسے ان پر بہانے کا حکم دیا، سفیان کہتے ہیں معمر نے زہری سے ذکر کیا کہ نبی اکرم نے حکم دیا کہ برتن ان کے پیچھے سے اوندھا کیا جائے، مازی کہتے ہیں داخل ازار سے مراد دائیں طرف کا حصہ (شاندانو کا بیرونی حصہ) کہتے ہیں بعض نے اسے شرمگاہ سے کنایہ سمجھا، عیاض نے اضافہ کیا کہ مراد (ما یلی جسده من الإزار) (یعنی ازار سے ملا ہوا جسم) بعض نے کہا جہاں چادر باندھی جاتی ہے وہ حصہ، بعض نے سرین کہا کیونکہ وہ معقد الازار (چادر باندھنے کی جگہ) ہے

تنبیہات کے تحت لکھتے ہیں پہلی تنبیہ یہ کہ نووی نے الاذکار میں اس قول پر اقتصار کیا کہ استغسال یہ ہے کہ عائن سے کہا جائے ازار کے اندر کا حصہ جو بدن کے ساتھ مَس ہوتا ہے، دھولو پھر اسے نظر لگے پر ڈالا جائے اس سے وہم ہوتا ہے کہ بس وہی دھونا ہے اور یہ عجیب ہے حالانکہ انہوں نے اپنی شرح مسلم میں اس ضمن میں عیاض کی طویل کلام نقل کی ہے، دوسری تنبیہ یہ ہے کہ مازی نے کہا اس عمل کی عقلی لحاظ سے کوئی تعلیل و توجیہ ممکن نہیں لیکن اس بنیاد پر کہ عقل اس کا ادراک نہیں کر پاری اسے رد نہ کیا جائے گا بقول ابن عربی اگر اس بارے میں کسی متشرع کو توقف ہو تو ہم کہیں گے اس حکم کی حکمت اللہ اور اس کا رسول ہی جانیں، تجربہ اور مشاہدہ نے اس کی تصدیق کی ہے اور اگر کوئی فلسفی توقف کا اظہار کرے تو اس کا رد کرنا اسہل ہے کہ اس کے نزدیک ایسی ادویہ موجود ہیں جو (تفعل بقواھا) (یعنی انکی قوی پر تاثیر ہوتی ہے) اور کبھی ان کی ایسی تاثیر ہوتی ہے جو ادراک سے ماوراء ہے، ابن قیم لکھتے ہیں اس کیفیت کا منکر، اسکا مذاق اڑانے والا، اس میں شک کرنے والا یا بغیر اعتقاد کے تجربہ ایسا کرنے والا اس سے منفع نہیں ہو سکتا، طبیعت میں کچھ ایسے خواص ہوتے ہیں اطباء جن کی علت نہیں جانتے بلکہ یہ ان کے نزدیک خارج از قیاس ہیں یہ اپنی خاصیت کے ساتھ اثر انگیزی کرتے ہیں تو پھر جہاں ہی ہیں جو خواص شرعیہ کا انکار کرتے ہیں، اغسال کے ساتھ معاملہ کی ایسی مناسبت ہے کہ عقول صحیحہ اس کا انکار نہیں کرتیں اس کی مثال تریاق کی ہے جو خود سانپ کے گوشت سے اخذ کیا جاتا ہے یا جیسے نفس غصبیہ کا علاج اس طرح کیا جائے کہ غضبان کے جسم پر ہاتھ رکھ دیا جائے تو اس کا غصہ ٹھنڈا پڑ جاتا ہے تو اس آنکھ کا اثر آگ کے شعلہ کی طرح تھا جو کسی جسم پر پڑ جائے تو اس کا پانی اس پر ڈالنا اس شعلہ کو بجھانے کی مانند ہے پھر جب یہ پوشیدہ کیفیت جسم کے رقیق اعضاء پر ظاہر ہوتی ہے اور مغابن (یعنی وہ اعضاء جو عیاں نہیں ہوتے) سے ارق کوئی اعضاء نہیں تو ان کے دھونے میں اس عمل کا ابطال ہے پھر بالخصوص شیطانی ارواح کیلئے ان اعضاء کے ساتھ اختصاص ہے پھر رقیق ترین اعضاء دھونے کا اثر دل تک پہنچتا ہے تو اس پانی کے ساتھ گویا اس آگ کو بجھایا گیا جو اس آنکھ نے جلائی تھی تیسری تنبیہ یہ ہے کہ یہ غسل استحکام نظر (یعنی یہ طے ہونے کے بعد کہ واقعی اسی کی نظر لگی ہے) کے بعد ہی نافع ثابت ہوتا ہے، نظر کے بد اثرات کا تو زہی اکرم کے اس جملہ سے ماخوذ ہوتا ہے: (ألا برکت علیہ) (یعنی دعائے خیر و برکت کر دینا) بزار اور ابن سنی نے حضرت انس سے مرفوعاً روایت کیا کہ جس کسی کو کوئی شئی اچھی لگی وہ اسے دیکھ کر (ما شاء اللہ لا قوۃ إلا باللہ) پڑھ لے تو اسے ضرر لاحق نہ ہوگا (یعنی نظر نہ لگے گی) حدیث کے مجملہ فوائد میں سے یہ کہ اگر معلوم ہو جائے کہ نظر کس کی لگی ہے تو اس سے اس مذکورہ کیفیت کے مطابق مذکور اعضاء دھوا کرو وہ پانی نظر لگے پر اس مذکورہ کیفیت کے مطابق ڈالا جائے، یہ بھی ثابت ہوا کہ کبھی نظر

مطلقاً اعجاب (یعنی خوش ہونے) سے بھی لگ جاتی ہے اگرچہ بغیر حسد کے ہو اور اگرچہ اپنے ہی کسی دوست و محبت سے ہو (مشہور ہے کہ خوبصورت بچوں کو ان کے والدین کی نظر بھی لگ جاتی ہے) نیک آدمی کی نظر بھی لگ جاتی ہے اور جسے کوئی چیز اچھی لگے وہ جلدی سے اس کے لئے دعائے برکت کرے یہ اس کی طرف سے ایک قسم کا دم ہوا، یہ بھی ثابت ہوا کہ ماءِ مستعمل طاہر ہے (یہ مشہور فقہی اختلافی مسئلہ ہے) کھلی جگہ غسل کر لینے کا جواز بھی ملا (یعنی ستر ڈھانپ کر) یہ بھی کہ کبھی نظر لگنے سے ہلاکت بھی ہو سکتی ہے اس ضمن میں آیا قصاص لیا جائے گا؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے قرطبی کہتے ہیں اگر عائن نے کسی چیز کو تلف کر دیا (یعنی نظر لگا کر) تو وہ ہر جانہ دے گا اگر اس کی نظر سے کوئی مر گیا تو اس پر قصاص یا دیت ہے بشرط کہ بار بار یہ فعل کرتا ہو اور یہ اس کی عادت (یا پیشہ) بن چکی ہو (ہمارے ایک مصری استاذ نے بتلایا کہ مصر میں پیشہ و نظر باز ہیں جو پیسے لے کر دشمن فرد کو یا مال مویشیوں کو نظر لگانے کا کام کرتے ہیں، اللہ اعلم) یہ اس ضمن میں جادوگر کی طرح ہے ان حضرات کے نزدیک جو کفر اس کے قتل کے قائل نہیں اور شافیہ نے اس ضمن میں قصاص سے تعرض نہیں کیا بلکہ اس سے منع کیا ہے، کہتے ہیں نظر سے عموماً کوئی ہلاک نہیں ہوتا اور نہ اسے مہلک سمجھا جاتا ہے، نودی الروضہ میں لکھتے ہیں اس میں نہ دیت ہے اور نہ کفارہ کیونکہ حکم ضابطہ عامہ پر مرتب ہوتا ہے نہ کہ اس پر جو بعض لوگوں کے ساتھ مختص ہو بعض احوال میں جو ضابطہ کے تحت نہیں آتے (پھر خصوصاً ان کا ارادہ و نیت بھی نہیں ہوتی، پھر لازم نہیں کہ ان کی ہر نظر اسی قبیل کی ہو بظاہر یہ ایسی خاصیت ہے جس کا تعلق جبلت کے ساتھ ہے، نہ عموماً نظر باز کی نیت اس میں شامل ہوتی ہے اور نہ اس کا ارادہ) نظر سے عموماً نظر لگے کو کچھ ضرور نقصان لاحق ہوتا ہے لیکن اس کی زندگی خطرے میں ہونا متعین نہیں، ابن حجر کہتے ہیں اس کے لئے معکر بس یہی امر ہے کہ ساحر کو قتل کر دینے کا حکم ہے تو یہ بھی اسی کی نظیر ہے دونوں کے مابین فرق ڈھونڈنا مشکل ہے (فرق تو ہے کہ جادوگر قصد و نیت کے ساتھ پیسے لے کر کسی پر کوئی عمل کرتا ہے نیز جادوگر شریعت سے دور شخص ہوتا ہے بلکہ جیسا کہ ایک ماہر عملیات نے تائب ہونے کے بعد اپنی یادداشتوں میں لکھا کہ جادو سیکھنے کا آغاز نفی تو حید اور اثبات شرک سے ہوتا ہے جب کہ نظر باز شخص عموماً پیشہ ورنہ ہو تا بلکہ اس قصد و نیت کے بغیر ہی یہ کام ہو جاتا ہے، ہم کئی نیک مرد و حضرات کو جانتے ہیں جن کا نظر لگنا مشہور اور مجرب ہے) ابن بطلال نے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ حاکم کو چاہئے کہ اسے شخص کو جو (عموماً) نظر لگاتا پھرتا ہے گھر ہی میں رہنے کا پابند کر دے اگر فقیر ہے تو اس کا گھر بیٹھے روزیہ مقرر کر دے کہ اس کا ضرر مجزوم کے ضرر سے اشد ہے اور حضرت عمر نے ایک مجزوم کو لوگوں کے میل جول سے منع کر دیا تھا، اسی طرح لہسن کے ضرر سے بھی اشد ہے جس کے کھانے والے کو نبی اکرم نے حکم دیا کہ (جب تک اس کی بوباقی ہے) جماعت کو حاضر نہ ہو (نزہ و زکام میں مبتلا شخص کو بھی چاہئے کہ مسجد نہ جائے کہ اس کی بوبھی ہے اور زکام کے اثرات منتشر ہونا بھی متوقع ہے) نودی کہتے ہیں یہ قول صحیح متین ہے کسی سے اس کے خلاف کی تصریح منقول نہیں۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور ابو داؤد نے (الطب) میں نقل کیا۔

37 باب رُقِيَةِ الْحَيَّةِ وَالْعُقْرَبِ (سانپ اور بچھوکا لے کا دم)

یعنی اس کی شریعت، ترجمہ کے ساتھ حدیث باب کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے، آگے ذکر ہوگا۔

5741 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ الشَّيْبَانِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الرُّقِيَةِ مِنَ الْحُمَةِ فَقَالَتْ رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ الرُّقِيَةَ مِنْ كُلِّ ذِي حُمَةٍ

ترجمہ: عائشہ صدیقہؓ نے کہا کہ نبی پاک نے (سانپ، بچھو وغیرہ) ہر زہریلے جانور کے کاٹنے میں دم کرنے کی اجازت دی ہے۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں ابولعیم کا اسی پر جزم ہے انہوں نے یہ حدیث محمد بن عبید بن حسان عنہ تخریج کی ہے، سلیمان شیبانی ابواسحاق ہیں یہ نام کی نست اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے۔ (رخص) یہ لفظ اس امر کا اشعار ہے کہ قبل ازیں رقی سے منع فرمایا ہوا تھا، پہلے باب میں اس کی تہنیں کر چکا ہوں۔ (من کل ذی حمة) جائے مضموم اور میم مخفف کے ساتھ، باب (ذات الجنب) میں اس کا بیان گزر چکا، اس سے مراد (ذوات السموم) ہیں (یعنی زہریلے حشرات) ابواحوص عن شیبانی کی روایت میں ہے: (رخص فی الرقۃ من الحیة و العقرب) (یعنی سانپ اور بچھو)۔

38 باب رُقِيَةِ النَّبِيِّ ﷺ (دم نبوی)

5742 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ دَخَلْتُ أَنَا وَثَابِتٌ عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَقَالَ ثَابِتٌ يَا أَبَا حَمَزَةَ اشْتَكَيْتُ فَقَالَ أَنَسٌ أَلَا أَرَقِيكَ بِرُقِيَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَلَى قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ شِفَاءً لَا يُعَادِرُ سَقَمًا

(اگلی حدیث کا حوالہ دیکھیں) عبدالوارث سے ابن سعید اور عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (فقال ثابت) یعنی بنائی۔ (الباس) مواغات کے سبب ہمزہ حذف کر دیا اصل میں موجود ہے۔ (أنت الشافي) اس سے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایسے تسمیہ کا جواز اخذ کیا جاسکتا ہے جو قرآن میں مذکور نہیں دو شرطوں کے ساتھ: ایک یہ کہ یہ ایسا نام نہ ہو جو اللہ تعالیٰ کی شان کی نسبت سے موہم نقص ہو، دوم ایسا ہو جس کی اصل قرآن میں موجود ہو، یہ اسی قبیل سے ہے قرآن میں ہے: (فَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي) [الشعراء: -] (لا شافي الخ) یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ ہر قسم کی دواء و تدویٰ میں تبھی نفع ہوگا اگر وہ اللہ کی تقدیر کے مصاف ہو ورنہ کوئی فائدہ نہیں۔ (شفاء) مصدر منصوب (اشف) کے ساتھ، بتقدیر (هو) رفع بھی جائز ہے۔ (لا یغادر) اس کا بیان وحکم کتاب المرضی کے اواخر میں گزری۔ (سقما) سین پر پیش اور قاف ساکن کے ساتھ ہے، دونوں پر زبر بھی جائز ہے اس حدیث سے اخذ کیا جائے گا کہ ترجمہ میں اضافت فاعل کے لئے ہے بعض جگہ کچھ ایسی عبارت وارد ہے جو اس امر پر دال ہے کہ وہ مفعول کے لئے ہے اور یہ مسلم کی حدیث ابوسعید کے حوالے سے جس میں ہے کہ حضرت جبرائیل نے آپ سے آکر کہا کیا آپ بیمار ہیں؟ آپ نے اثبات میں جواب دیا اس پر یہ دم کیا: (بِسْمِ اللَّهِ أَرَقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ حَاسِدٍ اللَّهُ يَشْفِيكَ) حضرت عائشہ سے اس کا ایک بالمعنی شاہد بھی ہے۔

5743 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُعَوِّذُ بَعْضَ أَهْلِهِ يَمْسَحُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى وَيَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ أَذْهَبِ الْبَاسَ اشْفِهِ وَأَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا بِشِفَاؤِكَ شِفَاءً لَا يُعَادِرُ سَقَمًا قَالَ سُفْيَانُ حَدَّثْتُ بِهِ مَنْصُورًا فَحَدَّثَنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ نَحْوَهُ (اسی جلد کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 5675، 5744، 5750

سند میں یحییٰ قطان، سفیان ثوری، سلیمان اعش اور مسلم ابوالضحیٰ ہیں جو نسبت اپنے نام کے کثیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے کرمانی کی تجویز ہے کہ یہ مسلم بن عمران ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بھی مسروق سے روایت کرتے ہیں اور اعش کی بھی ان سے روایت ہے، یہ تجویز فقط عقلی ہے محدث کی سماعت پہ یہ گراں ہے علاوہ ازیں میں نے مسلم بن عمران بطین کی مسروق سے کوئی روایت نہیں دیکھی اگرچہ یہ ممکن ہے، یہ روایت تو اعش عن ابی الضحیٰ عن مسروق سے ہے، مسلم نے اسے جریر عن اعش عن ابی الضحیٰ عن مسروق سے بھی نقل کیا ہے پھر اسے ہشیم، پھر شعبہ اور قطان عن ثوری کے حوالوں سے، سب اعش سے اسی اسناد جریر کے ساتھ اس کے راوی ہیں تو واضح ہوا کہ یہاں بخاری کی سند میں مذکور مسلم، ابوالضحیٰ ہیں کیونکہ یہاں بھی قطان اس کے راوی ہیں بس یہ ہوا کہ بعض نے نام اور بعض نے کثیت ذکر کی۔

(بعض اہلہ) ان کی تعین سے واقف نہ ہو سکا۔ (یَمْسَحُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى) یعنی تکلیف والی جگہ پر، بقول طبری یہ بطریق تفاؤل تھا تاکہ یہ تکلیف زائل ہو۔ (وَأَنْتَ الشَّافِي) نسخہ شمیم میں واؤ کے بغیر ہے۔ (اشفہ) میں ضمیر علیل کے لئے ہے یا یہ ہاء السکت ہے۔ (لَا شِفَاءَ) مبنی علی الفتح کے ساتھ، خبر محذوف ہے ای (لنا) یا (لہ)۔ (إِلَّا شِفَاءُكَ) رفع کے ساتھ اس طور کہ (لَا شِفَاءَ) سے بدل ہے۔ (قال سفیان) اسی اسناد کے ساتھ متصل ہے۔ (حدث به منصور) یعنی ابن معتمر، اس کے ساتھ مسروق تک اس حدیث میں دو طرق ہو گئے اگر اگلا طریق بھی ساتھ ملا لیا جائے تب حضرت عائشہ تک دو طرق بنے اگر اسے حدیث انس کے ساتھ ضم کیا جائے تو نبی اکرم تک دو طرق بنے۔ (نحوہ) ان کا سیاق کتاب المرضی کے اواخر میں گزرا ہے، اعش ومنصور پر ان کے اور مسروق کے درمیان واسطہ کے ضمن میں اختلاف کے بیان کے ساتھ۔

اس حدیث کو مسلم نے (الطب) اور نسائی نے (الطب اور اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

5744 - حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا النَّضْرُ عَنْ هِشَامِ بْنِ غُرُوةَ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَرْقِي يَقُولُ امْسَحِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ بِيَدِكَ الشِّفَاءُ لَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا أَنْتَ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 5675، 5743، 5750

نضر سے مراد ابن شہیل ہیں۔ (كان يرقى) قاف کی زیر کے ساتھ، یہ سابقہ روایت میں مذکور: (كان يعوذ) کے معنی میں ہے شاید اسی نکتہ کے ابراز کے لئے عروہ کا طریق خرّج کیا اگرچہ مسروق کا سیاق اتم ہے لیکن عروہ نے اس کے رقیہ ہونے کی تصریح کی تو اس لحاظ سے یہ حدیث انس کے موافق ہوا۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

5745 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُمَرَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ لِلْمَرِيضِ بِسْمِ اللَّهِ تَرْبَةً أَرْضُنَا بِرِيقَةٍ بَعْضُنَا يُشْفَى

سَقِيمُنَا بِأَذْنِ رَبَّنَا . طرفہ - 5746

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی پاکؐ مریض پر یہ دعا پڑھا کرتے تھے: بسم اللہ! یہ ہماری زمین کی مٹی اور ہمیں سے کسی کا تھو ک ہے، ہمارے بیمار کو ہمارے پروردگار کے حکم سے شفا ہو جائے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جیسا کہ دوسرے طریق میں اس کی تصریح کی اسے اس لئے مقدم کیا کہ سفیان نے تصریح بالحدیث کی ہے دوسرے طریق میں ان کے شیخ صدقہ سے مراد ابن فضل مروزی ہیں، عبد ربہ بن سعید کی بن سعید انصاری کے بھائی ہیں، یہ بھی ثقہ ہیں مگر کی شہر اور اکثر حدیثا تھے۔ (کان يقول للمريض الخ) صدقہ کی روایت میں ہے: (کان يقول فی الرقية) مسلم کی ابن ابی عمر عن سفیان سے روایت کے شروع میں یہ زیادت ہے: (کان إذا اشكى الإنسان أو كانت به قرحة أو جرح قال النبي ﷺ يا صبيعه هكذا) یعنی کسی شخص کو کوئی عارضہ، پھنسی یا زخم ہوتا تو نبی اکرمؐ یہ کرتے، سفیان نے اپنی سبابہ انگلی زمین پر رکھ کر اٹھایا (گویا ٹھوڑی سی مٹی لگاتے اور متاثرہ جگہ پر اسے لگا کر یہ فرماتے)۔ (تربة أرضنا) یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے ای (هذه تربة الخ)، حدیث کا جملہ: (بريقة بعضنا) اس امر پر دال ہے کہ دم کرتے ہوئے تھوڑا سا لعاب دہن نکالتے تھے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ آپ اپنا تھوڑا سا لعاب دہن لے کر اپنی سبابہ انگلی مبارک پر لگاتے پھر اسے مٹی پر رکھتے تھوڑی سی اسے لگ جاتی پھر اسے متاثرہ جگہ پر یا جرح پر رکھتے اور اس دوران یہ مذکورہ کلمات ارشاد فرماتے

قرطبی کہتے ہیں اس میں تمام آلام پر دم کرنے کرانے کا جواز ثابت ہوا اور یہ کہ یہ ان کے ہاں امر فاشی و معلوم تھا، کہتے ہیں نبی اکرمؐ کی انگشت مبارک مٹی پر رکھنا اور پھر اسے دم کے وقت متاثرہ جگہ رکھنا اس کے استحباب پر دال ہے، لکھتے ہیں ہمارے بعض علماء کا خیال ہے کہ اس میں نکتہ یہ ہے کہ زمین کی مٹی اپنی برودت اور خشکی کے سبب موضع الم کو اس تکلیف سے نجات دلا سکتی ہے اور اس کی طرف انصباب مواد روک سکتی ہے پھر اس کی خشکی زخم خشک اور مندمل کرنے میں مفید ہے، ریق کی بابت کہتے ہیں یہ تحلیل، انضاج اور ابرائے زخم اور دم کے ساتھ مختص ہے بالخصوص بھوکے روزہ دار کی ریق، قرطبی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا یہ فوائد ب حاصل ہوں اگر معالجا کے قوانین کے مطابق مٹی اور ریق کی مناسب مقدار ملحوظ رکھی جائے اور اوقات کی پابندی کی جائے (یعنی جس طرح دوائیں پابندی کے ساتھ اوقات پر لی جاتی ہیں) اصل بات یہ ہے کہ یہ اسمائے ربانی اور اس کے رسول کے آثار کے ساتھ تبرک کے باب سے ہے، زمین پر انگلی رکھنا شاید کسی خاصیت کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا آثار قدرت کے اخفاء کی حکمت کے مد نظر معلوم اسباب اختیار کرنے کے ساتھ، بیضاوی کہتے ہیں طبی مباحث اس امر کے شاہد ہیں کہ لعاب کا نضح اور تعدیل مزاج میں دخل ہے اور وطن کی مٹی کی حفظ مزاج اور دفع ضرر میں تاثیر ہے انہوں نے ذکر کیا ہے کہ مسافروں کو چاہئے کہ وہ اپنے علاقہ کی کچھ خاک اپنے ہمراہ رکھیں اگر وطن کا پانی ساتھ رکھنے سے عاجز رہیں اور جب مختلف پانیوں پر وارد ہوں تو چٹکی بھر مٹی اپنے پانی کے برتن میں ڈال لیں تاکہ اس کی مضرت سے محفوظ رہیں، لکھتے ہیں دم اور عزائم (یعنی تعاویذ) کے آثار عجیب ہیں عقول ان کی حقیقت کے ادراک سے قاصر ہیں، تورثی کہتے ہیں

اس چمکی بھر خاک سے فطرتِ آدم اور لعابِ نطفہ کی طرف اشارہ ہے گویا وہ لسانِ حال سے متضرع ہے کہ تو نے اصلِ اول کو مٹی سے اختراع کیا پھر تو نے اسے ماءِ مہین (یعنی منی) سے مدبر کیا تو (اے اللہ) تجھ پر آسان ہے کہ جس کی یہ نفعات ہے تو اسے شفا دے، نووی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ (تربة أرضنا) سے مراد مدینہ ہے، اس کی برکت کے مد نظر اور (بعضنا) سے اشارہ نبی اکرم کی ذات کی طرف ہے، آنجناب کے لعابِ دہن کے شرف کے مد نظر لہذا یہ مخصوص ہے یقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے۔ (یشفی سقیمنا) یشی کو معلوم و مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے،

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابوداؤد اور نسائی کی حضرت عائشہ سے ایک روایت میں ان صحابی کا نام مذکور ہے جنہیں یہ دم فرمایا اس میں ہے کہ نبی پاک حضرت ثابت بن قیس کے پاس گئے جو مریض تھے تو فرمایا: (اکشف البأس الخ) اس میں ہے پھر زمین سے تھوڑی سی مٹی لے کر اسے ایک پیالہ میں رکھا پھر اس پر پھونک ماری اور اسے ان پہ ڈال دیا۔

5746 - حَدَّثَنِي صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُثَيْبَةَ عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُمَرَ عَنْ غَابِثَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ فِي الرُّقْيَةِ تَرَبُّةً أَرْضُنَا وَرَبْقَةً بَعْضُنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا. (سابقہ) طرفہ - 5745

علامہ انور (تربة أرضنا) کے تحت لکھتے ہیں شاید اسے آپ پھوڑے کے گرد ملتے ہوں یا اس پر مرہم کی طرح لگاتے ہوں (رَبْقَةُ بَعْضُنَا) کے تحت کہتے ہیں شاید اصل ترکیب (بعض ربقتنا) ہو تو اس میں بھیج کی رعایت سے قلب ہو گیا۔

- 39 باب النَّفْثِ فِي الرُّقْيَةِ (دم میں پھونک مارنا)

اس ترجمہ کے ساتھ دم کرتے ہوئے نفث کے منکرین کا رد کیا جیسے تابعین میں سے اسود بن یزید جنہوں نے اس آیت سے تمسک کیا: (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) [الفلق: ۴] ابراہیم نخعی نے قرآنی آیات کے ساتھ دم کرنے میں نفث کا انکار کیا اسے ابن ابی شیبہ وغیرہ نے نقل کیا ہے، جہاں تک اسود کا موقف ہے ان کیلئے اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ مذموم نفث وہ جو جادوگروں اور اہلِ باطل کا ہوا اس سے مطلقاً اس کی ذم ثابت نہیں ہوتی بالخصوص صحیح احادیث میں اس کے ثبوت کے بعد، جہاں تک نخعی ہیں تو باب کی حدیث ابوسعید ان کے خلاف حجت ہے کیونکہ نبی اکرم کو سارا واقعہ بتلایا جس میں سورہ فاتحہ پڑھ کر نفث کرنے کا بھی ذکر ہے تو آپ نے کوئی انکار نہ فرمایا، دوسری حدیث میں تو آنجناب کے قول سے اس کا ثبوت واضح ہے۔

5747 - حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْحُلُمُ مِنَ الشَّيْطَانِ إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَنْفِثْ حِينَ يَسْتَقِظُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَيَتَعَوَّذُ مِنْ شَرِّهَا فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ وَقَالَ أَبُو سَلَمَةَ وَإِنْ كُنْتُ لَأَرَى الرُّؤْيَا أَثْقَلَ عَلَى مِنَ الْجَبَلِ فَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ سَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ فَمَا أَبَالِيَهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۵۷) اطرافہ 3292، 6984، 6986، 6995، 6996، 7005، - 7044

سلیمان سے ابن بلال اور یحییٰ سے مراد انصاری ہیں سند کے سب راوی مدنی ہیں۔ (الرؤیا من اللہ) کتاب التعمیر میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (وقال أبو سلمة) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (أقل الخ) کیونکہ ان کے متوقع شر سے ڈرتے تھے۔ علامہ انور (الرؤیا من اللہ) کے تحت لکھتے ہیں یہاں تقسیم ثنائی جبکہ بعض دیگر احادیث میں ثلاثی ہے پھر حدیث نے یہاں انواع رؤیا کی معرفت کیلئے کوئی ضابطہ کلیہ بیان نہیں کیا البتہ ایک نشانی بتلا دی جو اس بارے نفع دے گی تو فرمایا جو خواب بظاہر مبارک (اور اچھا) لگے وہ اللہ کی طرف سے اور جو بظاہر مشوش ہو وہ شیطان کی طرف سے ہوگا، یہ کلیہ نہیں لہذا اسے مطرد قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ اس کا عکس، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں رازی نے آیت: (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا) کے ذیل میں ایک حکایت لکھی ہے کہ ایک خاتون نے بادشاہ کو کسی غیبی معاملہ کی خبر دی تو ویسے ہی ہوا جیسا اس نے بتلایا تھا، شوکانی آئے اور اس معاملہ کو زینغ فلسفہ قرار دیا، میں کہتا ہوں ان پر تعجب! کیا یہ بات جاننے سے عاجز رہے کہ ان کے ہاں اخبار غیب کے چھیا لیس فن ہیں، بعض حضرات کیلئے غیوب کے ساتھ فطری مناسبت ہو سکتی ہے جس کے سبب وہ ان کی بابت خبر دیتے ہیں اور ان کی اخبار کے مطابق ہی واقع ہوتا ہے، اگر تفصیل چاہو تو مقدمہ ابن خلدون کا مطالعہ کرو، بہت خوب کہا جو کہا گیا کہ آدمی اگر اپنے غیر فن میں بات کرے تو عجائبات سرزد ہوں گے۔

5748 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْيسِيُّ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ نَفَثَ فِي كَفِّهِ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَبِالْمُعَوَّذَتَيْنِ جَمِيعًا ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ وَمَا بَلَغَتْ يَدَاهُ مِنْ جَسَدِهِ قَالَتْ عَائِشَةُ فَلَمَّا اشْتَكَى كَانَ يَأْمُرُنِي أَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ بِهِ قَالَ يُونُسُ كُنْتُ أَرَى ابْنَ شِهَابٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ إِذَا أَتَى إِلَى فِرَاشِهِ (ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۸۴)۔ طر فاه 5017، - 6319

سلیمان سے ابن بلال اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (ثم يمسح الخ) مفضل بن فضالہ کی عقل سے روایت میں ہے کہ جسم میں جہاں جہاں ہاتھ پہنچ سکتا پھیرتے، آغاز سر مبارک اور چہرہ اقدس سے کرتے پھر سامنے والے حصہ پر ہاتھ پھیرتے۔ (فلما اشتكى الخ) اس حصہ حدیث کے ساتھ سلیمان یونس سے متفرد ہیں، الوفاۃ النبویہ میں ابن مبارک عن یونس کی روایت میں گزرا تھا کہ جب مرض الموت میں ہوئے تو میں نے نفث کرنا شروع کر دیا اسے مسلم نے بھی ابن وہب عن یونس سے نقل کیا ہے مگر یہ حصہ ذکر نہیں کیا۔ (قال یونس كنت أرى الخ) یہ عقل عن ابن شہاب کی روایت میں واقع ہے عبد بن حمید کے ہاں اس میں ان حضرات کے رد کا اشارہ ہے جو اس روایت کو شاذ سمجھتے ہیں کہ محفوظ یہ ہے کہ آنجناب بیماری میں یہ کیا کرتے تھے جیسا کہ مالک وغیرہ نے روایت کیا تو اس زیادت نے دلالت کی کہ آپ سونے کیلئے جب بستر پر جاتے تب بھی یہی عمل کرتے تھے اور بیماری کے عالم میں بھی یہ کرتے لہذا دونوں روایتوں کے مابین کوئی منافات نہیں، فضائل القرآن میں بعض کا یہ قول گزرا کہ یہ ایک ہی سند کے ساتھ زہری سے دو حدیثیں ہیں۔

5749 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بَشِيرٍ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَهْطًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ انْطَلَقُوا فِي سَفَرَةٍ سَافَرُوهَا حَتَّى نَزَلُوا بِحَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَاسْتَضَافُوهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُضَيَّفُوهُمْ فَلَدَغَ سَيْدُ ذَلِكَ الْحَيِّ فَسَعَوْا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَوْ أَتَيْتُمْ هَؤُلَاءِ الرَّهْطَ الَّذِينَ قَدْ نَزَلُوا بِكُمْ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ . فَأَتَوْهُمْ فَقَالُوا يَا أَيُّهَا الرَّهْطُ إِنَّ سَيِّدَنَا لُدَغَ فَسَعَيْنَا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ فَهَلْ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ نَعَمْ وَاللَّهِ إِنِّي لَرَاقٍ وَلَكِنَّ وَاللَّهِ لَقَدْ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُضَيِّفُونَا فَمَا أَنَا بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعَلًا فَصَالِحُوهُمْ عَلَى قِطْعٍ مِنَ الْغَنَمِ فَأَنْطَلَقَ فَجَعَلَ يَنْفُلُ وَيَقْرَأُ (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) حَتَّى لَكَائِمًا نُسِطَ مِنْ عِقَالٍ فَأَنْطَلَقَ يَمْشِي مَا بِهِ قَلْبَةٌ قَالَ فَأَوْفُوهُمْ جُعَلَهُمُ الَّذِي صَالَحُوهُمْ عَلَيْهِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ أَقْسِمُوا فَقَالَ الَّذِي رَفَى لَا تَفْعَلُوا حَتَّى نَأْتِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ لَهُ الَّذِي كَانَ فَتَنْظَرُ مَا يَأْمُرُنَا فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرُوا لَهُ فَقَالَ وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقِيَّةٌ أَصَبْتُمْ أَقْسِمُوا وَاضْرِبُوا إِلَى مَعَكُمْ بِسَهْمٍ

(اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 5007، 2276، 5736 -

یہ کتاب الاجارہ میں مشروحا گزری ہے وہاں تھا: (فجعل يتفلى الخ) اور پہلے بیان کیا کہ نفث تفلى سے کم تر ہوتا ہے (یعنی تفلى میں زیادہ تھوک کا استعمال ہے) اور اگر تفلى جائز ہے تو نفث تو بطریق اولیٰ ہوئی۔ (ما بہ قلبہ) یعنی کوئی تکلیف نہ رہی کہ جس کی وجہ سے بستر پر کوئی نہیں بدلتا ہو، بعض کے مطابق اس کی اصل قلاب ہے جو اونٹوں کی ایک بیماری ہے جو ان کے دل کو زد میں لیتی ہے اور وہ اسی دن مر جاتے ہیں (شائد اونٹوں کا ہارٹ اٹیک)۔

40 باب مَسْحِ الرَّاقِي الْوُجَعَ بِيَدِهِ الْيُمْنَى (دم کرتے ہوئے متاثرہ جگہ پر دایاں ہاتھ پھیرنا)

5750 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعَوِّذُ بَعْضَهُمْ بِمَسْحِهِ بِيَمِينِهِ أَذْهَبَ الْبَاسَ رَبِّ النَّاسِ وَاشْفَى أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءٌ لَا يُعَادِرُ سَقَمًا فَذَكَرْتُهُ لِمَنْصُورٍ فَحَدَّثَنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ بِنَحْوِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 5675، 5743، 5744 -

یہی قطان ثوری سے راوی ہیں۔ (فذكرته لمنصور) ذکر کرتے کے فاعل سفیان ہیں قبل ازیں اسکی تصریح گزری۔

- 41 باب فِي الْمَرْأَةِ تَرْقِي الرَّجُلَ (عورت سے مرد کو دم کرانا)

5751 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْفِثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي مَرَضِهِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ بِالْمُعَوَّذَاتِ فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنَا أَنْفِثُ عَلَيْهِ بِهِنَّ فَأَمْسَحُ بِيَدِ نَفْسِهِ لِبَرَكَتِهَا فَسَأَلْتُ ابْنَ شِهَابٍ كَيْفَ كَانَ يَنْفِثُ قَالَ يَنْفِثُ عَلَى يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ
(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۴۷۳) اطرافہ 5735، 5016، 4439
ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔

- 42 باب مَنْ لَمْ يَرْقِ (دم نہ کرانے والے)

(یرق) (یائے مفتوح اور کسر قاف کے ساتھ صیغہ معلوم اور یائے مضموم اور قاف مفتوح کے ساتھ صیغہ مجہول۔

5752 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا فَقَالَ غُرِضْتُ عَلَى الْأَمَمِ فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِيُّ ﷺ مَعَهُ الرَّجُلُ وَالنَّبِيُّ ﷺ مَعَهُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ ﷺ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ وَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الْأَفْقَ فَرَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ أُمْتِي فَقِيلَ هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ ثُمَّ قِيلَ لِي انْظُرْ. فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الْأَفْقَ فَقِيلَ لِي انْظُرْ هَكَذَا وَهَكَذَا فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الْأَفْقَ فَقِيلَ هَؤُلَاءِ أُمْتُكَ وَمَعَ هَؤُلَاءِ سَبْعُونَ أَلْفًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بَغَيْرِ حِسَابٍ فَتَفَرَّقَ النَّاسُ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَهُمْ فَتَذَكَّرَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا أَمَا نَحْنُ قَوْلُ دَنَا فِي الشَّرِكِ وَلَكِنَّا آمَنَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَكِنْ هَؤُلَاءِ هُمْ أَتْبَانَا فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ هُمْ الَّذِينَ لَا يَتَطَيَّرُونَ وَلَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَكْتَتُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ بَحْصَنٍ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا فَقَالَ سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 5705، 6472، 6541، 3410

(حصین بن نمیر) یہ واسطی ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اسی اسناد کے ساتھ احادیث الانبیاء میں گزری ہے مگر بالاخصار، باب (من اکتوی) میں بعینہ یہی حدیث ایک دیگر سند کے ساتھ حصین بن عبد الرحمن کے حوالے سے نقل ہو چکی

ہے وہاں بعض کے حوالے سے شروع میں ایک قصہ کی زیادت کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ اس کی شرح کتاب الرقاق میں ہوگی، یہاں غرض ترجمہ اس کا جملہ: (ہم الذین لایتطیرون الخ) ہے طیرہ کا ذکر آگے آ رہا ہے کئی کا گزر چکا، جہاں تک رقی ہے تو اس کے اور کئی کے کارہن نے اس حدیث کے ساتھ تمسک کیا ہے، ان کا دعویٰ ہے کہ یہ توکل کیلئے قاذح ہیں باقی اشیاء نہیں، علماء نے اس کے کئی جوابات دئے ہیں ایک جو طبری، مازری اور ایک جماعت نے دیا کہ یہ معمول ہے اس پر جو طباعین کا اعتقاد ہے کہ ادویہ بالطبع نافع ہیں جیسا کہ اہل جاہلیت خیال کرتے تھے دیگر نے کہا وہ دم جس کا ترک تعریف کیا گیا یہ وہ جو کلام جاہلیت اور ایسی عبارات پر مشتمل ہوتا تھا جن کا معنی سمجھ میں نہ آتا تھا کیونکہ احتمال ہے کہ کفریہ کلمات ہوں بخلاف ذکر وغیرہ کے ساتھ دم کرنے کرانے کے، عیاض وغیرہ نے اس کا تعاقب کیا کہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ ان ستر ہزار کو دوسروں پر امتیاز حاصل ہے اور ایسی فضیلت جس کے ساتھ وہ منفرد ہیں ان سے جو اصل فضل و دیانت میں ان کے مشارک ہیں، اور جو یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ دوائیں بالطبع نافع ہیں، جو جاہلیت کے دم کراتے تھے وہ تو مسلمان ہی نہ تھے لہذا یہ جواب قابل تسلیم نہیں،

دوسرا جواب داؤدی اور ایک گروہ نے یہ دیا کہ حدیث سے مراد صحت کی حالت میں جوان امور سے پرہیز کرتے ہیں بخلاف ان کے جو یہ سب متوقع بیماریوں کے اندیشہ سے کرتے ہیں لیکن جو وقوع مرض کے بعد دواء و دم استعمال کرے وہ اس میں شامل نہیں، یہی جواب باب (من اکتوی) میں ابن قتیبہ کے حوالے سے ذکر کیا تھا ابن عبد البر کا بھی یہی اختیار ہے البتہ بیماری سے قبل وقوع استعاذۃ کا ثبوت اس کے لئے معکّر ہے، تیسرا جواب حلی نے یہ دیا کہ حدیث میں ان مذکورین سے مراد وہ ہیں جو امور دنیا اور جو اس میں دفع عوارض کے اسباب ہیں، سے غافل ہیں انہیں کچھ علم نہیں اکتواء کیا ہے اور استرقاء کیا ہے؟ اگر بیمار ہو جائیں یا کسی تکلیف میں ہوں تو ان کا لحاظ فقط دعاء، اعتصام باللہ اور رضا بالتقدیر ہے وہ اطباء کی طب اور دم کرنے والوں کے دم سے انجان ہیں، چوتھا جواب یہ ہے کہ ترک رنقی و کئی سے مراد دفع امراض میں اللہ پر مکمل اعتماد اور اس کی قدر کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے نہ کہ ان کے جواز میں قدح کہ صحیح احادیث میں ان کا وقوع ثابت ہے لیکن مقام رضا و تسلیم اسباب اختیار کرنے سے اعلیٰ ہے، خطابی اور ان کے اتباع نے اسی تاویل کو اختیار کیا، ابن اثیر لکھتے ہیں یہ اولیاء کی صفت ہے جو دنیا اور اس کے اسباب و علائق سے منہ موڑے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ خواص اولیاء ہیں، نبی اکرم کی طرف سے فعلاً اور امراً ان کا استعمال اس پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ آپ تو پہلے سے مقامات عرفان اور درجات توکل کے اعلیٰ درجہ پر فائز تھے (یعنی آپ تو پہلے سے بخشے بخشوائے ہیں جبکہ یہ ستر ہزار وہ جو اس عمل کی وجہ سے بلا حساب بخش دئے جائیں گے) آپ نے ان کا استعمال تشریح کیلئے اور بیان جواز کیلئے فرمایا اس کے باوجود اس امر نے آپ کے توکل میں کوئی کمی نہیں آنے دی کیونکہ یقیناً آپ کامل التوکل تھے تو اسباب کا تعاظم اور استعمال اس ضمن میں موثر نہیں بخلاف آپ کے غیر کے خواہ کتنا ہی کثیر التوکل ہو، طبری لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ توکل کا مستحق نہیں مگر وہ جس کے دل میں کسی بھی چیز حتیٰ کہ درندوں اور دشمنوں کا بھی خوف نہ ہو اور جو طلب رزق میں سعی نہ کرے نہ کسی تکلیف کا علاج کرائے، حق یہ ہے کہ جس کا اللہ پر بھروسہ اور یقین ہے کہ اس کی قضاء ہو کر رہتی ہے تو اس کے اس بھروسہ و توکل کیلئے اس کا اسباب استعمال کرنا قاذح نہیں اس کی اور اس کے رسول کی سنت کی اتباع کرتے ہوئے، آنجناب نے جنگ میں دو دو زر ہیں زیب تن کیں، سر مبارک پر خود بھی رکھا، گھائی پر تیر انداز مقرر کئے، مدینہ کے گرد خندق کھدوائی،

جسہ پھر مدینہ کی طرف ہجرت کا حکم دیا اور خود بھی ہجرت کی اسی طرح اکل و شرب کے اسباب اختیار کئے، اہل خانہ کیلئے سامان خورد و نوش کا ذخیرہ بھی کیا کبھی اس بات کا انتظار نہ کیا کہ آسمان سے آپ کے لئے من و سلویٰ اترے حالانکہ آپ تمام مخلوق سے زیادہ حقدار تھے کہ آپ کیلئے ایسا ہوتا اور اس شخص سے جس نے آپ سے پوچھا تھا کیا میں اونٹنی کو باندھ دوں یا ایسے ہی کھڑا کر دوں؟ فرمایا تھا: (اعقلھا و توکل) یعنی باندھ دو اور توکل کرو تو گویا اشارہ دیا کہ احتیاط داغ توکل نہیں۔

43 - باب الطَّيْرَةِ (بدشگونی لینا)

طاء کی زیر اور یائے مفتوح کے ساتھ کبھی اسے ساکن بھی کر دیا جاتا ہے، یہ تشاؤم بالمشین (یعنی کسی عیب اور عذر والے کو دیکھ کر نحوست پکڑنا) یہ (تَطْيَرٌ) کا مصدر ہے جیسے (تَحْيِيرٌ حَيْرَةٌ) بعض اہل لغت نے کہا اسی وزن پر بس یہی دو مصادر ہیں، تعاقب کیا گیا کہ (طیبة) بھی مسموع ہے بعض نے (تولہ) بھی معرض استشہاد میں پیش کیا مگر یہ محل نظر ہے، اصل تطیر یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں پرندے پر اعتماد کرتے مثلاً اگر کوئی اپنی ضرورت کے تحت نکلا ہے تو اگر دیکھا کہ کوئی پرندہ اس کی دہنی جہت سے اڑ کر گیا ہے تو اس سے وہ نیک فال لیتا اور اپنی مہم جاری رکھتا اور اگر دیکھتا کہ پرندہ بائیں طرف کو اڑا ہے تو اس سے وہ بدفال لیتا اور لوٹ آتا (جیسے ہندوؤں کے بارہ میں بتلایا جاتا ہے کہ کالی بلی اگر راستہ کاٹ دے تو اس سے بدفال لیتے اور لوٹ آتے ہیں) کئی دفعہ وہ (کسی جگہ بیٹھے ہوئے) پرندے کو خود اڑاتے تو شرع نے اس سے منع کر دیا، وہ اسے سارح اور بارح کے نام سے پکارتے تھے تو سارح وہ ہوتا جو اڑان کے دوران اپنا داہنا حصہ دیکھنے والے کے سامنے کرتا بائیں طور کہ اس کے بائیں طرف سے اڑ کر اس کے دہنی جانب جاتا، بارح جو اس کے برعکس ہوتا تو سارح کے ساتھ نیک فال اور بارح کے ساتھ بدفال لیتے کیونکہ اس صورت میں اس پر تیر چلانا امکان میں نہ ہوتا تھا الا یہ کہ وہ اس کی طرف منحرف ہو (تو اس سے بدفال لیتے کہ جس کام کیلئے نکلا ہے وہ بھی اس کے بس میں نہ ہوگا) تو یہ ایک بے اصل تکلف تھا کہ پرندے کو کیا شعور و تمیز کہ کس طرف سے اڑنا ہے کئی عقلائے جاہلیت نے اپنے اشعار میں اس کا رد و انکار بھی کیا، ایک کا قول ہے: (الزجر والطیر والکھان کلھم مُضَلِّلُونَ و دُون الغیب أقفال) (یعنی کوئے وغیرہ پرندوں سے فال لینا اور کانہوں کی پشین گوئیاں گمراہ کن ہیں غیب تو قفلوں میں بند ہے) ایک نے کہا: (و ما عاجلات الطَّيْرِ تُدْنِي مِنَ الْفَتْنِ نَجَاحًا و لا عن رَيْثِنِ قُصُور) (یعنی تیز رفتار پرندے کسی سے کامیابی قریب نہیں کر سکتے اور نہ ان کے نہ اڑنے میں کوئی نقصان ہے) ایک کا شعر ہے: (لَعَمْرُكَ مَا تَذَرِي الطَّوَارِقَ بِالْحَصَى و لا زاحرات الطیر ما اللہ صانع) (یعنی اللہ کی صنع کا کسے علم ہے) دراصل یہ ان کے کانہوں اور شیاطین نے ان کیلئے مزیں کر رکھا تھا اس کے کچھ بقیہ آثار بعض مسلمانوں میں بھی رہ گئے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت انس سے مرفوعاً روایت کیا: (لا طیْرَ و الطیْرَ عَلٰی مَنْ تَطْيَرُ) (یعنی بدفال پکڑنے کی کوئی حیثیت نہیں، جو ایسا اعتقاد رکھے اس کیلئے اسکی تاثیر ہو سکتی ہے) عبد الرزاق نے معمر بن اسماعیل بن امیہ عن النبی ﷺ سے روایت کیا: (ثَلَاثَةٌ لَا يَسْلَمُ مِنْهُمْ أَحَدٌ: الطَّيْرَةُ وَالظَّنُّ وَالْحَسَدُ فَإِذَا تَطْيَرْتَ فَلَا تَرْجِعْ و إِذَا حَسَدْتَ فَلَا تَبْغِ و إِذَا ظَنَنْتَ فَلَا تُحَقِّقْ) (یعنی تین امور ایسے ہیں جن سے کوئی سالم نہیں: نحوست لینا، ظن کرنا اور حسد کرنا تو نحوست پکڑتے ہوئے

واپس نہ لوٹو، حسد کرو تو دراز دستی نہ کرو اور اگر ظن ہو تو اسے بروئے کار نہ لاؤ) یہ مرسل یا معطل ہے لیکن حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بیہقی نے شعب میں اور ابن عدی نے کمزور سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا کہ: (إِذَا تَطَيَّرْتُمْ فَأَنْضُوا و عَلَى اللَّهِ فِتْوَاكُمْ) (یعنی نہو ست کے خیالات کی پرواہ نہ کرو بلکہ اللہ پہ توکل کرتے ہوئے جاری رہو) طبرانی نے حضرت ابو رداء سے مرفوعاً روایت کیا: (لَنْ يَنَالَ الدَّرَجَاتِ الْعُلَا مَنْ تَكْهَنَ أَوْ اسْتَقْسَمَ أَوْ رَجَعَ مِنْ سَفَرٍ تَطَيَّرَ) (یعنی تاکہن، استقسام اور نحوست پکڑتے ہوئے سفر ادا کروا چھوڑ کر واپس ہونے والے بلند درجات حاصل نہیں کر سکتے) اس کے رجال ثقات ہیں مگر میرا گمان ہے کہ سند میں انقطاع ہے عمران بن حصین کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بزار نے جید سند کے ساتھ ایک حدیث کے اثناءً خرّج کیا، ابوداؤد اور ترمذی۔ اور انہوں نے اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، نے ابن مسعود سے مرفوعاً روایت کیا: (الطيرة شركٌ و ما مِنَّا إِلَّا تَطَيَّرٌ و لكن الله يذهب بالتوكّل)، (و ما منا الخ) ابن مسعود کی کلام ہے جو حدیث میں مدرج ہوئی سلیمان بن حرب شیخ بخاری نے اس کی تمیین کی ہے جیسا کہ ترمذی نے بخاری کے حوالے سے ذکر کیا، اسے شرک اسلئے قرار دیا کیونکہ وہ اپنے اعتقاد میں اسے جالب نفع اور دافع ضرر سمجھتے تھے گویا اسے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کر دیا، آپ کا قول (و لكن الله يذهب بالتوكّل) اشارہ ہے اس کے ساتھ واقع کی طرف جس پر رضا و تسلیم کا اظہار کیا اور طیرہ وغیرہ کی کوئی پرواہ نہ کی، بیہقی نے شعب میں عبد اللہ بن عمرو سے موقوفاً نقل کیا: (مَنْ عَرَّضَ لَهُ مِنْ هَذِهِ الطَّيْرِ شَيْءٌ فَلْيَقُلْ اللَّهُمَّ لَا طَيْرَ إِلَّا طَيْرُكَ و لَا خَيْرَ إِلَّا خَيْرُكَ و لَا إِلَهَ غَيْرُكَ)۔

5753 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمرَ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ

سَالِمٍ عَنْ ابْنِ عُمرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ وَالشُّومُ فِي ثَلَاثٍ فِي الْمَرْأَةِ وَالْأُذُنُ وَالذَّائِبَةُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۷۴) . اطرافہ 2099، 2858، 5093، 5094 - 5772

شیخ بخاری مسند ہیں۔ (لا عدوی الخ) اس حدیث کی شرح اور اس کے سیاق میں اختلاف رواۃ کا حال کتاب الجہاد میں بیان ہو چکا، تطیر اور تشاؤم ہم معنی ہیں تو اولاً بطریق عموم اس کی نفی کی جیسے عدوی کی پھر ان تین مذکور اشیاء میں شوم کا اثبات کیا وہاں اس بارے کی گئی تاویل کا ذکر کیا تھا ابوداؤد کی سعد بن ابوقاص سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (و إن كانت الطيرة في شيء الخ) (کہ اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو یہ تین اشیاء ہیں)۔

اسے نسائی نے بھی (عشرة النساء) میں نقل کیا۔

5754 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُمَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ

بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا طَيْرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَأُلُ قَالُوا وَمَا الْفَأُلُ قَالَ الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ .

طرفہ - 5755

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا کہ بدشگونی کوئی چیز نہیں، نیک فال عمدہ چیز ہے، لوگوں نے پوچھا فال کیا چیز ہے؟ فرمایا فال وہ اچھی بات ہے جو تم میں سے کوئی نہ۔

(و خیرھا الفال) آمدہ باب میں اس کی شرح آئے گی گویا اشارہ کیا کہ طیرہ میں نفی اپنے ظاہر پر ہے لیکن شریں، اس سے مستثنیٰ ہے اس میں خیر سے جو واقع ہو، آگے تفصیل آ رہی ہے۔

44 - باب الْفَالِ (نیک فال لینا)

کبھی ہمزہ کی تسہیل کر دی جاتی ہے، جمع جزاً فوول ہے (یعنی اس میں تسہیل نہیں)۔

5755 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا طَيْرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَالُ قَالَ وَمَا الْفَالُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ (سابقہ) - طرفہ - 5754

(قال وما الخ) ضمیمی کے ہاں (قالوا) ہے۔ (الکلمة الصالحة الخ) ابوداؤد کی تخریج کردہ عروہ بن عامر کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم کی مجلس میں طیرہ کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا: (و خیرھا الفال ولا تَرُدُّ مسلماً فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت ولا يدفع السيئات إلا أنت ولا حول ولا قوة إلا بالله)، آپ کے قول (و خیرھا الفال) کی بابت کرمانی اپنے غیر کی تبع میں لکھتے ہیں یہ اضافت (یعنی خیرھا میں) اس بات کی مشعر ہے کہ فال جملہ طیرہ میں سے ہے مگر یہ بات درست نہیں بلکہ یہ اضافت توضیح ہے، پھر کہتے ہیں آپ کا تیاؤن کی تقریر کرنا بھی جملہ طیرہ میں سے ہے تو اس حدیث نے تمہیں کی کہ ہر تیاؤن تشاؤم کی طرح مردود نہیں بلکہ بعض تیاؤن مقبول ہے، بقول ابن حجر اہل کے جواب میں صدر سوال کا دفع، ثانی میں تسلیم سوال اور دعوائے تخصیص ہے اور یہ اقرب ہے، ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا: (كان يُعْجِبُهُ الْفَالُ وَيَكْرَهُ الطَّيْرَةَ) (کہ نیک فال آپ کو اچھی لگتی اور نحوست پڑنے کو آپ برا سمجھتے تھے) ترمذی نے حابس تیمی سے روایت کیا کہ انہوں نے نبی پاک کو فرماتے سنا: (العین حق وأصدق الطيرة الفال) (کہ نظر لگنا حقیقت ہے اور سچی ترین طیرہ نیک فال لینا ہے) تو اس میں تصریح ہے کہ فال بھی مجملہ طیرہ سے ہے لیکن یہ مستثنیٰ ہے

طبی کہتے ہیں (و خیرھا) کی ضمیر مونث طیرہ کی طرف راجع ہے اور معلوم ہے کہ طیرہ سب کا سب خیر سے خالی ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی مانند ہے: (أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقْرَأً) [الفرقان: ۲۴] یہ ان کے زعم پر مبنی ہے (یعنی آیت کا ظاہری معنی مراد نہیں کہ اہل جنت اہل جہنم کی نسبت زیادہ بہتر مقام و ٹھکانے پر ہوں گے گویا ان کا مقام و ٹھکانہ بھی اچھا ہے مگر اہل جنت کا زیادہ اچھا ہے) یہ دراصل مخادعت میں اِرخائے عنان ہے کہ کلام کا مقابل کے زعم پر اجراء کیا جائے تاکہ وہ اس میں تفکیر سے مشغول نہ ہو اور اگر تفکر کرے تو منصفانہ طور سے حق کی طرف مائل ہو، تو آپ کا قول (و خیرھا الفال) سامع کیلئے استماع و قبول میں اطمینان

یعنی طبع دلانا یا آمادہ کرنا) کی قبیل سے تھا یہ نہیں کہ حقیقت طیرہ میں خیر ہے، یا یہ ان کے قول: (الصیف أحر من الشتاء) (کہ موسم گرم موسم سرما سے زیادہ گرم ہے) کی طرز پر ہے یعنی نیک فال اپنے باب میں طیرہ سے اس کے باب کے لحاظ سے ابلغ ہے! حاصل یہ کہ اعلیٰ تفصیل اس میں دونوں اشیاء کے مابین قدر مشترک کی جہت سے ہے جو ان ہردو کی (فیما هو فیہ) (یعنی اپنی اپنی جگہ) تاثیر کا ہونا ہے اور فال ابلغ ہے، خطابی کہتے ہیں یہ اس لئے کہ فال کا مصدر نطق و بیان سے ہے گویا وہ غیب سے آئی خبر ہے بخلاف طیرہ کے کہ وہ پرندے کی حرکت، اڑان یا اس کے نطق سے متعلق ہے، اس میں اصلاً بیان نہیں یہ تو سراسر اس شخص کا تکلف ہے جو پرندے کو اڑاتا ہے، طبری نے عکرمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عباس کے پاس بیٹھا تھا تو ایک پرندے نے گزرتے ہوئے آواز نکالی، ایک شخص بولا: (خیر خیر) تو ابن عباس نے کہا اس کے پاس نہ خیر ہے اور نہ شر، فال اور طیرہ کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ فال اللہ کے ساتھ حسن ظن کے طریق سے ہے اور طیرہ ہمیشہ سوء میں ہوتا ہے اسی لئے اسے مکروہ سمجھا گیا، نودی کہتے ہیں فال کا استعمال فیما یسوء اور فیما یسیر (یعنی جو برا لگے اور جو اچھا لگے) دونوں میں ہوتا ہے اکثر سرور میں ہے جبکہ طیرہ ہمیشہ شوم میں ہوتی ہے کبھی مجازاً سرور میں بھی مستعمل ہے اور یہ بحسب الواقع ہے لیکن جہاں تک شریعت کا تعلق ہے اس نے اسے (ما یسوء) کے ساتھ اور فال کو (ما یسیر) کے ساتھ مختص کیا، اس کی شرط یہ ہے کہ اس کی طرف قصد نہ کیا جائے (یعنی قصد فال لینے یا نکلنے کا فعل نہ کیا جائے جیسے لوگ دیوان حافظ سے یا قرآن سے فال نکالتے ہیں، ہاں اتفاق سے کوئی مسئلہ درپیش تھا تو کانوں میں اچھا کلمہ پڑ گیا یا اچھا جملہ نظر سے گزرا یا کوئی بھی خوشکُن معاملہ تو اس سے فال اخذ کر لینا جائز ہے) وگرنہ یہ بھی طیرہ میں سے ہو جائے گی ابن بطل کہتے ہیں اللہ نے لوگوں کی فطرت میں اچھے کلمہ کی محبت و انس رکھا ہے جیسا کہ ان کی طبیعت میں خوشکُن منظر یا صاف و شیریں پانی کیلئے ارتیاح رکھا ہے چاہے وہ اس کی ملکیت نہ ہو یا اسے پی نہ سکتا ہو، ترمذی نے۔ اور صحیح قرار دیا، حضرت انس سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم جب کسی حاجت کیلئے نکلتے تو اگر آپ اس قسم کا کلمہ: (یا نجیح یا راشد) سنتے تو یہ آپ کو اچھا لگتا، ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت بریدہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کسی بھی شے سے بد فال نہ لیتے تھے اور آپ جب کسی عامل کو روانہ کرتے تو اس کا نام پوچھتے اگر اس کا نام آپ کو پسند آتا تو خوش ہوتے اور اگر نام اچھا نہ ہوتا تو آپ کے چہرہ مبارک پر کراہت کے آثار صاف دیکھے جاسکتے

نبیہتی نے شعب میں حلیسی کی کلام نقل کی جس کا مختص یہ ہے کہ جاہلیت میں تطیر یہ تھا کہ کسی کام کو نکلتے وقت پرندے کو اڑایا جاتا، یہی ماسبق ذکر کیا پھر کہتے ہیں وہ کوئے کی کانیں کانیں اور ہرینوں کے گزرنے سے نحوست پکڑتے تھے اس سب کو وہ تطیر کہتے، کہتے ہیں عجیبوں کے ہاں تشاؤم (مثلاً) یہ تھا کہ بچے کو معلم کی طرف جاتا دیکھنے کو نحوست خیال کرتے لیکن اگر اسے معلم سے واپس آتا دیکھتے تو اس سے نیک فال اخذ کرتے اسی طرح حاملہ اونٹنی کو دیکھنا نحوست اور وضع حمل کے بعد دیکھنے کو نیک فال سمجھتے اور اس قسم کے امور تو شریعت نے ان سب سے منع کیا اور فرمایا جس نے کہانت استعمال کی یا تطیر نے اسے سفر سے لوٹا دیا وہ ہم میں سے نہیں اور اس جیسی دیگر احادیث اور یہ اس لئے کہ اگر اعتقاد کرے کہ جس حال طیر کا وہ مشاہدہ کر رہا ہے وہی اس کے حسب ظن موجب ہے اور تدبیر کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت نہ کرے لیکن اگر اعتقاد یہ ہو کہ اللہ ہی مدبر ہے لیکن شر سے ڈرے کیونکہ تجارب نے ثابت کیا ہے کہ ان (یعنی پرندوں) کی کوئی خاص آواز یا حرکت کسی شر کا پیش خیمہ ہوتی ہے اس پر احتیاطاً واپس ہولے (مگر اعتقاد میں یہی ہو کہ پرندے کی آواز یا

حرکت تو ایک علامت تھی اصل وہی جو قضاء و قدر نے لکھا ہے جیسے تجربات نے ثابت کیا ہے کہ زلزلہ آنے سے کچھ قبل کتے اور بلیاں بے چین ہو کر کثرت سے آوازیں نکالتے ہیں تو یہ سب دیکھ کر کچھ احتیاطی تدابیر کر لینا طیرہ میں شمار نہ ہوگا کیونکہ جاہلیت میں طیرہ یہ تھا کہ آدمی خود پرندے کو اڑاتا تاکہ دیکھے کہ وہ فی جانب سے اڑا ہے یا بائیں جانب سے اور مذکورہ صورتحال اس سے مختلف ہے اور نیک فال لینا دراصل ایک طرح کی بشارت کے مترادف ہے وہ خود نہ اس کا خواہاں تھا نہ طلب گار (ہاں اگر اگر اللہ سے خیر کا سائل ہو کر اور اس کی پناہ کا طالب بن کر سفر جاری رکھا تو اسے (ان شاء اللہ) کوئی ضرر لاحق نہ ہوگا لیکن اگر دل میں واہمہ کو جگہ دی تو عین ممکن ہے اسکے ساتھ کوئی ناخوشگوار واقعہ بطور سزا پیش آجائے جیسے اہل جاہلیت کے ساتھ ہو جاتا تھا، حلیمی کہتے ہیں آنجناب کو فال اچھی لگتی تھی کیونکہ تشاؤم بغیر کسی محقق سبب کے اللہ تعالیٰ کے ساتھ سوئے ظن ہے جبکہ تفاؤل اس کے ساتھ حسن ظن کے مترادف ہے اور مومن کو حکم ہے کہ ہر حال میں اللہ کے ساتھ حسن ظن رکھے، طبی لکھتے ہیں فال کی رخصت دینے اور طیرہ سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص اگر کسی شئی کو دیکھے تو اسے اس کی اپنی طلب حاجت کیلئے اچھا عرض خیال کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں اپنے کام پر جاری رہے لیکن اگر کچھ ناخوشگوار دیکھ کر جس کام سے چلا تھا اس سے لوٹ آئے تو یہ طیرہ ہے جس سے منع کیا گیا ہے اور یہ استعمال فی الثؤم کے ساتھ ہی مختص ہے۔

5756 حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ وَيُعْجِبُنِي الْقَالَ الصَّالِحُ الْكَلِمَةُ الْحَسَنَةُ (سابقہ کی ہم معنی) طرفہ - 5776

اسے ابوداؤد نے اور (السیین) میں ترمذی نے بھی نقل کیا۔

- 45 باب لَا هَامَةَ (المنحوس نہیں)

سب کے ہاں یہی ہے، اس کے تحت حدیث ابی ہریرہ: (لا عدوی ولا طیرۃ الخ) نقل کی پھر سات ابواب کے بعد اس عنوان سے ایک ترجمہ باندھا جس کے تحت بھی یہی حدیث ابی ہریرہ نقل کی مگر مطولاً البتہ اس میں (ولا طیرۃ) مذکور نہیں، یہ نوادر بخاری میں سے ہے کہ ایک ہی حدیث پر دو جگہ ایک ہی عنوان سے ترجمہ قائم کیا، ہامہ کی شرح اگلے باب میں کرونگا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ تکرار ترجمہ سے انہوں نے ہامہ کی تفسیر میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے آگے تفصیل آئے گی۔

5757 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَكَمِ حَدَّثَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ أَخْبَرَنَا أَبُو حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ (ایضاً) اطرافہ 5707، 5717، 5770، 5773، 5775

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 46 باب الْكُهَانَةِ (کہانت)

ابن بطال کے ہاں یہاں (والسحر) بھی واقع ہے مگر میرے زیر مطالعہ بخاری کے نسخوں میں یہ موجود نہیں بلکہ جادو کے بارہ میں ایک مستقل ترجمہ اس کے بعد آرہا ہے، کہانت کاف مفتوح کے ساتھ، زیر بھی جائز ہے علم غیب کا ادعاء کرنا اور استناد الی سبب کے ساتھ پیش آنے والے واقعات کی خبریں دینا، اس کی اصل یہ ہے کہ جن چپکے سے کلام ملائکہ میں سے کچھ سن لیتے تھے تو اسے کاہن کے کان میں ڈال دیتے، کاہن کا لفظ عراف (یعنی قیافہ شناس) پر بھی اطلاق ہوتا ہے اسی طرح منجم پر اور جو کنکریاں مار کر بتلاتا ہے، اس شخص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو کسی کا کوئی کام کرے اور اس کی حاجت پوری کرنے کی سعی کرے الحکم میں ہے کہ کاہن (القاضی بالغیب) ہے، الجامع میں ہے کہ عرب وقوع سے قبل کسی شئی کی بابت ہر بتلانے والے کو کاہن کہتے تھے خطاب کی کہتے ہیں کاہن لوگوں کے ذہن بہت تیز، ان کے نفوس شریہ اور طبائع ناریہ ہوتی تھیں تو ان امور میں تناسب کے سبب شیاطین ان سے مانوس و مالوف ہو جاتے اور ان کی حسب الوسخ مدد کرتے تھے، زمانہ جاہلیت میں بالخصوص عربوں میں انقطاع نبوت کی وجہ سے کہانت عام تھی اس کی کئی اصناف تھیں ان میں سے جو وہ جنوں سے اخذ کرتے کیونکہ وہ آسمانوں کی جہت چڑھ جانے کی قدرت رکھتے تھے ایک دوسرے پر سوار ہو کر وہاں سے فرشتوں کے درمیان ہونے والی کلام سے کچھ اخذ کر کے نیچے والے کی طرف القاء کر دیتے وہ اسے اپنے سے نیچے والے کی طرف اسی طرح کرتے کرتے آخری جن اس کلام ماخوذ کو کاہن کے کان میں ڈال دیتا جو اس میں اپنی طرف سے اضافے شامل کر کے آگے بیان کر دیتا، طلوع اسلام اور نزول قرآن کے وقت شیاطین سے آسمان کی حفاظت کی جانے لگی اب جو کوئی ان میں سے آسمان کے نزدیک جاتا اس پر شہاب ثاقب چھوڑا جاتا اب پہلے کی طرح ان کیلئے کلام ملائکہ کا اخذ و تلقی ممکن نہ رہا ہاں سب سے اوپر بیٹھا ہوا جن شہاب لگنے سے پہلے پہلے کبھی کوئی بات نیچے والے کی طرف ڈال دیتا اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ) [البصافات: ۱۰] اسلام سے قبل کاہنوں کی اکثر باتیں صحیح ثابت ہوتیں جیسے شق و سطح و غیرہما کی اخبار میں آیا ہے لیکن اسلام کے بعد نادر و شاذ ہی کوئی بات درست ثابت ہوتی، دوسری قسم ایسی باتیں جو جن اپنے انسان ساتھیوں کو دور کی بتلاتے جنہیں دیگر آس پاس کے لوگ نہ جانتے یا وہ مطلقاً ہی کسی انسان کے علم میں نہ ہوتیں، تیسری قسم وہ باتیں جو ظن و گمان اور اندازہ پر مبنی ہوتیں اس میں اللہ تعالیٰ نے بعض لوگوں کو صلاحیتیں عطا کی ہوئی ہیں (دور حاضر میں یہی قسم کثیر الوقوع ہے) اور اس میں بھی کثیر جھوٹ شامل ہوتا، چوتھی قسم ان باتوں کی جو تجربہ و عرف پر مبنی ہوتیں جس سے وہ حوادث کے وقوع سے قبل خبر دے سکنے کے قابل ہوتے، اس آخری قسم میں سے جو سحر کے مضامین ہوتی بعض کاہن اس ضمن میں زجر، طرق اور نجوم سے بھی استفادہ کرتے تھے، یہ سب شرعاً مذموم ہیں کہانت کی ذم میں اصحاب سنن کی حضرت ابو ہریرہ سے یہ مرفوع حدیث ہے جسے حاکم نے صحیح قرار دیا، فرمایا جو کسی کاہن یا عراف کے ہاں آیا اور اس کی باتوں کی تصدیق کی وہ محمد ﷺ پر منزل کا کافر بنا، حضرات جابر اور عمران بن حصین کی روایتوں سے اس کا شاہد بھی ہے جنہیں بزار نے جید سندوں کے ساتھ نقل کیا ان میں ہے: (مَنْ أَتَى كَاهِنًا لَخ) اسے مسلم نے کسی ام المومنین کے حوالے سے۔ بعض رواۃ نے حضرت حفصہ کا نام ذکر کیا، تخریج کیا اور ان کی روایت میں بجائے کاہن کے عراف کا لفظ ہے، ابویعلیٰ نے بھی اسے ابن مسعود سے جید سند کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن اس کے رفع کی تصریح نہیں کی، ظاہر ہے اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ أَتَى عَرِافًا أَوْ سَاحِرًا) سب کے وعیدی الفاظ ایک جیسے ہیں وہی جو حدیث ابو ہریرہ میں

مذکور ہوئے صرف مسلم کی روایت میں ہے: (لَمْ يُقْبَلْ لِهَمَا صَلَاةُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا) کہ دونوں کی چالیس دن کی نماز مقبول نہ ہوگی، طبرانی کے ہاں لین سند کے ساتھ حضرت انس کی مرفوع روایت میں ہے جو کسی کاہن کے پاس آیا اور اس کی باتوں کی تصدیق کی وہ حضرت محمد پر جو نازل ہوا، سے بری الذمہ ہوا اور جس نے تصدیق نہ کی (ایسے ہی شوقیہ چلا گیا) اس کی چالیس دن کی نماز مقبول نہ ہوگی، پہلی احادیث اپنی صحت و کثرت کے باوصف اس سے اولیٰ ہیں، قرطبی لکھتے ہیں وعید کبھی عدم قبول نماز اور کبھی تکفیر کے ساتھ وارد ہے تو یہ آنے والے کی دو حالتوں پر محمول ہے، عرف جو غیب کی باتوں کا کسی قسم کے فعل یا قول کے ساتھ استخراج کرتا ہے۔

5758 - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِي امْرَأَتَيْنِ مِنْ هَذِيلٍ اقْتَتَلَتَا فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ فَأَصَابَ بَطْنَهَا وَهِيَ حَامِلٌ فَقَتَلَتْ وَلَدَهَا الَّذِي فِي بَطْنِهَا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَضَى أَنَّ دِيَّةَ مَا فِي بَطْنِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ فَقَالَ وَلِيُّ الْمَرْأَةِ الَّتِي غَرِمَتْ كَيْفَ أَغْرَمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ لَا شَرِبَ وَلَا أَكَلَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهْلَ فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلَّ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُفَّانِ

أطرافه 5759، 5760، 6740، 6904، 6909، - 6910

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں کے مقدمے کا فیصلہ فرمایا جو آپس میں لڑی تھیں ایک نے دوسری حاملہ کے پیٹ پر پتھر مارا جس کے نتیجہ میں بچہ اندر مر گیا یہ مقدمہ آپ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے بچہ کی دیت میں باندی یا غلام دینے کا حکم فرمایا یہ سن کر قاتلہ عورت کے وارث نے کہا جو بچہ پیٹ میں تھا اس نے نہ کھایا نہ پیا نہ بولا نہ چیخا تو اس کی دیت کیسی؟ وہ تو قابل معافی ہے نبی پاک نے فرمایا یہ تو کاہنوں کا بھائی معلوم ہوتا ہے۔

(عن ابن شہاب الخ) بطولہ نقل کیا، عبد الرحمن بن مسافر نے بھی لیث عن ابن شہاب سے یہی کیا، مالک نے ابن شہاب سے ولی المرأة کا قصہ علیحدہ نقل کیا تو زہری سے مرسل نقل کیا جیسا کہ بخاری نے آمدہ طریق میں بیان کیا ہے، لیث نے زہری سے اصل حدیث بغیر زیادت کے سعید بن مسیب عن ابو ہریرہ سے نقل کی ہے، یہ الدیات میں آئے گی وہیں یونس کا طریق بھی تخریج کیا ہے جنہوں نے زہری عن ابی سلمہ و سعید دونوں کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ سے صرف اصل حدیث کو بغیر زیادت کے روایت کیا، جنین اور غرہ سے متعلق وہیں بحث ہوگی۔ (فقال ولی المرأة) یہ حمل بن مالک بن نابنہ ہذیل تھے مسلم نے یونس عن زہری عن سعید و ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے یہ ذکر کیا، ان کی کنیت ابو نھلہ تھی صحابی ہیں بصرہ سکونت اختیار کی، مالک کی روایت میں ہے: (فقال الذی قضی علیہ) یعنی جس کے برخلاف فیصلہ دیا اس نے کہا، لیث عن زہری کی روایت میں ہے کہ خاتون کا تعلق بنی لحیان سے تھا لحیان ہذیل کی شاخ تھی، ان ضریتین (یعنی سوتوں) کے نام بھی احمد کی عمرو بن تمیم بن عویم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں مذکور ہیں، لکھتے ہیں میری بہن ملیکہ اور ہماری ایک خاتون جسے ام عقیف بنت مسروح کہا جاتا تھا جو حمل بن مالک بن نابنہ کی بیوی تھی، کے مابین جھگڑا ہوا تو ام عقیف نے ملیکہ کو مسطح (یعنی خیمہ کی چوب) کے ساتھ ضرب لگائی، البتہ اس میں ہے کہ علاء بن مسروح نے یہ بات کہی، آخر میں ہے کہ آپ

نے فرمایا: (أَسْجَعُ كَسَجْعِ الْجَاهِلِيَّةِ) تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں نے یہ باتیں کہیں، یہ گویا ان کا توازد تھا کیونکہ ان کے نزدیک جو زندہ حیات میں پیدا ہوا اس کی دیت ہوتی ہے جنہیں ساقط کی نہیں تو شرع نے اس کا ابطال کرتے ہوئے اس میں غرۃ مقرر کیا، مزید تفصیل کتاب الدیات میں آئے گی طبرانی کی روایت میں ہے کہ عمران بن عویم نے یہ بات کہی تھی تو شاید وہ کسی اور واقعہ میں کہی ہوگی، ام عقیفہ بروزن عظیم ہے، خطیب کی مبہمات میں اور اس کی اصل ابوداؤد اور نسائی نے سماک عن عکرمة عن ابن عباس سے نقل کی کہ یہ ام غطفیہ تھیں، اللہ اعلم۔

(کیف أغرم الخ) مالک کی روایت میں (مَنْ لَا أَكْلَ وَلَا شَرْبَ) ہے مگر اول اولیٰ ہے کہ مناسب جمع ہے، کشمینی کے ہاں مالک سے روایت میں: (مَا لَا الْخ) ہے مؤطا میں بھی یہی ہے ابو عثمان بن جنی کہتے ہیں (لَا أَكْلَ) کا معنی ہے: (لَمْ يَأْكُلْ) تو یہاں فعل ماضی مضارع کے قائم مقام ہے۔ (فَمِثْلُ ذَلِكَ يَطْلُ) اُی یہدر، کہا جاتا ہے: (دُمُ فُلَانٍ هَذَرٌ) جب کسی طرف سے اس کے بدلہ کا مطالبہ نہ ہو (رایگاں کے معنی ہیں) اسی طرح (طَلَّ الدَّمُ) ہے طاء کی زبر اور پیش کے ساتھ، (أَطْلُ) بھی منقول ہے مگر اصمعی نے اسے نہیں پہچانا کشمینی کے ہاں ابن مسافر کی روایت میں (بَطْلُ) ہے ابو ذر کی روایت سے ایک معتمد سنہ میں بھی یہی دیکھا، عیاض مدعی ہیں کہ سب کے ہاں باء کے ساتھ جبکہ مؤطا میں دونوں طرح ہے خطابی نے بھی باء کے ساتھ ہونا رائج قرار دیا ہے، ابن بطل نے اس کا انکار کیا اور کہا اہل الحدیث یہی (یعنی یاء کے ساتھ) کہتے ہیں بقول ابن حجر ثوبت روایت کے بعد ان کے انکار کی کوئی جگہ نہیں بنتی، یہ موجب اور دوسری روایت کے لفظ کے ہی ہم معنی ہے۔

(إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِيْخْوَانِ الْخ) یعنی ان کی طرح کا انداز کلام اپنانے کی وجہ سے، مسلم اور اسماعیلی نے یونس کی روایت سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (مِنْ أَجْلِ سَجْعِهِ الَّذِي سَجَعَ) بقول قرطبی یہ راوی کی تفسیر ہے اس کا مستند مسلم کی حدیث مغیرہ بن شعبہ میں ہے کہ: (فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ عَصَبَةِ الْقَاتِلَةِ يَغْرَمُ) تو یہی نقل کیا، اس میں ہے: (فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَسْجَعُ كَسَجْعِ الْأَعْرَابِ؟) جمع یہ ہے کہ جملوں کے اواخر باہم متناسب ہوں، اصل معنی استواء (برابر ہونا) ہے اصطلاح میں کلام مقفلی کو کہتے ہیں اس کی جمع اسجاع اور اساجع ہے! ابن بطل کہتے ہیں اس میں کفار اور ان لوگوں کی ذم ہے جو الفاظ میں ان کی مشابہت کریں، آپ نے معاقبہ نہ فرمایا کیونکہ آپ مامور تھے کہ جاہلوں سے درگزر کیا کریں، جمع فی الکلام کے کارہین نے اس سے تمسک کیا ہے، یہ مطلقاً نہیں بلکہ جو تکلف اور تصنع سے بنائی جائے لیکن جو بلا تکلف عفواً (یعنی اتفاقاً) مباح امور میں سرزد ہو وہ منع نہیں (جیسے دعاؤں وغیرہ میں ہے) اسی پر معمول ہے جو مجمع عبارات نبی اکرم سے مروی ہیں اس کی مزید تفصیل کتاب الدعوات میں آئے گی، حاصل یہ کہ دو امور: تکلف اور ابطال حق کا جمع کیا تو یہ مذموم ہے ان میں سے ایک پر اقتصار اخف ہے (گویا جو جمع متکلف تو ہے مگر حق کا ابطال نہیں بلکہ اس کی مناصرت میں ہے وہ مقبول ہے اگرچہ مستحسن نہیں) اس سے اس کی چار اقسام میں تقسیم نکلتی ہے: جمع محمود، جو عفواً اور حق میں ہو، اس سے کمتر جو متکلف تو ہے مگر حق میں ہے اور مذموم ان دونوں کا عکس۔

5759 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ أَمْرًا تَيْنِ رَمَتْ إِحْذَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ فَطَرَحَتْ جَنِينَهَا فَقَضَى فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ بِغُرَّةٍ عَبْدًا أَوْ وَلِيدَةً

(سابقہ) اطرافہ 5758، 5760، 6740، 6904، 6909، 6910

5760 - وَعَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِي الْجَنِينِ يُقْتَلُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ وَلِيدَةٍ فَقَالَ الَّذِي قُضِيَ عَلَيْهِ كَيْفَ أَعْرَمَ مَنْ لَا أَكَلَ وَلَا شَرَبَ وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَهْلَّ وَبِمِثْلِ ذَلِكَ بَطَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُفَّانِ

(ایضاً) اطرافہ 5758، 5904، 6740، 6909، 6910

5761 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَمَهْرِ الْبَغِيِّ وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۳۳) اطرافہ 2237، 2282

کتاب البیع کے اواخر میں یہ مشروعا گزر چکی۔

5762 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَلْتِ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ عَنِ الْكُفَّانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَا أَحْيَانًا بِشَيْءٍ فَيَكُونُ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطِفُهَا مِنَ الْجَنِيِّ فَيَقْرُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ فَيَخْلِطُونَ مَعَهَا مِائَةَ كَذْبَةٍ قَالَ عَلِيُّ قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ مُرْسَلٌ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ ثُمَّ بَلَغَنِي أَنَّهُ أَسْنَدُهُ بَعْدَهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۱۳) اطرافہ 3210، 3288، 6213

(عن يحيى الخ) گویا یہ روایت زہری عروہ سے اخذ نہ کر سکے تو ان کے بیٹے یحییٰ کے واسطے سے اس کا تلقی کیا حالانکہ براہ راست عروہ سے کثیر روایات نقل کی ہیں زہری نے انہیں وسعتِ علم کے ساتھ متصف کیا ہے، مسلم کی زہری سے روایت میں ہے: (أخبرني يحيى بن عروة أنه سمع عروة) بخاری کی التوحید میں طریق یونس اور الادب میں ابن جریج عن زہری سے بھی یہی ہے، بخاری میں یحییٰ کی بس یہی ایک روایت ہے اس کا بعض حصہ محمد بن عبد الرحمن ابواسود نے بھی عروہ سے نقل کیا ہے جو بدء الخلق میں موصولاً گزرا اسی طرح ہشام بن عروہ نے بھی۔ (سأل رسول الخ) کشمینی کی روایت میں ہے: (سأل ناس رسول الله) یونس کی روایت میں بھی یہی ہے اور مسلم کی روایت معقل میں بھی، ان سائلین میں معاویہ بن حکم سلمیٰ بھی ہیں جیسا کہ مسلم نے انہی سے روایت نقل کرتے ہوئے کہا: (قال قلت يا رسول الله) کئی امور ہیں جو ہم جاہلیت میں کیا کرتے تھے مثلاً ہم کا ہنوں کے پاس جایا کرتے تھے، فرمایا: (لا تأتوا الکھان) خطابی کہتے ہیں تجربات نے آگاہی دی ہے کہ یہ کاہن لوگ تیز اذہان، نفوس شریرہ اور طبائع

ناریہ کے حامل ہوا کرتے تھے جنوں سے ان کے روابط تھے حوادث و واقعات میں ان سے استفادہ و مشورہ کیا کرتے تھے اور وہ کچھ کلمات ان کی طرف القاء کرتے تھے۔ (فقال ليس بشيء) مسلم کی روایت میں (ليسوا بشيء) ہے اسی طرح التوحید کی روایت یونس میں، ایک نسخہ میں ہے: (فقال لهم ليسوا بشيء) یعنی ان کا قول قابل اعتماد نہیں ہوتا، عرب کسی ایسے شخص کی بابت جس نے کوئی کام کیا مگر اچھے طریقہ سے نہ کیا ہو: (ما عمل شيئا) کہہ دیتے تھے، قرطبی کہتے ہیں زمانہ جاہلیت میں لوگ وقائع و معاملات میں کانہوں سے رجوع کیا کرتے اور ان کے اقوال کو مانا کرتے تھے بعثت محمد یہ کے ساتھ کہانت منقطع ہوگئی لیکن ایسے حضرات کا وجود رہا جو ان سے متنبہ تھے تو ان کے پاس جانے سے نہی ثابت ہے لہذا ان سے رجوع کرنا اور ان کی باتوں کی تصدیق کرنا حلال نہیں۔

(إنهم يحدثوننا الخ) یونس کی روایت میں ہے: (فإنهم يتحدثون) یہ سائل نے آپ کے عمومی قول: (ليسوا بشيء) پر بطور اشکال کہا کیونکہ وہ سمجھا کہ آپ کی بات کا مطلب ہے کہ وہ کبھی بھی سچ بات نہیں کہتے تو نبی اکرم نے ان کی ایک آدھ سچ بات کہنے کا سبب بتلایا اور وضاحت کی کہ اگر اتفاق سے کوئی سچ بات انہیں معلوم بھی ہو تو اس کے ساتھ جھوٹ کی آمیزش کر کے بیان کرتے ہیں۔ (تلك الكلمة الخ) بخاری میں یہی حاء اور قاف کے ساتھ ہے یعنی وہ کلمہ مسومہ جو حق واقع ہوتا ہے، مسلم میں یہ عبارت ہے: (تلك الكلمة من الجن) ہمارے علاقوں کے (بخاری کے) نسخوں میں بھی یہی ہے یعنی ایک آدھ بات جو وہ سچ کہتے ہیں یہ وہ جو جن نے انہیں بتلائی ہوئی ہے، یا (التي تصح مما نقلته الجن) یعنی جنوں کی اسے نقل کردہ باتوں میں سے جو صحیح ثابت ہو جاتی ہے، بقول ابن حجر اس ثانی معنی سے بخاری کی روایت کی موافقت ملتی ہے! نووی عیاض کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ مسلم میں بھی جاء اور قاف کے ساتھ واقع ہے۔ (يخطفها الجنی) اکثر کے ہاں یہی ہے سرحی کے نسخہ میں ہے: (يخطفها من الجنی) یعنی اسے کانہ جن سے خطف کرتا ہے یا (يخطفها) کا فاعل بھی (الجنی) ہے یعنی اسے وہ دوسرے جن سے اخذ کرتے ہیں، یخطف کی حاء مفتوح ہے کبھی اسے مکسور بھی پڑھا جاتا ہے اس کا معنی ہے: (الأخذ بسرعة) (یعنی بسرعت اخذ کرنا) کشمینی کے ہاں: (يحفظها) ہے مگر اول معروف ہے۔

(فيقرها) یاء اور قاف کی زبر اور یاء مشدد کے ساتھ ای (يصبها)، کہا جاتا ہے: (قررت على رأسه دلواً) جب اس کے سر پر ڈول بہائیں گویا اس کے کان میں بات کو ڈالا، بقول قرطبی یہ کہا جاتا صحیح ہے کہ اسے اس کے کان میں آواز کے ساتھ ڈالا، کہا جاتا ہے: (قرَّ الطائر) جب آواز نکالے، یونس کی مذکورہ روایت میں ہے: (فيقرَّ قرَّها) أي يردِّدُها (یعنی بار بار کہے) کہا جاتا ہے: (قرَّرت الدجاجة) جب کڑکڑاتی پھرے، مصدر (قرَّرة) ہے، خطابی لکھتے ہیں یہ بھی کہا جاتا ہے: (قرَّرت الدجاجة، تقرَّ قرَّاً و قريرا) اور اگر بار بار بولے تو کہا جاتا ہے: (قرقرت قرَّرة و قرقريرة) کہتے ہیں معنی یہ کہ جن جب اپنے دوست کے لئے القائے کلمہ کرتا ہے تو شیاطین بھی اسے سن لیتے اور باہم اس کا نقل کرتے ہیں جیسا کہ جب ایک مرغی بولتی ہے تو باقی بھی اس کی ہموائی کرنے لگ جاتی ہیں، قرطبی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا مساق حدیث سے اشبہ یہ معنی ہے کہ جن اپنے دوست کیلئے صوت خفی مترابض (یعنی بار بار مخفی آواز) کے ساتھ القائے کلمہ کرتا ہے تو ایک زمزمہ سا وہ سنتا ہے اسی لئے اکثر کانہوں کی کلام اسی نمط پر ہوتی تھی اور الخراجناز میں اس بارے کچھ تفصیل ابن صیاد کے قصہ میں گزری اور روایت کی عبارت: (ففی قطيفة له فيها زمزمة) کی بابت

اختلاف رواۃ کا ذکر ہوا تھا، کاہن پر (ولی الجنی) کا اطلاق اس لئے کہ وہ اس کی موالات کرتا ہے یا کاہن کہنے سے عدول کر کے (ولیۃ) کہا تا کہ تعیم ہو اور کاہن اور دیگر جنوں سے موالات رکھنے والے اس کے تحت مندرج ہوں، خطابی لکھتے ہیں نبی اکرم نے بیان کیا کہ کاہن کا بعض اوقات درست بات کہہ دینا اس لئے ہوتا ہے کہ جنی اس کی طرف اس کلمہ کا لقاء کرتا ہے جو وہ فرشتوں سے استرا قاس لیتا ہے تو اس میں جھوٹے اضافے کر کے سنے ہوئے پر قیاس کر کے آگے نشر کرتا ہے، نادراً درست اور اکثر خطا اور غلط بیانی ہوتی ہے، یونس کی روایت میں مذکور: (کفر قرة الدجاجة) اس کی دال مثلث ہے مگر اشہر زبر ہے مستملی کے نسخہ میں: (الزجاجة) ہے دارقطنی نے اس کا انکار کیا اور اسے تصحیف قرار دیا، لیکن ایک اور طریق کے ساتھ جو بدء الخلق کے باب (ذکر الملائكة) میں گزرا اسی روایت میں یہ عبارت تھی: (فیقرها فی أذنه کما تقر القارورة) اسکی یہ شرح کی گئی کہ اسکا معنی ہے جسے شیشے کی آواز ہوتی ہے جب اسے کسی چیز پر رکھا جائے یا اس میں کوئی چیز ڈالی جائے، قلابی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ جب جن کاہن کی طرف اللقاء کرتا ہے تو وہ حس کحس القارورة (یعنی بوتل کی سی آواز محسوس کرتا ہے) جب اسے ہاتھ کے ساتھ ہلایا جائے یا مثلاً پتھر پر رکھا جائے، خطابی یہ معنی کرتے ہیں کہ جیسے بوتل کا منہ برتن کے سرے سے رگڑ کھا کر آواز نکالتا ہے جب اس میں کوئی چیز ڈالی جائے تو اسی طرح کی آواز پیدا ہوتی ہے جن کے اس کی طرف اللقاء کے وقت (میرے خیال میں زیادہ موزوں یہ کہنا کہ جب بوتل اسکے اندر بھرے مشروب سے خالی کی جائے تو اسی طرح کی آواز وہ سنتا ہے کیونکہ وہ جن بھی اس کی طرف اللقاء کرتا ہے)، شارح المصابیح توریشی نے غرابت سے کام لیا جب کہا زاء کے ساتھ والی روایت احوط ہے کیونکہ دوسری روایت میں: (کما تقر القارورة) کے الفاظ ثابت ہیں اور اس ضمن میں استعمال قر شائع ہے بخلاف اس کے جو انہوں نے حدیث کی تفسیر بیان کی کہ وہ غیر مشہور ہے اور ہم عربوں کی کلام سے اسکا شاہد نہیں پاتے تو اس سے دلالت ملی کہ دال کے ساتھ روایت تصحیف یا سامع کی طرف سے غلط سماعت ہے، طبیبی نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ کوئی شک نہیں کہ (قر الدجاجة) مفعول مطلق ہے اور اس میں معنایہ تشبیہ ہے تو جیسے صحیح ہے کاہن کے کان میں اس مختطف کلام کے ایراد کو بوتل میں پانی ڈالنے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ اسے مرغی کے کرکڑانے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور یہ امر مشاہدہ ہے تم دیکھتے ہو کہ مرغ کسی ناگوار شئی کو دیکھ کر کرکڑاتا ہے تو مرغیاں یہ آواز سن کر اکٹھی ہو جاتی اور کرکڑانے لگتی ہیں اور باب تشبیہ وسیع ہے علاقہ کا محتاج نہیں، علاوہ ازیں کلام کیلئے اختطاف (کا لفظ) فعل طیر سے مستعار ہے جیسا کہ قرآن میں وارد ہوا: (فَتَخَطَفُهُ الطَّيْرُ) [الحجر: ۳۱] تو یہاں دجاجة کا ذکر زجاجة سے انسب ہے کہ اس طرح استعارہ میں ترشح حاصل ہے (استعارہ کی اقسام میں سے ایک استعارہ مرثعہ ہے) بقول ابن حجر اس کی تائید دارقطنی کا یہ دعویٰ کرتا ہے اور وہ امام فن ہیں کہ زاء والی روایت تصحیف ہے اگرچہ ہم نے اسے قبول نہیں کیا مگر کم از کم یہ ارجح تو ہے۔

(فیخلطون معها الخ) ابن جرتج کی روایت میں مزید ہے: (أكثر من مائة كذبة) یہ اس امر پر دال ہے کہ سو کے عدد کا ذکر برائے مبالغہ ہے نہ کہ تعین عدد کیلئے، (کذبة) یہاں کاف کی زبر کے ساتھ ہے زیر بھی ٹکلی ہے بعض نے اس کا انکار کیا کیونکہ یہ ہیئت و حالت کے معنی میں ہے اور یہ اس کا محل نہیں، مسلم نے ایک اور حدیث میں جنوں کی توصل الی اختطاف کی اصل نقل کی چنانچہ ابن عباس سے روایت کی، کہتے ہیں مجھے انصار کے بعض افراد نے بتلایا کہ وہ ایک رات نبی اکرم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک تارہ

ٹونا اور روشنی پھیلی، فرمایا اس قسم کی صورتحال میں تم زمانہ جاہلیت میں کیا کہا کرتے تھے، عرض کی ہم کہا کرتے تھے کہ آج کی رات کوئی بڑا آدمی پیدا ہوا ہے یا اس کی موت واقع ہوئی ہے، فرمایا یہ کسی کی پیدائش یا موت پر نہیں ٹوٹا لیکن ہمارا رب جب کسی امر کا فیصلہ فرماتا ہے تو حاملینِ عرش (فرشتے) تسبیح کرتے ہیں پھر ان سے نیچے والے حتیٰ کہ ان کی تسبیح آسمانِ دنیا کے فرشتوں تک پہنچتی ہے تو وہ کہتے ہیں تمہارے رب نے کیا کہا ہے؟ تو وہ ایک دوسرے کو بتلاتے ہیں حتیٰ کہ آسمانِ دنیا میں بھی اس کا تذکرہ ہوتا ہے تو جن اس سے استراق کر لیتے ہیں تو جو بات بعینہ سن کر آگے پہنچا پائیں وہ تو حق (یعنی سچ) ہے لیکن وہ اس میں کمی و بیشی کر لیتے ہیں، تفسیر سورہ سہا وغیرہ میں استراق کے وقت ان کی کیفیت کا بیان گزرا ہے، بدء الخلق میں ایک اور طریق کے ساتھ عروہ عن عائشہ سے گزرا کہ فرشتے بادلوں میں نازل ہوتے ہیں اور باہم ان امور کے تذکرے کرتے ہیں جو مٹھتی ہوئے تو شیاطین ان کا استراقِ سمع کر لیتے ہیں تو محتمل ہے کہ حساب سے مراد آسمان ہو جیسے آسمان کے لفظ کا بادل پر بھی اطلاق ہوتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ حقیقی معنی پر ہی ہوا اور بعض فرشتے جب وحی لے کر زمین کی طرف آتے ہیں (تاکہ وہاں ڈیوٹیوں پر موجود فرشتوں کو امورِ ربانی پہنچائیں) تو اس دوران (ان کے باہمی گفت و شنید کرنے کے سبب) شیاطین کچھ باتیں سن لیتے ہیں یا مراد بارش کے انزال پر مقرر فرشتے ہیں۔

(قال علی الخ) اس پر ان علی سے مراد ابنِ مدینی ہیں، مراد یہ کہ عبدالرزاق حدیث کا یہ حصہ مسئلہ بیان کرتے تھے پھر بعد ازاں حضرت عائشہ کا واسطہ ذکر کر کے موصولا ذکر کرنے لگے، مسلم نے عبد بن حمید، اسماعیلی نے فیاض بن زہیر اور ابو نعیم نے عباس غزری، تینوں عبدالرزاق سے موصولا ہشام بن یوسف عن معمر کی طرح سے اس کی تخریج کی، حدیث سے ظاہر ہوا کہ شیاطین کا استراقِ سمع باقی ہے البتہ بنسبتِ زمانہ جاہلیت کے قلیل و نادر ہو گیا ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الطب میں باب کہانت کا ایراد باب السحر کے ساتھ اس کی مناسبت کی وجہ سے ہے کہ دونوں کے مابین جامع یہ ہے کہ ہر دو کا مرجع شیاطین ہوتے ہیں اور باب السحر کا کتاب الطب میں لانا دم وغیرہ کے ذکر کی مناسبت سے ہے جو معنوی (یعنی روحانی) ادویہ کی سی حیثیت رکھتے ہیں تو ان ادویہ کا ذکر مناسب ہوا جن میں ان کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اس میں کئی حسی ادویہ کا بھی ذکر ہے جیسے سہ سواد اور شہد پھر معنوی ادویہ کا ذکر ہوا جیسے دعاء اور قرآن کے ساتھ دم پھر ان عوارض کا ذکر ہوا کہ جن کے دفع و ازالہ کیلئے معنوی دواؤں کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً جادو جیسے ان امراض کا بھی ذکر ہوا جن میں حسی دواؤں کی ضرورت ہے جیسے کوڑھ۔

47 - باب السَّحَرِ (جادو ٹونہ)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ . وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ وَقَوْلِهِ ﴿فَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ﴾ وَقَوْلِهِ ﴿يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ إِنَّهَا تَسْعَى﴾ وَقَوْلِهِ ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ وَالنَّفَّاثَاتِ السَّوَاجِرُ ﴿تُسْحَرُونَ﴾ تَعْمُونَ

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: اور لیکن شیاطین نے کفر کیا جو لوگوں کو جادو سکھلاتے تھے اور جو نازل کیا گیا بابل میں ہاروت اور ماروت پر اور وہ دونوں کسی کو نہ سکھلاتے مگر پہلے اسے کہتے کہ ہم آزمائش ہیں پس تم کفر نہ کرو (یعنی جادو سیکھ کر) تو لوگ ان سے وہ کچھ سیکھتے جس کے ساتھ وہ میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈال دیتے اور وہ کسی کو ضرر نہ پہنچا سکتے تھے مگر اللہ کی اذن کے ساتھ اور وہ سیکھتے جو انہیں ضرر دے اور نفع نہ پہنچائے اور انہوں نے جانا کہ جس نے یہ خرید اس کیلئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں، اور اللہ کا فرمان: جادوگر جہاں بھی آئے کامیاب نہیں ہو سکتا، اور اس کا قول: کیا تم دیکھتے بھالے جادو ٹونہ کرتے ہو، اور اس کا قول: حضرت موسیٰ کو ان کے جادو کی وجہ سے خیال ہوا کہ یہ دوڑ رہی ہیں، اور کہا: (کہ یوں دعا مانگو) اور گرہوں میں پھونکیں مارنے والیوں کے شر سے پناہ چاہتا ہوں، (نفاثات) سے مراد جادوگر نیاں ہیں۔

راغب وغیرہ کہتے ہیں سحر کا کئی معانی پر اطلاق ہوتا ہے ایک: (مَا لَطَفَ وَ دَقَّ) (یعنی لطیف و دقیق شی) اسی سے ہے: (سحرث الصبی) یعنی خادعتہ واستملتہ (یعنی دھوکہ دہی کی اور اسے مائل کیا) ہر جو کسی شی کو پرچائے تو اسے ساحر کہیں گے اسی سے شعری زبان میں: (سحر العمیون) (آنکھوں کا جادو) کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دلوں کو کھینچ لیتی ہیں، اسی سے اطباء کا یہ قول ہے: (الطبیعة ساحرة) (یعنی فطرت کھینچتی ہے) اسی سے قولہ تعالیٰ ہے: (بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْخُورُونَ) [الحجر: ۱۵] یعنی (مصر و فون عن المعرفة) معرفت سے پھیرے گئے، اسی سے یہ حدیث ہے: (إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِخْرًا) یہ آگے ایک مستقل باب میں آرہی ہے، دوم وہ جو خداع اور تخیلات کے ساتھ واقع ہوتا ہے جن کی کوئی حقیقت نہیں جیسے شعبہ باز ہاتھ کی سر بلح حرکت کے ساتھ آنکھوں کو دھوکہ دیتا ہے اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِخْرِهِمْ أَنَّهُمْ تَسْعَى) [طہ: ۶۶] اسی طرح یہ آیت: (سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ) [الأعراف: ۱۱۶] اسی وجہ سے حضرت موسیٰ کو آل فرعون نے جادوگر کہا، کبھی اس ضمن میں ساحر بعض خاصیت والی اشیاء کا استعمال کرتا ہے مثلاً وہ پتھر جو لوہے کو کھینچتا ہے جسے مقناطیس کہتے ہیں، سوم وہ جو شیاطین کی معاونت سے ان کا کسی نوع کا تقرب حاصل کر کے معرض وجود میں لایا جاتا ہے اسی طرف یہ آیت اشارت کنناں ہے: (وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّخْرَ) [البقرة: ۱۱۲]، چوتھی قسم وہ جو ستارہ شناس اور ان کے حسب زعم ان کے استرالیہ روحانیت کے ساتھ تمام پذیر ہوتی ہے ابن حزم لکھتے ہیں اسی نوع سے طلسمات کا وجود ہے جیسے طالع منقوش جس میں عقرب کی تصویر ہوا ایسے وقت میں جب چاند برج عقرب میں ہوتا ہے تو اس کا امساک (یعنی اپنے پاس رکھنا) بچھو کے کاٹنے کی صورت میں نافع بتلایا جاتا ہے اور جیسا کہ المغرب (یعنی مراکش، جزائر، تیونس اور اندلس) کے بعض شہروں مثلاً سرقسطہ کی بابت مشاہدہ ہے کہ وہاں کبھی اثر دھا داخل نہیں ہوتا الا یہ کہ غیر ارادی طور پر کبھی آجائے، بعض نے آخری دونوں قسموں کے مابین جمع کر کے دونوں کو ایک ہی قرار دیا، ابو بکر رازی الاحکام میں لکھتے ہیں اہل بابل صابی تھے جو سات ستاروں کی پوجا کرتے تھے انہیں وہ اپنے الہ قرار دیتے اور اعتقاد رکھتے کہ کائنات میں تمام افعال یہی انجام دیتے ہیں، ان کے نام پر اپنے بتوں کے نام رکھے ہر ایک کا ایک ہیکل تھا جس میں اس کا صنم بنا کر رکھا گیا کئی قسم کی ادویہ اور بخور سے ان کا تقرب حاصل کیا جاتا انہی کی طرف حضرت ابراہیم کو مبعوث کیا گیا تھا ان کے علوم یہی ستارہ شناسی کے احکام تھے اس کے باوجود ان کے جادوگر تمام وجوہ سحر استعمال کرتے اور انہیں فعل کو اکب کی طرف منسوب کرتے تھے تاکہ ان کے جادو کی بابت پوچھ پڑتال نہ کی جائے اور اس طرح ان کی تمویہ (یعنی شعبہ بازی اور من گھڑت باتیں) منکشف نہ ہو اور پھر کبھی سحر بول کر آلہ سحر مراد لیا

جاتا ہے اور کبھی فعل سحر، کبھی آلم معانی میں سے ایک معنی (یعنی ایسی چیز جو حسی نہ ہو) ہوتا ہے جیسے رقی اور نفث فی العقد (یعنی گرہوں میں پھونک مارنا) اور کبھی یہ حسی امور کے ساتھ کیا جاتا ہے جیسے مسحور کی شکل پر تصویر بنالینا (یعنی اس کا پتلا بنا کر جادو کا عمل کرنا، نبی اکرم پر جب جادو کیا گیا تو آپ کا بھی پتلا بنایا گیا تھا) اور کبھی حسی و معنوی دونوں قسموں کو جمع کر کے جادو کا عمل کیا جاتا ہے اور یہ ابلاغ ہے (یعنی زیادہ تاثیر والا)

سحر کی (حقیقت کی) بابت اختلاف کیا گیا ہے بعض کے مطابق یہ تخیل ہے اس میں حقیقت نہیں ہوتی شافعیہ کے ابو جعفر استرآبادی، حنفیہ کے ابوبکر رازی، ابن حزم ظاہری اور ایک گروہ کا یہی موقف ہے نووی کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اس کی حقیقت ہے جمہور کا اسی پہ جزم ہے اور یہی رائے عام علماء نے دی ہے کتاب اور سند صحیح و مشہور اسی پر دال ہے لیکن محل نزاع یہ ہے کہ کیا جادو کے ساتھ انقلاب عین واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ جو اسے فقط تخیل قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک نہیں اور جنہوں نے قرار دیا کہ جادو کی حقیقت ہے ان کے مابین ذیلی اختلاف یہ ہے کہ کیا اس کی فقط یہی تاثیر ہے کہ مثلاً مزاج بدل ڈالے تو یہ ایک نوع کی مرض ہے، یا اس کے سبب احوال ممکن ہے کہ مثلاً جادو کے زور سے جماد حیوان میں بدل جائے یا اس کا عکس! تو جمہور اول پر ہیں تھوڑے حضرات نے دوسری رائے اختیار کی، اگر یہ قدرت الہیہ کے مد نظر ہے تب تو مسلم ہے اور اگر بالظنرالی الواقع تو یہ محل اختلاف ہے اس کے کثیر مدعیین اس پر اقامت جہت نہیں کر سکتے، خطابی نے نقل کیا ہے کہ بعض نے مطلقاً جادو کا انکار کیا، شاید ان کا اشارہ اسے فقط تخیل قرار دینے والوں کی طرف ہے ورنہ یہ مکابرت (یعنی انکار حق) ہے

مازری کہتے ہیں جمہور علماء اثبات سحر کے قائل ہیں اور یہ کہ اس کی حقیقت ہے، بعض نے اس کی حقیقت کا انکار کیا اور اس کے نتیجہ میں وقوع پذیر ہونے والے امور کو خیالات باطلہ کی طرف منسوب کیا، یہ مردود ہے کیونکہ نقلی طور سے جادو ثابت ہے اور اس لئے کہ عقل اس امر کا انکار نہیں کرتی کہ اللہ تعالیٰ کبھی ساحر کے کلام ملفف، ترکیب اجسام یا قوئی کے درمیان ترتیب مخصوص پر مزج کے نتیجہ میں خرق عادت کر دیتا ہے، اس کی نظیر جو اطباء بعض جڑی بوٹیوں کو باہم کس کر کے ایک نافع دوا تیار کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض جڑی بوٹیاں مفرداً ضار ہوتی ہیں بعض کا موقف ہے کہ جادو بس یہی کچھ کر سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے درج ذیل آیت میں ذکر کیا: (يُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْمَرْءِ وَزَوْجِهِ) [البقرة: ۱۰۲] کیونکہ یہ مقام تہویل ہے اگر اس سے زیادہ ممکن ہوتا تو ضرور ذکر کیا جاتا، مازری لکھتے ہیں عقلی جہت سے صحیح یہ ہے کہ اس مذکور سے زائد ہونا ممکن ہے، کہتے ہیں یہ آیت منع زیادت میں نص نہیں اگرچہ کہیں یہ اس میں ظاہر ہے پھر کہتے ہیں جادو اور معجزہ و کرامت کے درمیان فرق یہ ہے کہ جادو کئی قسم کے افعال و اقوال کی معانات (یعنی اختیار کرنے) کے ساتھ تمام پذیر ہوتا ہے جبکہ کرامت اس کی محتاج نہیں ہوتی (یعنی اسکے ایقاع کیلئے کوئی جنت منتر نہیں پڑھنا پڑھتے اور نہ کوئی عمل کرنا پڑتا ہے) بلکہ اکثر کرامتیں اتفاقی طور پر وقوع پذیر ہوتی ہیں اور جو معجزہ ہے وہ کرامت سے اس لحاظ سے ممتاز و متمیز ہے کہ اس میں تحری (یعنی طلب) ہے امام الحرمین نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ جادو صرف فاسق ہی سے ظاہر ہوتا ہے اور کرامت فاسق سے بالکل ظاہر نہیں ہو سکتی، نووی نے زیادات الروضة میں متولی سے بھی یہی کچھ نقل کیا، مناسب یہ ہے کہ جس سے کوئی امر خارق ظاہر ہو رہا ہے اس کے حال کا اعتبار کیا جائے اگر وہ متمسک بالشریعت اور کبار سے احتراز کرنے والا ہے تو اس سے سرزد اس امر خارق کو کرامت قرار دیں گے

وگر نہ جادو ہے کیونکہ پھر اس میں اعانتِ شیاطین بھی شامل ہو سکتی ہے، قرطبی کہتے ہیں جادو حیلِ صناعیہ ہیں جن تک اکتساب کے ذریعہ توصل ہوتا ہے البتہ یہ ایک مشکل فن ہے ہر کس و ناکس اسے سیکھ نہیں سکتا، اس کا مادہ اشیاء کے خواص پر دقوف اور اس کی وجوہ ترکیب اور اس کے اوقات کا علم ہے ان کا اکثر تخیلات بغیر حقیقت اور ایہاماتِ غیر ثبوت ہیں تو یہ عمل دوسروں کو بڑا لگتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرعون کے جادوگروں کے بارہ میں فرمایا: (وَ جَاؤْا بِسِخْرِ عَظِیْمٍ) [الأعراف: ۱۱۶] حالانکہ ان کی ڈالی گئی رسیوں اور لاثیوں نے اپنی ماہیت و حقیقت تبدیل نہ کی تھی، پھر لکھا حق یہ ہے کہ بعض اصنافِ سحر کی دلوں میں بھی تاثیر ہوتی ہے، محبت و نفرت کے جذبات پیدا کر سکتی ہیں اور القائے خیر و شر بھی، اسی طرح ابدان میں الم و سقم بھی پیدا کر سکتا ہے، ناقابلِ تسلیم فقط یہ ہے کہ جادو کے زور سے سے جماد مثلاً حیوان بن جائے یا اس کا عکس۔

(و قول اللہ تعالیٰ و لکن الشیاطین الخ) اس آیت میں اس جادو کی اصل کا بیان ہے جو یہود کرتے تھے پھر یہ اس میں سے تھا جو شیاطین نے حضرت سلیمان پر وضع کیا تھا اور اس میں سے جو ارضِ بابل میں ہاروت اور ماروت پر نازل کیا گیا، ثانی اول کی نسبت قدیمی ہے کیونکہ ہاروت و ماروت کا قصہ سیدنا نوح علیہ السلام سے قبل کا ہے جیسا کہ ابن اسحاق وغیرہ نے ذکر کیا حضرت نوح کے زمانہ میں بھی جادو موجود تھا کیونکہ قوم نوح نے ان کی بابت گمان کیا تھا کہ یہ ساحر ہیں پھر فراعنہ کے زمانہ میں تو جادو عام تھا اور ان کا عہد بھی حضرت سلیمان سے پہلے کا ہے، مراد آیت کی بابت اختلاف اقوال ہے تو کہا گیا کہ حضرت سلیمان نے جادوگروں اور کابھوں کی کتا میں جمع کر کے اپنے کرسی کے نیچے دفن کر رکھی تھیں تو کوئی شیطان ان کی کرسی کے قریب نہ بھٹک سکتا تھا جب ان کا انتقال ہوا اور حقیقتِ امر سے واقف علماء بھی رخصت ہوئے تو شیطان انسانی شکل میں آکر یہودیوں سے کہنے لگا کیا تمہیں ایک بے نظیر خزانے کا پتہ نہ بتلاؤں؟ کہنے لگے ضرور، کہا پھر کرسی کے نیچے کھدائی کرو انہوں نے ایسا کیا تو یہ ساری کتابیں انہیں ملیں تو شیطان ان سے بولا سلیمان نے انہی کی بدولت انسانوں اور جنوں پر اپنی حکمرانی قائم کر رکھی تھی تو یہ بات ان میں مشہور ہو گئی کہ حضرت سلیمان تو جادوگر تھے تو جب قرآن نازل ہوا اور انہیں انبیاء میں شمار کیا تو یہود نے انکار کیا اور کہا وہ تو جادوگر تھے تو یہ آیت نازل ہوئی، اسے طبری وغیرہ نے صدی سے نقل کیا سعید بن جبیر سے بھی صحیح سند کے ساتھ اس کا نحو منقول کیا اسی طرح عمران بن حارث عن ابن عباس سے بھی بالمعنی موصولا، ربیع بن انس کے طریق سے بھی اسے نقل کیا مگر اس میں ہے کہ شیاطین نے وہ کتب لکھی تھیں اور ان کی کرسی کے نیچے دفن کر دیا تھا ان کی وفات کے بعد انہیں نکال کر کہا یہ وہ علم ہے جسے حضرت سلیمان نے لوگوں سے چھپایا، اسے ابن اسحاق کے طریق سے بھی نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ انہوں نے انکشتِ سلیمان کی طرز پر ایک انگوٹھی نقش کی اور اس کے ساتھ ان کتابوں پر مہر بھی لگا دی اور ساتھ میں لکھ دیا یہ ہے جو آصف بن برخیا نے جو بادشاہ سلیمان کے دوست تھے، کنوزِ علم کے ذخائر لکھے پھر انہیں دفن کر دیا، آگے سابقہ کی مانند ذکر کیا، عوفی عن ابن عباس سے بھی صدی سے منقول مذکور کی مانند نقل کیا لیکن اس میں ہے جب ان کتب کو نکالا تو کہا یہ ہے جو اللہ نے حضرت سلیمان پر نازل کیا مگر اسے انہوں نے ہم سے چھپایا

بند صحیح سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہ جن ایام میں حضرت سلیمان ابتلاء میں ڈالے گئے تھے اس دوران شیاطین نے ایسی کتب لکھیں جن میں سحر و کفر تھا اور انہیں ان کی کرسی کے نیچے دفن کیا پھر بعد ازاں نکال کر لوگوں کو سنائیں، تو اس آیت کی تفسیر کا

مخلص یہ ہے کہ جن کے بارہ میں بیان کیا گیا کہ انہوں نے اس کی پیروی کی جو شیاطین نے پڑھا تو یہ اہل کتاب ہیں کہ اس سے قبل کی آیات میں اس کا ایضاح ہے اور جملہ سابقہ جملوں کے مجموع پر معطوف ہے جن کی ابتدا یہاں سے ہوئی: (وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ) البقرة کی آیت [۱۰۱] کے آخر تک اور (مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ) میں ماموصول ہے یہی درست ہے اسے نافیہ کہنا غلط ہے کیونکہ نظم کلام اس کا انکار کرتا ہے، (تتلوا) اگرچہ فعل مضارع ہے مگر یہاں ماضی کی طرز و معنی پر واقع ہے اور یہ شائع اسلوب ہے، اس کا معنی ہے (تتقول) (یعنی جنتر منتر پڑھنا) کبھی (علی) کے ساتھ متعدی کیا، بعض نے اس کا معنی تتبع یا (تقرأ) کیا تب تقدیر کلام کی ضرورت ہے ای (علی زمان ملک سلیمان)، آیت کے جملہ (وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ) کا (ما) قطعاً نافیہ ہے اور (وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينِ كَفَرُوا) میں وادعا ظہ ہے کیونکہ یہ جملہ ماقبل پر استدراک ہے، (يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ) میں (الناس) مفعول اول اور (السحر) مفعول ثانی ہے اور جملہ (كفروا) کے فاعل سے حال ہے بعض نے اسے (كفروا) سے بدل قرار دیا جبکہ بعض نے اسے جملہ متانہ قرار دیا، یہ جب (يعلمون) کی ضمیر کا مرجع شیاطین قرار دیں، (الذين اتبعوا) کی طرف بھی اس کا عود محتمل ہے تب یہ (اتبعوا) کے فاعل سے حال یا استئناف ہوگا، (وَمَا أُنْزِلَ) کا ماموصول ہے اس کا مکمل نصب ہے (السحر) پر عطف کی وجہ سے، تقدیر کلام ہے: (يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ الْمُنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) بعض نے اسے محل جرم میں قرار دیا (ملک سلیمان) پر عطف کے سبب ای (تقولوا علیٰ ملوک سلیمان و علیٰ ما أنزل) ایک قول یہ ہے کہ یہ نافیہ ہے (وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ) پر عطف کے سبب، معنی یہ ہوا کہ ان ملکین پر اباحت سحر نازل نہ کیا گیا تھا، یہ دونوں اعراب اس تفسیر پر مبنی ہیں جو بعض نے کی جبکہ جمہور کے نزدیک یہ (ما) موصولہ ہے زجاج نے انخسف کے اسے نافیہ قرار دینے کا رد کیا اور کہا جو حدیث و تفسیر میں آیا وہی اولیٰ ہے، (بابل) بما أنزل سے متعلق ہے ای (فی بابل) جمہور کے نزدیک (ملکین) کا لام مفتوح ہے، اس پر زیر بھی پڑھی گئی ہے، (ہاروت و ماروت) (الملکین) سے بدل اور مجرور بالفتح ہیں یا یہ عطف بیان ہے بعض نے (الناس) سے بدل قرار دیا مگر یہ بعید ہے، بعض نے (الشیاطین) سے اس طور کہ ہاروت اور ماروت جنوں کے دو قبائل کے نام ہیں مگر یہ ضعیف ہے، (وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ) لام کی شد کے ساتھ ہے، شاذ میں عین ساکن کے ساتھ بھی قراءت ہے اعلام سے، اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ تضعیف ہمزہ کے ساتھ متعاقب ہے اور (ذلک) اس طور کہ ملکین لوگوں کو تعلیم سحر نہ دیتے تھے بلکہ انہیں اس سے آگاہی دیتے اور منع کرتے تھے، اول اشہر ہے حضرت علی کا قول ہے کہ ملکین کی تعلیم انذار تھی (یعنی انہیں اس کے شر اور نقصانات سے آگاہ کر کے اس سے بچنے کی تلقین کرتے) نہ کہ تعلیم طلب، اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ سحر کفر اور اس کا سیکھنے والا کافر ہے یہ اس کی بعض انواع جو مذکور ہوئیں، میں واضح ہے اور وہ شیاطین یا کواکب کیلئے تعبد اور جو دوسری ایک نوع ہے جو باب شعوزہ (یعنی شعبہ بازی مثلاً ٹوپی سے کبوتر برآمد کرنا، وغیرہ) سے ہے تو اس کا معلم اصلاً کافر نہیں، نووی لکھتے ہیں جادو کرنا بالاجماع حرام ہے یہ کبار سے ہے نبی اکرم نے اسے سات موبقات میں شمار فرمایا ہے بعض اس میں سے کفر اور بعض کفر نہیں بلکہ کبیرہ معصیت ہیں، اگر اس کے عمل میں کوئی قول و فعل ایسا ہے جو کفر کا مقتضی ہے تب تو کفر ہے وگرنہ نہیں

جہاں تک اس کا تعلیم و تعلم ہے تو یہ حرام ہے تو اگر اس میں مقتضی کفر والی کوئی بات ہے تب تو یہ کفر ہے اسے توبہ کا کہا جائے،

قتل نہ کیا جائے اگر توبہ کر لے تو یہ قبول ہے اور اگر کفر کا متقاضی کوئی عمل نہیں تو یہ قابلِ تعزیر ہے مالک سے منقول ہے کہ ساحر کافر ہے بوجہ سحر اسے قتل کیا جائے توبہ کا موقع دینے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ زندیق کی مانند قتل ہی مختتم ہے بقول عیاض یہی احمد اور صحابہ و تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے اور اس مسئلہ میں کثیر اختلاف ہے اور کچھ تفصیل ہیں جن کے بسط کا یہ محل نہیں، بعض علماء نے جادو دو میں سے ایک امر کی غرض سے سیکھنا جائز قرار دیا، یا تو اس میں موجود کفر کی اس کے غیر سے تمیز کیلئے اور یا اس کے ازالہ کیلئے اس سے جس میں یہ واقع ہوا، (یعنی اسکے توڑ کیلئے) اول میں کوئی محذور نہیں ماسوائے جہت اعتقاد کے تو اگر عقیدہ سالم رہے تو مجرد کسی شیء کی معرفت منع کو مستلزم نہیں جیسے کوئی شخص بت پرستوں کی بتوں کی عبادت کی کیفیت جانے (یعنی فقط معلومات میں اضافہ کیلئے) کیونکہ ساحر کے عمل کی کیفیت فقط حکایت قول یا فعل ہے بخلاف اس کے تعاطی اور اس پر عمل پیرا ہونے کے، جہاں تک ثانی ہے تو اگر یہ تام نہیں ہوتا جیسا کہ بعض کا دعویٰ ہے مگر انواع کفر و فتنہ میں سے کسی نوع کے ساتھ تو اصلاً ہی یہ جائز نہ ہوگا ورنہ معنائے مذکور کے مد نظر جائز ہے (یعنی فقط اضافہ معلومات کیلئے، جیسے کوئی شعبہ بازیاں سیکھ لے کہ انہیں سیکھنے میں عقیدہ کو کوئی خطرہ نہیں) اس کی مزید تفصیل باب (ہل یستخرج السحر) میں آئیں گی یہی اس مسئلہ میں فصل الخطاب (یعنی فیصلہ کن رائے) ہے، مصنف کا اس آیت کا یہاں ایراد کفر ساحر کی رائے اختیار کرنا ہے کیونکہ اس میں ہے: (وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا الْخ) تو بظاہر وہ اس وجہ سے کافر بنے (کہ جادو کا تعلیم و تعلم کیا) اور کسی شیء کی تعلیم کفر نہیں ہوتی مگر جب وہ شیء ہی کفر ہو، اسی طرح آیت میں ہاروت و ماروت کی زبانی یہ کہنا: (إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ) اس میں اشارہ ہے کہ جادو سیکھنا کفر ہے تو اس کا کرنا بھی کفر ہوا، اور یہ سب جیسا کہ تقریر گزری اس کی بعض انواع کے لحاظ سے ہے، بعض کا دعویٰ ہے کہ صحیح نہیں مگر اس کے ساتھ، اس پر ماسوا کو سحر کہنا ازہ مجاز ہوگا جیسے بلیغ بات کو جادو کہہ دینا (جیسے فرمان نبوی ہے: إِنَّ مِنَ النَّبِيِّانَ لَسَاحِرًا) ہاروت اور ماروت کا قصہ مسند احمد میں ابن عمر سے مروی ہے طبری نے اس کے طرق کے ایراد میں اطناب سے کام لیا ہے، مَن حیث المجموع یہی تاثر ملتا ہے کہ اس قصہ کی اصل موجود ہے بخلاف عیاض وغیرہ کے جو اسے من گھڑت قرار دیتے ہیں، اس کا محصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو فرشتوں میں ان کی اپنی خواہش کے مطابق شہوت کے جذبات پیدا فرمادے اور انہیں زمین میں چلے جانے کو کہا تو دونوں انسانی شکل میں زمین پر اتر آئے اور ایک مدت تک راہِ عدل پر چلتے رہے پھر ایک حسینہ کی زلفوں کے جال میں پھنس گئے جس پر سزا بھگتنا پڑی کہ بابل کے کنویں میں منکسین (یعنی اوندھے منہ) محبوس کر دئے گئے وہ اس وقت تک بولنے پر آمادہ نہ ہوتے جب تک طالب کو تختہ زیر نہ کرتے اور مرغ نہ کرتے پھر بھی اگر مصر رہتا تو بولتے تاکہ وہ ان سے اسے سیکھ لے تو وہ کچھ سیکھتا جو اللہ نے قرآن میں بیان کیا۔

(وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ الْخ) آیت میں ساحر سے نفی صلاح ہے اور اس میں مطلقاً اس کے کافر ہونے پر دلالت نہیں اگرچہ قرآن میں بکثرت مومن کیلئے اثباتِ فلاح اور کافر سے اس کی نفی مذکور ہے لیکن اس میں فاسق اور عاصی سے فلاح کی نفی کرنے والی کوئی شیء نہیں۔

(وَقَوْلُهُ أَفْتَاتُونَ السَّحَرَ الْخ) اس کے ساتھ کفار قریش کو مخاطب کیا گیا جو آنجناب کا رسول خدا ہونا مستبعد خیال کرتے تھے کیونکہ وہ تو ایک بشر ہیں تو ان کے ایک قاتل نے آپ کے ایک متبع سے برسبیل انکار کہا تھا: (أَفْتَاتُونَ السَّحَرَ الْخ) یعنی تم ان کی

اتباع کرتے ہو حتیٰ کہ تم ان کی طرح ہو جاؤ جو سحر کی پیروی کرتے ہیں حالانکہ جانتے ہیں کہ وہ سحر ہے۔ (و قوله یخیل إلیہ الخ) یہ آیت ان حضرات کا عمدہ ہے جو مدعی ہیں کہ جادو صرف تخیل ہے لیکن اس میں ایسی کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ آیت فرعون کے جادوگروں کے قصہ میں وارد ہے، ان کا کیا ہوا جادو اسی نوع کا تھا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جادو کی تمام انواع تخیل ہی ہوتی ہیں، ابوبکر رازی الاحکام میں رقمطراز ہیں اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ حضرت موسیٰ نے جو سمجھا کہ (جادوگروں کی ڈالی ہوئی رسیاں اور لٹھیاں) دوڑ رہی ہیں تو ایسا نہ تھا بلکہ یہ تخیل تھا اور یہ اس طرح کہ ان کی لٹھیاں مجوزہ (یعنی کھوکھلی) تھیں جن کے اندر پارہ بھرا گیا تھا، اسی طرح رسیاں بھی چمڑے کی تھیں اور ان کے اندر بھی پارہ تھا، قبل ازیں انہوں نے سرنگیں کھود رکھی تھیں جن میں لمبے لمبے گڑھے بنائے اور انہیں آگ سے بھر دیا تھا جب عین اس جگہ رسیاں اور لٹھیاں ڈالیں اور پارہ تپا تو انہیں متحرک کر دیا کیونکہ پارے کا وصف ہے کہ جب اسے آگ پہنچتی ہے تو وہ اڑتا ہے تو اس قصہ میں رسیوں اور لٹھیوں کی کثافت نے پارے کو بوجھل کر دیا تھا (لہذا اڑتو نہ سکیں البتہ) وہ پارے کے تحریک کے سبب ہلنے لگیں جس سے دیکھنے والوں کو لگا کہ وہ دوڑ رہی ہیں جبکہ حقیقت میں یوں نہ تھا (گویا ان کا مزعومہ جادو شعبہ کی قسم سے تھا لیکن اگر یہی تھا جو ابن حجر نے رازی کے حوالے سے لکھا تو اسے جادو کہنا دشوار ہے، یہ تو ایک قسم کی فنکاری تھی جبکہ قرآن نے اس کیلئے: سحر عظیم کا لفظ استعمال کیا ہے لہذا میرے خیال میں یہ سب مذکور بے اصل و بے حقیقت ہے)۔

(و من شر النفاث الخ) یہ حسن بصری کی تفسیر ہے اسے طبری نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ابوعبیدہ نے بھی اعجاز میں اسے ذکر کیا، لکھتے ہیں (النفاث السواحر ینفثن) طبری نے صحابہ وغیرہم کی ایک جماعت سے بھی نقل کیا کہ یہ نفث فی الرقیۃ ہے اس بارے باب (الرقیۃ) میں بحث گزری ہے، الدلائل میں بیہقی کی تخریج کردہ ابن عباس سے ضعیف سند کے ساتھ نبی اکرم کو کئے گئے جادو کے قصہ کے آخر میں ہے کہ لوگوں کو کمان کی تانت ملی جس میں گیارہ گرہیں ڈالی گئی تھیں، سورہ الفلق اور سورہ الناس نازل کی گئیں آپ ایک آیت پڑھتے تو ایک گرہ کھل جاتی (دونوں سورتوں کی بسم اللہ کے علاوہ آیات کی تعداد گیارہ ہے اس سے یہ استدلال کرنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ بسم اللہ سورت کا حصہ نہیں یعنی اس کی پہلی آیت) اسے ابن سعد نے ایک اور منقطع سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ جب آپ نے حضرات علی اور عمار کو جادو برآمد کرنے بھیجا تو انہیں ایک گھاہ ملا جس میں گیارہ گرہیں پڑی تھیں، آگے یہی ذکر کیا۔

(تسحرون تعمون) تاء کی پیش، عین پرزبر اور میم مشدود مفتوح کے ساتھ، عین ساکن کے ساتھ بھی مضبوط کیا گیا ہے ابوعبیدہ الحجاز میں آیت: (سَيَقُولُونَ اللَّهُ قُلْ فَأَنِّي تُسْحَرُونَ) کی تفسیر میں لکھتے ہیں: (أی کیف تعمون عن هذا و تصدون عنه) کہتے ہیں ہم اسے اس قول کی طرز پر خیال کرتے ہیں: (سحرت أعیننا فلم نُبصره) بعض نے (مُحْشًی لکھتے ہیں فتح کے نسخہ میں بعض کی جگہ خالی جگہ ہے، بعض کا لفظ راقم کی طرف سے ہے) اس کی تفسیر میں نقل کیا: (أی اتخدعون أو تصرفون عن التوحید و الطاعة) (یعنی تم توحید و طاعت سے پھیرے جاتے ہو) بقول ابن حجر اس آیت میں سابق الذکر اصناف سحر کی پہلی صنف کی طرف اشارہ ہے، ابن عطیہ کہتے ہیں یہاں سحر کا لفظ ان سے واقع تخیل اور وضع اشیاء فی غیر موضع کیلئے مستعار ہے جیسے سحر کار و عمل ہوتا ہے۔

5763 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

عَائِشَةَ قَالَتْ سَحَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ حَتَّى

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَيِّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ أَوْ ذَاتَ لَيْلَةٍ وَهُوَ عِنْدِي لَكِنُّهُ دَعَا وَدَعَا ثُمَّ قَالَ يَا عَائِشَةُ أَشَعَرْتُ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلَانِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعَ الرَّجُلِ فَقَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ مَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ قَالَ فِي أَيِّ شَيْءٍ قَالَ فِي مُسْطَبٍ وَمُسْطَاطَةٍ وَجُفْتُ طَلْعَ نَخْلَةٍ ذَكَرٍ قَالَ وَأَنْتِ هُوَ قَالَ فِي بَيْتِ دُرَّوَانَ فَأَتَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَجَاءَ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ كَأَنَّ مَاءَ هَا تَقَاعَةُ الْجِنِّاءِ أَوْ كَانَ رُءُوسَ نَخْلِهَا رُءُوسَ الشَّيَاطِينِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُسْتَخْرِجُهُ قَالَ قَدْ عَافَانِي اللَّهُ فَكَرِهْتُ أَنْ أَتُورَعَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ شَرًّا فَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ. تَابَعَهُ أَبُو أُسَامَةَ وَأَبُو ضَمْرَةَ وَأَنْتِ أَبِي الزَّنَادِ عَنْ هِشَامٍ وَقَالَ اللَّيْثُ وَأَنْتِ عُيَيْنَةُ عَنْ هِشَامٍ فِي مُسْطَبٍ وَمُسْطَاقَةٍ. يُقَالُ الْمُسْطَاطَةُ مَا يَخْرُجُ مِنَ الشَّعْرِ إِذَا مُسِطَ وَالْمُسْطَاقَةُ مِنَ مُسْطَاقَةِ الْكَتَّانِ

أطرافه 3175، 3268، 5765، 5766، 6063، 6391

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ بنی زریق کے ایک شخص جسے لبید بن اعصم کہا جاتا تھا، نے نبی پاکؐ پہ جادو کیا اور اس کے باعث آپؐ خیال کرتے کہ یہ کام کر لیا ہے حالانکہ نہ کیا ہوتا ایک رات آپؐ میرے ہاں تھے اور مسلسل دعا فرماتے رہے پھر مجھے کہا اے عائشہؓ تمہیں معلوم ہے کہ میں جو بات اللہ سے پوچھے رہا تھا اللہ نے اسکی مجھے خبر دیدی ہے میرے پاس دو فرشتے آئے ایک میرے سر کی جانب اور دوسرا میرے قدموں کی جانب کھڑا ہوا ایک نے پوچھا انہیں کیا ہوا ہے؟ دوسرے نے جواب دیا انہیں جادو کیا گیا ہے پوچھا کس نے؟ کہا لبید نے کہا کس چیز میں؟ کہا کنگھی اور سر کے بالوں میں جو زکھجور کے خوشہ میں رکھے ہیں، کہا یہ کہاں ہے؟ کہا ذروان کے کنویں میں، پھر آپؐ چند صحابہ کے ہمراہ اس کنویں کی طرف گئے جب واپس ہوئے تو مجھے کہا اے عائشہؓ اسکا پانی ایسا تھا جیسے مہندی کا نچوڑ ہوتا ہے اور اس کے کھجور کے درختوں کے سر ایسے تھے جیسے شیطانوں کے سر، میں نے عرض کیا آپؐ نے اس جادو کو لوگوں کے سامنے عیاں کیوں نہ کیا؟ فرمایا اللہ نے مجھے اس سے عافیت دی ہے لہذا میں نے مناسب نہیں جانا کہ اس وجہ سے لوگوں میں اشتعال پیدا کروں، تو اسے دفن کر دینے کا حکم دیا۔

شیخ بخاری رازی ہیں ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (عن أبيه)۔ یحییٰ قطان عن ہشام کی روایت میں: (حدثني أبي) تھا یہ کتاب الجزیہ میں گزری آگے ابن عیینہ عن ابن جریج سے روایت میں: (حدثني آل عروة) ہے تو بظاہر اسے غیر ہشام نے بھی عروہ سے تحدیث کیا ہے آگے ذکر ہوگا کہ اسے غیر عروہ نے بھی حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے اسی طرح اس ضمن میں ابن عباس اور زید بن ارقم وغیرہما کی روایات بھی ہیں۔ (ابن الأعصم) بروزی احمر، مسلم کے ہاں عبد اللہ بن نمیر عن ہشام کی روایت میں ہے کہ یہودی بنی زریق کے ایک یہودی نے نبی اکرمؐ پر جادو کیا، ابن عیینہ کی آگے آنے والی روایت میں ہے: (رجل من بنی زریق حلیف الیہود وکان منافقا) یعنی منافق تھا (گویا یہودی نہیں بلکہ انکا حلیف تھا) تطبیق یہ ہوگی کہ جس نے یہودی ذکر کیا اس کے پیش نظر نفس الامر تھا اور جس نے منافق کا لفظ استعمال کیا اس نے اس کے ظاہر کو مد نظر رکھا، ابن جوزی کہتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ بظاہر

مسلمان تھا عیاض نے بھی الشفاء میں لکھا کہ اسلام قبول کیا ہوا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہود کے حلیف ہونے کی وجہ سے یہودی کہا گیا نہ کہ اس وجہ سے کہ ان کے دین پر تھا، بنی زریق خزرج کی مشہور شاخ ہے اسلام سے قبل کثیر انصار اور یہودیوں میں باہم حلف اور اخوت و مودت کے تعلقات تھے اسلام لانے کے بعد انصار نے ان سے بریت کر لی، واندی کے مطابق جیسا کہ ابن سعد نے عمر بن حکم تک ان کی سند کے حوالے سے مرسل نقل کیا، یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب نبی اکرم حدیبیہ سے واپس ہوئے اور سن سات کا محرم داخل ہوا، کہتے ہیں رؤسائے یہود لبید بن اعصم کے پاس آئے جو ان کا حلیف تھا اور ساحر تھا کہنے لگے اے ابو اعصم آپ ہم سب سے بڑے ساحر ہو ہم نے بھی حضرت محمد پر جادو کیا ہے مگر اس کا اثر نہیں ہوا ہم آپ کا روزینہ مقرر کر دیں گے اگر کوئی ان پر پرتا شیر جادو کرو، تو تین دینار ملے ہوئے، اسماعیلی کی ابو صمرہ سے روایت میں ہے: (فأقام أربعين ليلة) (یعنی چالیس دن اسکا اثر رہا) احمد کی وہیب عن ہشام کی روایت میں چھ ماہ مذکور ہے، تطبیق یہ ہوگی کہ شروع میں ہلکا ہلکا اثر ہوا اور آپکا مزاج متغیر ہونا شروع ہوا اور آخری چالیس دن شدت و استحکام کے ساتھ اس کے بد اثرات سامنے آئے، سہیلی لکھتے ہیں مجھے مشہور احادیث میں جادو کی اس مدت کا ذکر نہیں ملتا آنکہ جامع معمر میں زہری کی کے حوالے سے چھ ماہ کا ذکر ملا، ابن حجر کہتے ہیں ہمیں تو یہی مدت موصول سند کے ساتھ ملی ہے جیسا کہ ذکر کی لہذا ابھی معتمد ہے۔

(حتی کان رسول اللہ الخ) مازری کہتے ہیں بعض مبتدع نے اس حدیث کا انکار کیا اور دعویٰ کیا ہے کہ یہ منصب نبوت کے منافی اور اس میں تشکیک کا باعث ہے، ان کا کہنا ہے کہ ہر جو اس کا مؤدی ہے وہ باطل ہے ان کے بقول اسے مان لینے کا مطلب آپ کے بیان کردہ احکام شریعت پر عدم اعتماد ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے حضرت جبریل نہ آئے ہوں بلکہ آپ کے لئے ایسا خُئِلَ کیا گیا ہو کہ جبریل آئے حالانکہ نہ آئے اور آپ کو خیال ہو سکتا ہے کہ وحی آئی حالانکہ نہ آئی ہو! مازری کہتے ہیں یہ سب مردود ہے کیونکہ نبی اکرم نے جو احکام و تعلیمات اللہ کی طرف سے پہنچائیں ان کے صدق پر ادا قائم ہیں اسی طرح تبلیغ احکام کے ضمن میں آپ کی عصمت و صیانت پر بھی اور معجزات آپ کی تصدیق کے شاہد ہیں تو ایسے امر کو جائز قرار دینا کہ دلیل اس کے برخلاف ہے باطل ہے، جہاں تک ان امور دنیا کا تعلق جو آپکا مقصد بعثت نہ تھے تو آپ کو اس ضمن میں عوارض لاحق ہو سکتے ہیں جیسے ہر بشر کو ہوتے ہیں مثلاً امراض تو بعید نہیں کہ امور دنیا میں سے کوئی امر آپ کے لئے خُئِلَ کر دیا جائے جس کا کوئی ناطہ امور دین میں آپ کی عصمت سے نہیں، لکھتے ہیں بعض لوگوں نے یہ بھی قرار دیا کہ حدیث میں جو مذکور ہے کہ آپ کو خیال ہوتا کہ آپ اپنی ازواج سے ہم بستری کر چکے ہیں حالانکہ نہ کی ہوتی تو یہ وہم و خُئِلَ کثیر اوقات انسان کو نیند کی حالت میں بھی ہو سکتا ہے تو کچھ بعید نہیں کہ یہی واہمہ حالت بیداری میں لاحق ہو، بقول ابن حجر یہ آمدہ باب کی حدیث ابن عیینہ میں صریحاً وارد ہے اس کے الفاظ ہیں: (حتی کان یری أنه یأتی النساء ولا یأتیہن) حمیدی کی روایت میں ہے: (أنه یأتی أهله ولا یأتیہم) بقول داؤدی (یری) یائے مضموم کے ساتھ ہے بمعنی (یظن) جبکہ ابن تین کے نزدیک یہ یائے مفتوح کے ساتھ ہے بقول ابن حجر یہ (رأى) سے ہے نہ کہ رؤیت سے تو اس کے ساتھ بھی بمعنی ظن ہی ہے، عبد الرزاق کے مرسل یحییٰ بن یحمر میں ہے: (سحر النبی ﷺ عن عائشة حتی أنکر بصرہ) (یعنی بقول حضرت عائشہ جادو کی وجہ سے آپ کی نظر پر اثر پڑا) انہی کی سعید بن مسیب کی مرسل روایت کے الفاظ ہیں: (حتی کاد ینکر بصرہ) (یعنی بینائی متاثر ہوئی) عیاض کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ اس جادو نے آپکا جسد اظہر اور ظاہری اعضاء ہی متاثر کئے تھے نہ کہ

آپ کا شعور و معتقد، ابن حجر کہتے ہیں ابن سعد کے ہاں عبدالرحمن بن کعب کی مرسل روایت میں ہے لبید کی بہن کہنے لگی اگر سچا نبی ہے تو ضرور اس بارے آگاہ کر دئے جائیں گے ورنہ یہ جادو ان کی عقل زائل کر دے گا، بقول ابن حجر تو شق اول واقع ہوئی جیسا کہ اس صحیح حدیث میں ہے، بعض علماء کہتے ہیں آپ کے یہ گمان کرنے کہ یہ کام کیا ہے جبکہ نہ کیا ہوتا، سے لازم نہیں کہ آپ جزم و یقین کے ساتھ کہتے کہ یہ کیا ہے، گویا صرف خیال آتا کہ شاید یہ کر لیا ہے لہذا اس ملحد کیلئے کوئی حجت نہیں، عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ تخیل مذکور سے مراد یہ ہو کہ آپ حسب سابق جماع کیلئے تیار اور اس کا ارادہ باندھ کر آتے ہوں پھر عین وقت پر فزعن ذلک (یعنی ست پڑ جاتے تھے) جیسا کہ معقود کی حالت ہوتی ہے (یعنی جادو زدہ کی، پہلے علامہ انور کے حوالے سے گزرا کہ ہند میں بھی جادو کے زور سے ایسا کرنا معمول ہے اور ایسے شخص کو بندھا ہوا، کہا جاتا ہے) اور دوسری روایت میں مذکور: (حتیٰ کاد ینکر بصرہ) سے مراد یہ ہو کہ نظر بدلی سی لگی بائیں طور کہ کسی شئی کو دیکھتے ہوں اور وہ آپ کو علی غیر صفیہ لگتی ہو لیکن تامل کرنے سے اس کی حقیقت پہچان پاتے ہوں، اس جمیع ماقدم کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ کہیں منقول نہیں کہ آپ نے کوئی بات کہی اور وہ خلاف واقع ثابت ہوئی ہو، مہلب کہتے ہیں نبی اکرم کا شیطین سے صیانت میں ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ اس صیانت کا پردہ پھاڑنے کا ارادہ و کوشش بھی وہ نہ کرتے ہوں صحیح بخاری کی ایک روایت میں گزرا کہ ایک دفعہ اثنائے نماز ایک شیطان نے آپ کی نماز خراب کرنا چاہی مگر اللہ نے آپ کو اس سے تسلط عطا کیا اسی طرح جادو کی وجہ سے امور تبلیغ میں کوئی فرق و نقص نہ پڑا تھا بلکہ اس کا اثر اس طرح کا تھا جو عموماً بیماریوں کی وجہ سے بول چال اور بعض افعال میں ضعف لاحق ہو جاتا ہے (امور تبلیغ میں اثر جب پڑتا اگر آپ کی قوت شعور و آگاہی متاثر ہوئی ہوتی) ابن قسار نے حدیث کے آخر میں واقع اس جملہ: (أما أنا فقد شفانی اللہ) سے استدلال کیا ہے کہ اس جادو کا اثر بیماری سے لاحق اثرات کی جنس سے تھا (کیونکہ شفا کا لفظ استعمال کیا) بقول ابن حجر یہ استدلال محل نظر ہے مگر دلائل بیہقی کی عمرہ عن عائشہ سے روایت کے یہ الفاظ اس مدعا کی تائید کرتے ہیں: (فکان یدور ولا یدری ما وجعہ) (یعنی حیران پھرتے تھے کچھ پتہ نہ چلتا تھا کہ کیا تکلیف ہے) ابن سعد کی حدیث ابن عباس میں ہے: (مرض النبی ﷺ وأخذ عن النساء والطعام والشراب فہبط علیہ ملکان) (یعنی اس کیفیت کیلئے مرض اور وجع کے الفاظ ذکر کئے)۔

(أو ذات لیلة) راوی کو شک ہے، میرا خیال ہے یہ شک بخاری کی طرف سے ہے کیونکہ انہوں نے بدء الخلق کے باب صفة ابلیس میں یہ الفاظ نقل کئے تھے: (حتیٰ کان ذات یوم) بغیر شک کے، پھر میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ یہ شک عیسیٰ بن یونس کا ہے کیونکہ ابن راہویہ نے اسے اپنی مسند میں ان سے شک کے ساتھ نقل کیا ہے اور انہی کے طریق سے ابو نعیم نے توبہ الخلق کا جزم اس امر پر محمول کیا جائے کہ ابراہیم شیخ بخاری نے کبھی جزم کے ساتھ اور کبھی شک کے ساتھ ذکر کیا آگے ان سے اس بابت مذکور اختلاف سے اس کی تائید ہوتی ہے اور یہ بخاری کے نوادر میں سے ہے کہ اس حدیث کو تا ما ایک ہی اسناد کے ساتھ دو لفظوں سے نقل کیا، آگے ابو اسامہ کی روایت میں بغیر شک کے (ذات یوم) ہے، (ذات) نصب کے ساتھ ہے پیش بھی جائز ہے بعض نے کہا یہ مقمہ (لغت میں اس کا معنی ہے معاملہ میں بلا سوچے سمجھے داخل کرنا) ہے جبکہ بعض نے کہا یہ اضافت اشیاء الی نفسہ (یعنی شئی کی خود اسی کی طرف اضافت) ہے ان حضرات کی رائے میں جو اسے جائز سمجھتے ہیں۔

(و هو عندی لکنہ الخ) بدء الخلق کی روایت میں تھا: (حتی کان ذات یوم دعا ودعا) یہی عبارت الدعوات میں عیسیٰ بن یونس کی معلق روایت میں آئے گی، رولیت لیٹ بھی اس کے مثل ہے کرمانی کہتے ہیں ممکن ہے یہ حضرت عائشہ کے قول (عندی) سے استدراک ہو یعنی میرے ہاں تو تھے مگر گھر کے کاموں میں مشغول ہونے کی بجائے دعاؤں میں لگے رہے، یہ بھی محتمل ہے کہ باور کر رہی ہوں کہ جادو نے اگرچہ جسم میں کچھ مضر اثرات چھوڑے تھے مگر آپ کی عقل و شعور کو کوئی گزند نہ پہنچا تھا تو اللہ کی طرف صحیح وضع و طور سے متوجہ بدعا ہوئے، مسلم کی ابن نمیر سے روایت میں ہے: (فَدَعَا ثَمَّ دَعَا ثَمَّ دَعَا) یہی آپ سے معبود ہے کہ آپ تین دفعہ دعا کا تکرار فرمایا کرتے تھے، احمد اور ابن سعد کی رولیت و ہیبت میں ہے: (فَرَأَيْتُهُ يَدْعُو)، نووی کہتے ہیں اس سے ناگوار امور کے وقوع کے وقت دعاء بالکرار اور اللہ کی طرف توجہ و التجاء کا ثبوت ملاتا کہ ان کا دفع و رد ہو، ابن حجر کہتے ہیں اس ضمن میں نبی اکرم دو مسلکوں کے راہی بنے: مسلک تقویض اور تعاطی اسباب کا مسلک تو اول الامر میں اللہ کو اپنا امر تقویض کیا اور اس آزمائش میں صبر کیا اور اس پہ امید اجر رکھی پھر جب اس کا دورانیہ دراز ہوا اور آپ ڈرے کہ کہیں اس طول آزمائش سے فنون عبادت میں حرج نہ ہو تو تدوی کی طرف مائل ہوئے اور دعائیں کیں اور ہر دو مقام کمال میں غایت ہیں۔

(أفتاننی الخ) حمیدی کی روایت میں ہے: (أفتاننی فی أمر استفتیتہ فیہ) یعنی میری دعائیں قبول کیں تو دعاء پر استفتاء کا اطلاق کیا کیونکہ داعی طالب اور مجیب مفتی ہے یا معنی یہ ہے جو میں نے اللہ سے سوال کیا تھا اس نے اسے مان لیا کیونکہ آپ کی دعاء یہ تھی کہ اس معاملہ کی حقیقت حال سے آپ کو مطلع کیا جائے (کہ یہ مرض ہے؟ کیا ہے؟) عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (أَنَّ اللَّهَ أَنْبَأَنِي بِمَرْضِي)۔ (أَتَانِي رَجُلَانِ) ابواسامہ کی روایت میں ہے کہ میں نے پوچھا یہ کیونکر فرمایا: (أَتَانِي رَجُلَانِ) احمد کی معمر اور طبرانی کی مرجأ بن رجا کی روایت میں، دونوں ہشام سے، ہے: (أَتَانِي مُلْكَانِ) ابن سعد نے اپنی منقطع روایت میں ان کے نام بھی ذکر کئے: حضرت جبرائیل اور حضرت میکائیل، میں نے مقدمہ میں احتمالا یہی ذکر کیا تھا۔ (فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا الْخ) میرے لئے یہ واقع نہیں ہوا کہ سر مبارک کے پاس ان میں سے کون بیٹھا تھا، پہلے میرا خیال تھا یہ حضرت جبریل ہوں گے پھر دمیاطی کی سیرت میں جزم کے ساتھ پایا کہ وہ حضرت جبریل تھے، لکھتے ہیں کیونکہ وہ افضل تھے پھر نسائی اور ابن سعد کی حضرت زید بن ارقم کی روایت ملی جسے حاکم اور عبد نے صحیح قرار دیا اس میں ہے جادو کے نتیجہ میں کئی دن شکایت رہی پھر حضرت جبریل آئے اور کہا ایک یہودی نے آپ پر جادو کیا ہے اور فلاں کنویں میں گر ہیں باندھ کر رکھی ہیں تو ان مجموع طرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسؤل حضرت جبریل اور سائل میکائیل تھے۔

(فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ الْخ) ابن عیینہ کی آمدہ روایت میں ہے: (فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رَأْسِي لِلْآخَرِ) حمیدی کی روایت میں اسکے برعکس یہ ہے کہ سر کے پاس بیٹھے سے پاؤں کے پاس بیٹھے نے کہا، گویا یہی اصوب ہے اور یہی بیہقی کی حدیث ابن عباس میں ہے مسلم کی ابن نمیر سے روایت میں یہ شک کے ساتھ مذکور ہے۔ (مَا وَجَعَ الرَّجُلُ) اکثر کے ہاں یہی ہے ابن عیینہ کی روایت میں ہے: (مَا بَالَ الرَّجُلُ؟) بیہقی کی ابن عباس سے روایت میں ہے: (مَا تَرَى) اس میں اشارہ ہے کہ یہ حالت نیند میں ہوا کہ اگر عالم بیداری میں آتے تو خود آپ ہی سے مخاطب ہوتے، یہ بھی محتمل ہے کہ صفت نام کے ساتھ جبکہ (حقیقت میں) بیدار ہوں تو جب ایک دوسرے سے یہ سوال جواب کئے تو آپ سن رہے ہوں البتہ عمرہ عن عائشہ کی روایت میں مطلقاً ہے کہ آپ سوئے

ہوئے تھے اسماعیلی کی ابن عیینہ سے روایت میں یہ بھی ہے: (فَانْتَبَهَ مِنْ نَوْمِهِ ذَاتَ يَوْمٍ) (کہ ایک روز نیند سے اٹھ گئے) یہ ما ذکر پر محمول ہے بالفرض اگر اسے حقیقت پر محمول کیا جائے تو انبیاء کا خواب بھی وحی ہوتا ہے، ابن سعد کی نہایت ضعیف سند کے ساتھ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سونے جاگنے کے مابین تھے۔

(فقال مضطرب) یعنی مسحور، کہا جاتا ہے: (طَبُّ الرَّجُلِ) جب جادو زدہ ہو یہ بھی کہا جاتا ہے کہ طب کے لفظ کے ساتھ جادو سے تفاقاً کنا یہ ہے جیسے لدیغ کو سلیم کہا جاتا ہے بقول ابن انباری طب کا لفظ اضداد میں سے ہے علاج کو بھی طب اور سحر من الداء کو بھی طب کہا جاتا ہے، ابو عبید نے عبدالرحمن بن ابویعلیٰ سے مسئلہ نقل کیا کہ ابن قیم لکھتے ہیں آجناب نے ابتدا میں یہ فرض کیا کہ کوئی مرض لاحق ہوگئی ہے اور یہ کسی مادہ سے ہے جو دماغ میں چلا گیا ہے اور اس کے اگلے اندرونی حصہ پر غالب آ گیا ہے جس کے نتیجہ میں آپکا مزاج متغیر ہو گیا ہے تو اس کے سد باب کیلئے سگی لگوائی (تا کہ فاسد خون اور مواد خارج ہو) جب وحی کے ذریعہ معلوم ہوا کہ جادو ہے تو اس کے مناسب حال علاج کی طرف توجہ دی یعنی اس کا استخراج، کہتے ہیں محتمل ہے کہ مادہ سحر نے سر کی قوت کو متاثر کیا ہو جس کے نتیجہ میں وہ حالات ہوئے جو مذکور ہوئے کہ جادو کبھی مخفی ارواح کی تاثیر سے ہوتا ہے اور کبھی طبیعت کے انفعال سے اور یہ اشد ہے، اسی ثانی کیلئے سگی لگوانا نافع ہے کیونکہ جب اخلاط ہائے ہوں اور اس کا اثر کسی عضو میں ظاہر ہو تو مخفی مادہ کا نکال باہر کرنا اس میں مفید ہوتا ہے، قرطبی کہتے ہیں سحر کو طب اس لئے کہا گیا کیونکہ اصل طب کسی چیز میں مہارت و حداقت اور اس کا تفتظن ہے تو جب جادو ہو یا مرض ہر دو کا علاج فطانت و حداقت کا محتاج ہے تو دونوں پر اس کا اطلاق ہوا۔

(فی مسشط الخ) مسطضم میم کے ساتھ ہے ابو عبید نے کسرہ کا جواز بھی ثابت کیا مگر ابوزبیر نے اس کا انکار کیا ہے، شین دونوں میں مکسور ہے اور کبھی میم کی پیش کے ساتھ شین پر بھی پیش پڑھی جاتی ہے، کنگھی کو کہتے ہیں یہی مشہور ہے کئی دیگر اشیاء پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے ان میں کندھے کی چوڑی ہڈی اور پاؤں کی پشت کی ہڈیاں اور بہت صغیر کو (مسشط الذنب) کہا جاتا ہے بقول قرطبی جو نبی کریم پر جادو کے ضمن میں استعمال کی گئی وہ ان چاروں میں سے ایک محتمل ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ دندانوں والے (کسی بھی) آلہ اور وہ جس میں ہر اوہ (یعنی چوڑی سے لکڑی) ہو جس پر قبضہ لگا ہو اور برتن کے ڈھکن کے طور سے استعمال ہوتا ہو، کو بھی کہتے ہیں ابن سیدہ الحکم میں لکھتے ہیں اسے بھی مسط کہتے ہیں اور مسط اونٹوں کی سمات (یعنی علامات) میں سے ایک سمتہ بھی ہے جو آنکھ یا ران میں ہوتی ہے بہر حال یہاں مراد اول ہے (یعنی کنگھی) عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فَإِذَا فِيهَا مَسْطُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ مِنْ مِرَاطَةِ رَأْسِهِ) (مراطہ کنگھی کرتے ہوئے جو بال کنگھی میں پھنسنے رہ جائیں) ابن عباس کی حدیث میں ہے: (مِنْ شَعْرِ رَأْسِهِ وَ مِنْ أَسْنَانِ مَسْطِهِ) عمر بن حکم کے مرسل میں بھی ہے کہ (کسی طرح) آجناب کی کنگھی حاصل کر کے اس پر لگے بالوں پر گرہیں لگائیں۔ (و مسشاطة) آگے اختلاف کا بیان ہوگا کہ یہ طاء کے ساتھ ہے یا قاف کے ساتھ۔

(و جف طلح نخلة ذکر) بقول عیاض بخاری کے نسخہ جرجانی اور مسلم کے نسخہ عذری میں فاء جبکہ دیگر کے ہاں یہاں باء کے ساتھ ہے (یعنی ہف کا لفظ) البتہ بدء الخلق کی روایت میں سب کے ہاں فاء ہے اسی طرح ابن عیینہ کی روایت میں سب کے ہاں، مستملی کے نسخہ میں ابواسامہ کی روایت میں باء کے اور کشمیری کے ہاں فاء کے ساتھ ہے، الدعوات کی ابوضمرہ سے روایت میں سب کے

ہاں فاء ہے، قرطبی کہتے ہیں مسلم کی ہماری روایت میں فاء کے ساتھ ہے جبکہ نوادی اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ ہمارے دیار کے اکثر مسلم کے نسخوں میں باء کے ساتھ جبکہ بعض میں فاء ہے، دونوں ہم معنی ہیں یعنی وہ پردہ جو طبع پر ہوتا ہے اور اس کا اطلاق مذکر مؤنث دونوں پر ہوتا ہے اسی لئے مقید بالذکر کیا: (طلعة ذکر) یہ ترکیب اضافی ہے یہاں ہماری روایت میں دونوں منون ہیں اس طور کہ (ذکر، جہف) کی صفت ہے، قرطبی نے ذکر کیا کہ فاء کے ساتھ (وعاء الطلع) یعنی اسکا پردہ اور باء کے ساتھ طلعة کا اندرونی حصہ جب اس سے گزری (یعنی کھجور کے شگونے کا غلاف) نکل جائے، شمر نے یہ بات کہی، کنویں کے اندرونی حصہ کو نیچے سے اوپر تک، بھی جہف کہتے ہیں ایک قول ہے کہ یہ قطع سے ہے یعنی (ما قطع من قشورہا) (یعنی کاٹا ہوا چھلکا) ابو عمرو شیبانی کہتے ہیں جہف فاء کے ساتھ کھجور کے تنوں سے کوئی حصہ کھوکھلا کیا جائے۔ (قال و این هو الخ) ابن عیینہ وغیرہ نے (تحت راعوفة) بھی مزا دیا ایک باب بعد اس کی شرح آئے گی، ذروان ذال مفتوح اور سکون راء کے ساتھ ہے ابن تین نے اس پر زبر بھی نقل کی ہے، کہتے ہیں لیکن سکون کے ساتھ اشبہ ہے مسلم کی روایت ابن نمیر میں ہے: (فی بئر ذی أروان) الدعوات میں ابو صمرہ کی روایت میں بھی یہی ہے، صفانی کے نسخہ میں بھی یہی ہے مگر بئر کے لفظ کے بغیر، دوسروں کے ہاں (فی ذروان) ہے، یہ بنی زریق کا ایک کنواں تھا اس پر (بئر ذروان) اضافت ثنی الی نفسہ ہے ان دونوں کے مابین اور ابن نمیر کی روایت کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ اصل میں (بئر ذی أروان) تھا پھر کثرت استعمال سے ہمزہ کی تسہیل کر کے ذروان ہوا، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ابو عبید بکری نے اروان کی تصویب کی اور یہ کہ ذروان کہنا خطا ہے، میری مذکورہ توجیہ کے مطابق یہ خطائیں احمد کی وہیب اسی طرح ان کی ابن نمیر سے روایتوں میں (بئر أروان) ہے جیسے بکری نے کہا تو گویا اصلی کی روایت بھی اس کے مثل تھی تو راء اس سے ساقط ہوئی، عیاض کے مطابق ان کے ہاں (بئر أروان) ہے کہتے ہیں یہ وہم ہے، یہ مدینہ سے ایک ساعت کے فاصلہ پر ایک اور موضع ہے وہی جہاں مسجد خضراء تعمیر کی گئی تھی۔

(فأتاہا رسول الخ) ابن سعد کی حدیث ابن عباس میں ہے کہ علی و عمار کو یہاں بھیجا انہی کے مرسل عمر بن حکم میں ہے کہ جبیر بن ایاس زرقی جو بدری صحابی تھے کو بلایا اور کنویں میں مطلوبہ جگہ بتلائی جو نکال لائے، کہتے ہیں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کنویں سے نکالنے والے قیس بن محسن زرقی تھے تطبیق یہ ہوگی کہ انہوں نے جبیر کی معاونت کی، ابن سعد کے ہاں یہ بھی ہے کہ حارث بن قیس نے کہا یا رسول اللہ (ألا یہور البئر) (یعنی کیا کنویں کو پاٹ نہ دیا جائے) تو جنہیں مبہم رکھا گیا ان کی ان کے ساتھ یا ان میں سے بعض کے ساتھ تفسیر ممکن ہے کہ نبی اکرم نے اولاً انہیں کنویں کی طرف بھیجا پھر خود بھی ادھر تشریف لے گئے۔

(فجاء فقال یا عائشة) وہیب کی روایت میں ہے کہ واپسی پر یہ کہا، یہی ابواسامہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کنویں کو دیکھ کر واپس آئے پھر لوٹ کر حضرت عائشہ سے یہ فرمایا، عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فنزول رجل فاستخرجہ) اس میں یہ بھی ہے کہ طلعة میں موم کی بنی ایک تمثال بھی پائی یہ نبی اکرم کی شبیہ تھی اور اس میں سوئیاں گڑی گئی تھیں (کسی کو نقصان پہنچانے کیلئے کرائے جانے والے کالے جادو میں ابھی تک یہی کیا جاتا ہے) ایک کمان کی تانت ملی جس میں گیارہ گرہیں تھیں حضرت جبریل معوذتین لے کر نازل ہوئے تلاوت شروع کی جب بھی ایک آیت پڑھتے تو ایک گرہ کھل جاتی اور جب سوئی نکالی جاتی تو آپ دردمسوس کرتے پھر اس کے بعد راحت ملتی، ابن عباس کی حدیث میں بھی یہی ہے عبد بن حمید کی نقل کردہ زید بن ارقم کی حدیث میں ہے حضرت

جبریل معوذتین لئے اترے، اس میں ہے گر ہیں کھولنے کا کہا اور ساتھ میں آیات پڑھنے کا تو آپ پڑھتے جاتے اور کھولتے جاتے حتیٰ کہ ایسے کھڑے ہو گئے: (کَاْنَمَا نَشِیْطٌ مِّنْ عَقَالٍ) (یعنی گویا مدہوشی ختم ہوئی ہو) ابن سعد کے ہاں عمر مولیٰ غفرۃ کے طریق سے معصل روایت میں ہے: (فَاسْتَخْرَجَ السَّحَرُ مِنَ الْجَفِّ مِنْ تَحْتِ الْبِئْرِ ثُمَّ نَزَعَهُ فَخَلَّهٗ فَكُشِفَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ)۔

(نقاعة الحناء) یعنی اس پانی کی طرح جس میں مہندی بھگوئی جائے بقول ابن تین یعنی سرخ، داودی لکھتے ہیں مراد وہ پانی جو اس برتن کا باقی ماندہ ہوتا ہے جس میں مہندی گوندھی جائے بقول ابن حجر زید بن ارقم کی حدیث میں ہے جسے ابن سعد نے نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا: (فوجد الماء و قد اخضر) اس سے داودی کے قول کو تقویت ملتی ہے، قرطبی کہتے ہیں گویا کنویں کا پانی متغیر ہو چکا تھا یا اس کے طول اقامت کی وجہ سے اس کے ردی ہو جانے کے سبب یا پھر ان اشیاء کے اس کے پانی میں ڈالے جانے کے سبب، بقول ابن حجر اول احتمال کا رد ابن سعد کا مرسل عبد الرحمن بن کعب کرتا ہے جس میں ہے کہ حارث بن قیس نے اس کنویں کو پاٹ دیا، اس کا پانی بڑا میٹھا سمجھا جاتا تھا پھر ایک اور کنویں کی کھدائی شروع کی نبی اکرم نے اس کی کھدائی میں ان کے ساتھ تعاون فرمایا۔

(وکان رؤوس الخ) یہاں یہی ہے بدء الخلق کی روایت میں تھا: (نخلها كأنه رؤوس الشياطين) ابن عیینہ کی روایت میں اور ہشام سے اکثر رواۃ نے (کأن نخلها) ذکر کیا ہے، شروع میں (رؤوس) کے ذکر کے بغیر، تشبیہ دراصل (رؤوس النخل) پر واقع ہوئی ہے اسی لئے روایت باب میں اس کا انصاح کیا، دیگر روایات میں یہ مقدر ہے، عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فإذا نخلها الذی يشرب من مائها قد التوى سعفه كأنه رؤوس الشياطين) (یعنی اسکے سعف یعنی شاخوں کو شیاطین کے رؤوس سے تشبیہ دی) قرآن میں رزق کے درخت کے طلع کی رؤوس شیاطین کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی ہے، فراء وغیرہ کہتے ہیں محتمل ہے اس طلع کو قبیح (یعنی بد صورتی) میں رؤوس شیاطین کے ساتھ مشبہ قرار دیا ہو، لغت میں اگر کہا جائے کہ فلاں شیطان ہے تو مراد اس کی خباثت و بد صورتی ہوتی ہے مرد کو اس ضمن میں شیطان اور عورت کو غول (یعنی چڑیلوں) کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے شیاطین سے مراد حیات (یعنی سانپ) ہونا بھی محتمل ہے عرب بعض سانپوں مثلاً ثعبان کو قبیح الوجہ ہونے کی وجہ سے شیطان کا نام دیتے تھے، ایک قبیح نبات مراد ہونا بھی محتمل ہے، کہا گیا ہے کہ یہ یمن میں پائی جاتی ہے۔

(أفلا استخرجته) ابواسامہ کی روایت میں ہے فرمایا نہیں، ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ اس کا استخراج کیا اور حضرت عائشہ کی اس بات کا مطلب لوگوں کے مابین اس کا نشر تھا جس کا نفی میں جواب دیا، ایک باب بعد اس بارے تفصیلی بات ہوگی۔ (فكرهت أن أثير الخ) شہمین کے ہاں (سوء ا) ہے روایت ابواسامہ میں (أن أثور) ہے، باب تفعیل سے ایک ہی معنی ہے! نووی کہتے ہیں عامۃ الناس کو اس امر سے مطلع کرنے سے اس اندیشہ سے احتراز فرمایا کہ اس سے ضرر لاحق ہو کہ اس کا تذکرہ کریں یا بعض سیکھنے کے درپے ہو جائیں یا اس قسم کی صورتحال، تو یہ مفسدت کے خوف سے ترک مصلحت کے باب سے ہے ابن نمیر کی روایت میں (علی أمتی) ہے، یہ قابلِ تعیم ہے کیونکہ امت کا اطلاق أمة الإجابة (یعنی آپکی دعوت کو قبول کرنے والے) اور اعم معنی پر أمة الدعوة (یعنی آپکی دعوت کے مخاطبین) پر ہے، اس سے بعض کا کہنا کہ (الناس) سے مراد لبید بن اعصم ہے، کا رد ہوتا ہے کیونکہ وہ منافق تھا تو نبی اکرم نے چاہا کہ اس کے خلاف فضا کشیدہ نہ کریں کیونکہ آپ اسلام ظاہر کرنے والوں سے چشم پوشی فرماتے تھے

چاہے وہ منافق ہی ہوں، ابن عیینہ کی روایت میں ہے: (و کرهت أن أنیر علی أحد من الناس شرا) (یعنی کسی کے خلاف لوگوں کو برا بیچنے کروں) البتہ عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ کہا گیا یا رسول اللہ اگر آپ اسے قتل کرادیں؟ فرمایا گے جو اللہ کا عذاب اس کا منتظر ہے وہ اشد ہے، عمرہ کی روایت میں ہے نبی اکرم نے اسے پکڑا اس نے اعتراف کیا تو آپ نے درگزر فرمایا، زید بن ارقم کی حدیث میں ہے آپ نے اس یہودی سے اس کا ذکر تک نہ کیا اور نہ چہرہ اقدس پر کندہ کے اثرات نمودار ہوئے، مرسل عمر بن حکم میں ہے آپ نے اس سے کہا کیوں یہ کیا؟ کہنے لگا دنیا میری محبت میں، کتاب الجزیہ میں ابن شہاب کا قول گزرا ہے کہ نبی اکرم نے اسے قتل نہ کرایا تھا یہ بات ابن سعد نے بھی عکرمہ سے مرسل نقل کی، واقدی سے منقول ہے کہ یہ ان حضرات کی روایت سے اصح ہے جو اسے قتل کیا جانا ذکر کرتے ہیں عیاض نے الشفاء میں اس بابت دونوں قول ذکر کئے ہیں قرطبی کہتے ہیں اس قصہ سے مالک کے خلاف کوئی جت نہیں کیونکہ لبید بن اعصم کا ترک قتل اس اندیشہ سے تھا کہ کوئی فتنہ نہ کھڑا ہو جائے یا لوگ اسلام قبول کرنے سے ہچکچانے نہ لگیں یہی روش آنجناب نے دیگر منافقین کی بابت بھی اختیار کی تھی اور استفسار پر فرمایا تھا: (لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه) (یعنی لوگ یہ باتیں نہ کرتے پھر میں کہ محمد اپنے اصحاب کو قتل کرتے ہیں۔

(فأمر بها) (یعنی کنویں کو۔) (فدفنت) ابن نمیر وغیرہ کی ہشام سے روایت میں یہی واقع ہے مسلم نے اسے ابو اسامہ عن ہشام کے طریق سے ابن نمیر کی روایت کے عقب میں نقل کیا اور لکھا ابو اسامہ نے اپنی روایت میں یہ ذکر نہیں کیا: (فأمر بها فدفنت) (يقول ابن حجر گویا ان کے شیخ نے بوقت تحدیث اسے بیان نہیں کیا ورنہ بخاری نے عبید بن اسماعیل عن ابی اسامہ سے اسے بھی نقل کیا ہے، یہ آمدہ باب میں آرہی ہے پہلے مرسل عبدالرحمن بن کعب کے حوالے سے گزرا کہ حارث بن قیس نے اسے پاٹ دیا تھا۔) (تابعه أبو أسامة) یہ حماد بن اسامہ ہیں دو باب بعد ان کی روایت موصولا آرہی ہے۔ (و أبو ضمرة) یہ انس بن عیاض ہیں ان کی روایت کتاب الدعوات میں آئے گی۔ (و ابن أبي الزناد) یہ عبدالرحمن بن عبد اللہ بن ذکوان ہیں، ابھی تک اسے موصول کرنے والوں کا علم نہ ہو سکا۔ (و قال الليث الخ) ابو ذر کے نسخہ میں (و مشاطة) ہے دیگر کے ہاں (و مشاقفة) ہے اور یہی درست ہے ورنہ روایات متحد ہیں: (و إلا لا تحدث الروایات)، لیث کی روایت کا ذکر بدء الخلق میں گزرا ابن عیینہ کی روایت ایک باب کے بعد موصولا آرہی ہے، اطراف میں خلف کی تبع میں لکھتے ہیں بخاری نے اسے الطب میں حمیدی اور عبد اللہ بن محمد سے دونوں ابن عیینہ سے، تخریج کیا مگر حمیدی کا طریق ان سب نسخوں جن پر میں مطلع ہوا، کے کتاب الطب میں موجود نہیں ابو نعیم نے اسے مستخرج میں حمیدی کے طریق سے نقل کر کے لکھا بخاری نے اسے عبد اللہ بن محمد سے تخریج کیا ہے ابو مسعود نے بھی اطراف میں حمیدی کا ذکر نہیں کیا۔ (و يقال المشاطة الخ) اس بارے اہل لغت میں کوئی اختلاف نہیں، ابن قتیبہ کہتے ہیں مشاطہ کنگھی کرتے ہوئے سر اور داڑھی سے گرنے والے بالوں کو کہتے ہیں جو کنگھی میں پھنس جائیں۔

(و المشاطة من الخ) ابو ذر کے ہاں یہی ہے گویا مراد یہ کہ یہ لفظ مشترک ہے بالوں، جب کنگھی کی جائے اور روئی کے درمیان جب اس کے اجزاء کو الگ الگ کیا جائے، غیر ابو ذر میں یہاں: (المشاقفة) ہے یہی اشبہ ہے، بعض کے مطابق دونوں ایک ہی شئی ہیں قاف قرب مخرج کی وجہ سے طاء میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

علامہ انور باب (السحر) کے تحت لکھتے ہیں یہاں زیر بحث وہ سحر ہے جس کا مادہ کفر ہے فقہ میں جو ہے وہ اعم ہے کیونکہ انہوں نے مسمریزم (یہی لفظ لکھا ہے) کو سحر میں سے شمار کیا ہے اب اسے تنویم مغناطیسی (یعنی مقناطیسی نیند طاری کرنا) کہا جاتا ہے، یہ اس سحر کے مغایر ہے جو یہاں زیر بحث ہے یہ وہ جس میں جنوں سے استعانت ہوتی ہے اور وہ غیر مشروع کلمات سے مترکب ہوتا ہے اور جس نے ظن کیا کہ دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر جادو اتارا گیا تھا اسے قرآن کے (ذکر ما أنزل إلیہما السحر) سے توئم ہوا ورنہ قرآن میں اس پر دال کوئی لفظ نہیں، قرآن نے جو بتلایا وہ یہ ہے کہ یہ ایک امر تھا جو ان پر منزل ہوا، جو تفریق بین الزوجین (یعنی میاں بیوی کے مابین تفریق کرانے) میں جادو کا سائل کرتا تھا، یہ سخت ترین نوع سحر ہے یہی وہ جادو ہے جو یہودیوں نے نبی اکرم پر کیا، (فلا تکفر) اس لئے کہ کئی دفعہ مباح اشیاء پر بھی معصیت مرتب ہوتی ہے جیسے کوئی دشمن کی ہلاکت کیلئے سورہ مزمل کا وظیفہ کرے تو سب بلا شک حلال ہے مگر مسبب بلا شبہ حرام، تب اس فاسد نیت کی وجہ سے سورت کی قراءت پر حرام کے لفظ کا اطلاق ہوگا تو جب ہمارے ہاں امور محرّمہ کیلئے سورتوں کا پڑھنا عام ہے تو ہم کہیں گے ان پر جو نازل کیا گیا وہ بھی اسی قبیل سے تھا، تو ان کے کلام کا مادہ جائز تھا اور کسی قسم کے کفر پر مشتمل نہ تھا البتہ وہ لوگوں کو منع کرتے تھے تاکہ کوئی اسے حرام کا وسیلہ نہ بنا لے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جانو کہ یہاں دو راستے ہیں ایک سنت کا راستہ، اس کا رات و دن برابر ہیں (یعنی مکمل روشن ہے) دوم ریاضت کا راستہ، یہ کبھی مشروع اور کبھی غیر مشروع ہو سکتا ہے اور کبھی مباح، پھر کبھی سب نتیجہ میں مشترک ہو سکتے ہیں یعنی جو ایک سے حاصل ہو وہی دیگر سے حاصل ہو سکتا ہے البتہ قبولیت صرف اتباع سنت کے ساتھ ہی ہے اگرچہ بعض اوقات ریاضت غیر مشروع مباح فی نفسہا پر بھی یہ مرتب ہو جائے، پھر علماء کیلئے بحث کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ کیا جادو تغیر ماہیت میں موثر ہے یا نہیں؟ آیت (يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى) کا ظاہر یہ ہے کہ ان کا جادو فقط تخیل تھا جبکہ ان رسیوں اور لاشیوں کی ماہیت قائم تھی، (طلعها كأنه الخ) کی بابت کہتے ہیں اگر یہ تشبیہ نہ ہوتی تو میں قرآنی تشبیہات کا تخیل کی قبیل سے ہونے کا انکار کرتا۔

48 - باب الشُّرْكَ وَالسَّحْرِ مِنَ الْمُؤَبَّاتِ (شُرک اور جادو مہلک ہیں)

5764 - حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي

الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اجْتَنِبُوا الْمُؤَبَّاتِ الشُّرْكَ بِاللَّهِ وَالسَّحْرُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۶۸)۔ طرہ ۲۷۶۶، ۶۸۵۷

اسے مختصر نقل کیا اور عدد کا لفظ حذف کر دیا، کتاب الوصایا میں: (اجتنبوا السبع المؤبقات) کے لفظ سے گزری ہے، وہاں تا ما اسے نقل کیا ہے (الشُرک) پر (السبع) سے بطور بدل نصب بھی جائز ہے اور بطور استئناف رفع بھی، تب یہ مبتدا محذوف کی خبر ہوگی، یہاں سات میں سے دو پر اقتصار میں نکتہ امر سحر کی تاکید کی طرف رمز ہے، بعض نے گمان کیا کہ یہی قدر پوری حدیث ہے تو لکھا اولاً مؤبقات صیغہ جمع استعمال کیا پھر فقط دو کو اس کے تحت ذکر کیا تو یہ اس آیت کی قبیل سے ہے: (فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) [آل عمران: ۷۹] یعنی (آیات جمع کا صیغہ ذکر کر کے پھر) صرف دو پر اقتصار کیا، یہ آیت کی

بابت کہے گئے دو اقوال میں سے ایک ہے لیکن حدیث ہذا اس طرز پر نہیں، سات موبقات ہی ذکر فرمائے تھے بخاری نے یہاں اختصار کرتے ہوئے پانچ حذف کر دئے، آیت کا معاملہ یہ نہیں ابن مالک کہتے ہیں یہ حدیث معطوف کے حذف کو للعلم بہ متضمن ہے کہ تقدیر کلام یہ ہے: (اجتنبوا الموبقات الشریک باللہ والسحر و أخواتہما) اور حذف جائز ہے کیونکہ موبقات سات ہیں، دوسری حدیث میں یہ ثابت الذکر ہیں یہاں دو پر اختصار یہ توجہ دلانے کیلئے کیا کہ یہ اہق بالا بختاب ہیں، (الشریک بعد السحر) کو (منہن) مقدر مان کر مرفوع پڑھنا جائز ہے بقول ابن حجر ان کی ظاہر کلام مقتضی ہے کہ یہ حدیث کبھی اس طرح اور کبھی مفصلاً وارد ہے لیکن ایسا نہیں، یہاں بخاری نے اختصار کیا کیونکہ ان کی عادت ہے کہ حسب ترجمہ بعض الحدیث پر اختصار کر لیتے ہیں، کتاب الوصایا کے باب (قول اللہ إِنَّ الذین یأکلون أموال الناس الخ) کے تحت انہی شیخ عبدالعزیز اور اسی اسناد کے ساتھ تامل نقل کر کے سات موبقات کا ذکر کیا تھا، کتاب الحارمین میں بھی بعینہ اسی سند کے ساتھ تامل آئے گی، مزنی اطراف میں سالم ابو الغیث عن ابی ہریرہ کے ترجمہ میں اس مقام کے ذکر سے غافل رہے۔

49 - باب هَلْ يَسْتَخْرِجُ السَّحَرُ (جادو کا توڑ)

وَقَالَ قَتَادَةُ قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ رَجُلٌ بِهِ طَبٌّ أَوْ يُؤْخَذُ عَنِ امْرَأَتِهِ أَيْحُلُّ عَنْهُ أَوْ يَنْشُرُ. قَالَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ إِنَّمَا يُرِيدُونَ بِهِ الْإِصْلَاحَ فَأَمَّا مَا يَنْفَعُ فَلَمْ يَنْفَعْ عَنْهُ (قنادہ کہتے ہیں میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا اگر کسی کو جادو ہو یا وہ بیوی سے باندھا گیا ہو تو اس کا توڑ کرنا یا کوئی منتر پڑھانا جائز ہے؟ کہا کوئی حرج نہیں کیونکہ مقصد نیک ہے اور نافع چیز سے منع نہیں کیا گیا)

اس بارے میں موجود اختلاف کے مد نظر استفہامی انداز میں ترجمہ وارد کیا، سعید بن مسیب کے حوالے سے جواز کا قول نقل کر کے اس کی ترجیح کا اشارہ دیا۔ (و قال قتادة الخ) اسے ابو بکر اثرم نے کتاب السنن میں ابان عطار عن قتادہ کے حوالے سے موصول کیا ہے اس کا مثل بشام دستوائی عن قتادہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (يلتمس من يداويه فقال إنما نهى الله عما يضُرُّ ولم ينه عما ينفع) اسے طبری نے بھی تہذیب میں یزید بن زریع عن قتادہ عن سعید بن مسیب سے نقل کیا کہ وہ اس امر میں کوئی حرج نہ محسوس کرتے کہ اگر جادو زدہ شخص کسی ایسے شخص کے پاس جائے جو ان کا توڑ کر سکے، کہتے تھے (هو صلاح)، قتادہ کہتے ہیں حسن اسے مکروہ گردانتے اور کہتے اسے (یعنی جادو کا توڑ) سوائے جادوگر کے کوئی نہیں جانتا (اور جادو گروں کے پاس آنے جانے سے روکا گیا ہے) یہ سن کر سعید نے کہا اللہ نے نقصان پہنچانے والے جادو سے روکا ہے نفع پہنچانے والے سے نہیں، ابوداؤد نے مراہیل میں حسن سے مرفوعاً روایت نقل کی کہ: (النشرة من عمل الشيطان) اسے احمد اور ابوداؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے بھی نقل کیا ہے، ابن جوزی لکھتے ہیں نشرہ سے مراد جادو کا توڑ کرنا، اور یہ کام عموماً وہی کر سکتا ہے جسے جادو کی سمجھ ہو جہ ہے، احمد سے اس بارے سوال کیا گیا تو کہا کوئی حرج نہیں، یہی معتمد ہے! حدیث اور اثر مذکور کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس سے اس کی اصل کی طرف اشارہ مقصود ہے، حکم قصد و ارادہ کی بنیاد پر مختلف ہو جاتا ہے جس نے اس کے ساتھ خیر کا قصد کیا وہ خیر ہے وگرنہ شر ہے پھر حسن سے

منقول حصہ اپنے ظاہر پر نہیں کیونکہ یہ کبھی دم، دعاؤں اور تعویذوں سے بھی مٹل ہو جاتا ہے لیکن محتمل ہے کہ نشرہ کی دو اقسام ہوں (ابن حجر نے اسی پر اکتفاء کیا، حاشیہ میں فاضل مٹھی ان دو اقسام کی تفصیل یہ لکھتے ہیں کہ پہلی قسم جو اسی قسم کے جادو کے ساتھ ہی جادو کا توڑ ہو، یہ علماء کے اس بابت دو اقوال میں سے صحیح قول اور حدیث: النشرة من عمل الشیطان کے مد نظر اور تحریم حرکی بابت عموم نص اور اسے کفر و شرک قرار دیئے جانے کی بناء پر جائز نہیں، دوسری قسم وہ جو مجرب مباح ادویہ، ادویہ اور شرعی تعاویذ کے ذریعہ ہو، یہ بالاتفاق مشروع ہے آنجناب پر کئے گئے جادو کا توڑ حضرت جبریل کے آپکودم کرنے سے ہوا تھا)۔

(أَوْ يُوْخَذُ) یعنی عورتوں کے ساتھ جماع سے محبوس ہو جائے (لفظی ترجمہ: بندھا جائے یا پکڑا جائے، اردو میں یہی اصطلاح رائج ہے) اُخذہ، کلام ساحر (یعنی اس کا جنتر منتر) ہے بعض نے کہا خرزہ (یعنی دھاگہ) جس پر وہ منتر کرے یا خود دم کو کہتے ہیں۔ (أَوْ يَنْشُرُ) نُشْرَةُ سے، علاج کی ایک نوع ہے جس پر جادو یا سایہ کا گمان ہو تو اس کے معالجہ کو یہ کہتے ہیں کیونکہ وہ اسے لاحق عارضہ کو اس کے ساتھ دور کر دیتا ہے، سعید بن مسیب کا یہ قول باب (الرقية) میں مذکور مسلم کی تخریج کردہ حدیث جابر مرفوع کے موافق ہے جس کے الفاظ ہیں: (مَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْفَعَ أَخَاهُ فَلْيَفْعَلْ) (یعنی جو اپنے بھائی کو کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے وہ ضرور پہنچائے) نشرہ کی مشروعیت کی تائید حدیث (العین حق) میں مذکور حکم کے نظر لگانے والا شخص نظر لگے کیلئے غسل کرنے کے حکم سے بھی ملتی ہے عبدالرزاق نے شعبی کا قول نقل کیا کہتے ہیں: (لَا بَأْسَ بِالنَّشْرِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي إِذَا وَطِئْتَ لَا تَضُرُّهُ) (یعنی عربی نشرہ میں حرج نہیں جو جب پڑھا جائے تو ضار نہیں) وہ اس طرح کہ آدمی ایسی جگہ نکلے جہاں کانٹے دار درخت ہوں تو مختلف درختوں کے پتے لے کر انہیں کوٹے پھر ان پر پڑھ کر اس کے ساتھ غسل کرے، ابن بطلان نے ذکر کیا کہ وہب بن منبہ کی کتب میں ہے کہ سبزیری کے سات پتے لے کر دو پتھروں کے درمیان انہیں کوٹے پھر ان پر پانی گزارے اور آیت الکرسی اور تو اقل (یعنی چاروں قل) پڑھ کر ان پر دم کرے پھر اس سے تین حوات (یعنی کف) لے کر ان کے ساتھ غسل کرے تو لاحق عارضہ جاتا رہے گا، یہ ایسے شخص کیلئے بہت اچھا ہے جو بیوی سے بندھا جائے، ان علماء میں جنہوں نے نشرہ کے جواز کی تصریح کی مزنی صاحب شافعی اور ابو جعفر طبری وغیرہ بھی ہیں ابن حجر کہتے ہیں پھر مجھے جعفر مستغفری کی کتاب (الطب النبوی) میں نشرہ کی تفصیل پڑھنے کا موقع ملا جو لکھتے ہیں کہ تفسیر قتیبہ بن احمد بخاری کے ایک جزو کی پشت پر نصوح بن واصل کی تحریر پائی جس میں قتادہ کا سعید سے کہا یہی سوال اور ان کا جواب درج تھا، نصوح کہتے ہیں مجھ سے حماد بن شاكر نے پوچھا یہ حل اور نشرہ کیا ہے؟ مگر میں جواب نہ دے سکا تو انہوں نے بتلایا اگر آدمی کو یہ عارضہ لاحق ہو جائے کہ بیوی سے جماع پر قادر نہیں رہا البتہ ماسوا کی طاقت ہو تو ایسا شخص لکڑیوں کا ایک گٹھا اور دو دھار والا کلہاڑا لے اور اسے اس گٹھے کے وسط میں رکھ دے پھر اس میں آگ جلائے حتیٰ کہ جب کلہاڑا خوب تپ جائے تو اسے آگ سے نکال کر اور گرم پر پیشاب کرے تو اللہ کے اذن سے شفا یاب ہوگا، جہاں تک نشرہ ہے تو موسم بہار کے ایام میں جتنے کر سکے پھول وغیرہ جمع کرے اور انہیں صاف برتن میں ڈال کر میٹھا پانی ڈالے اور تھوڑی دیر آگ پر جوش دے پھر اتار کر تھوڑا انتظار کرے جب پانی ساکن ہو جائے تو اپنے اوپر بہائے تو ان شاء اللہ افادہ ہوگا، حاشد کہتے ہیں میں یہ دونوں فائدے شام میں سیکھے، ابن حجر کے بقول یہ حاشد مذکور صحیح بخاری کے ناقلین میں سے ہیں مستغفری سے غفلت ہوئی جب لکھا کہ اس اثر کو بخاری نے معلقاً اور طبری نے اپنی تفسیر میں اسے موصولاً نقل کیا ہے اگر وہ اس پر مطلع

ہوتے تو بغیر اسناد تفسیر قتیبہ بن احمد کی طرف اس کی نسبت ذکر کرنے پر اکتفاء نہ کرتے، شعسی کے اس کی صفت میں اثر سے بھی لاعلم رہے اور وہ اس ضمن میں ہمیں موصول ہونے والے آثار میں اعلیٰ ترین ہے۔

علامہ انور باب (هل يستخرج السحر الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ جادو کی ترکیبی ہیئت کو درہم برہم کر دینے کا اس کے ابطال میں اثر ہے (أو ينشئ) اردو میں لکھا: یعنی بندھے ہوئے مرد کو کھولنا، کہتے ہیں ہاشم میں ہے اگر جنگ میں کفار مسلمانوں پر جادو کا عمل کرادیں تو مسلمانوں کیلئے جائز ہے کہ ان پر (جوابی) جادوئی وار کریں احمد سے یہی مروی ہے شاید یہ اس سحر میں جو جائز نہیں ہوتا، تو اگر یہ شریک کلمات سے مرکب ہے تو ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً منع ہے اور شاید اباحت اس میں جو اس قسم کے کلمات سے مرکب نہ ہو اگرچہ دیگر موجبات کی بنا پر یہ بھی جائز نہیں، (حتیٰ کان یری أنه یأتی النساء ولا یأتیہن) کی بابت کہتے ہیں اس لفظ کو یاد رکھو یہ اس امر میں صریح ہے کہ (نبی اکرم پر کیا ہوا) جادو امورِ نساء میں تھا امورِ شرع کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ تھا، اکثر الفاظ میں ایہام ہے جیسے آمدہ روایت میں، اس میں ہے: (أنه فعل الشیء و ما فعله) اور سابقہ روایت میں تھا: (یخیل إلیہ أنه یفعل الشیء و ما فعله) تو اس سے بعض نے اطلاق کر دیا (کہ ہر معاملہ میں آپ کا ذہن متاثر ہو گیا تھا) حتیٰ کہ ابو بکر حصص نے سرے سے ہی اس حدیث کا انکار کر دیا (دورِ حاضر کے خفی علماء کا ایک گروہ بھی یہی موقف رکھتا ہے ایک صاحب سے بات ہوئی منجملہ اولہ میں سے ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معوذتین تو مکی سورتیں ہیں اور یہاں مذکور ہے کہ اس موقع پر حضرت جبریل انہیں لے کر آئے حالانکہ اس کا جواب آسان ہے) ہماری بات سے واضح ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور یہ صرف امورِ نساء سے متعلق ہے کسی دیگر باب کو مس نہیں کرتی۔

5765 - حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُيَيْنَةَ يَقُولُ أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَنَا بِهِ ابْنُ جُرَيْجٍ يَقُولُ حَدَّثَنِي آلُ عُرْوَةَ عَنْ عُرْوَةَ فَسَأَلْتُ هِشَامًا عَنْهُ فَحَدَّثَنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُحْرَ حَتَّى كَانَ يَرَى أَنَّهُ يَأْتِي النِّسَاءَ وَلَا يَأْتِيَهُنَّ قَالَ سُفْيَانُ وَهَذَا أَشَدُّ مَا يَكُونُ مِنَ السَّحْرِ إِذَا كَانَ كَذَا فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَعَلِمْتِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلَانِ فَقَعَدَا أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رَأْسِي لِلْآخَرِ مَا بَالَ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ أَعْصَمٍ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ حَلِيفٌ لِبَهُودٍ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ وَفِيمَ قَالَ فِي مُشْبِطٍ وَمُسْقَافَةٍ قَالَ وَأَيْنَ قَالَ فِي جُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرَ تَحْتَ رَعُوفَةٍ فِي بئرِ ذَرَوَانَ قَالَتْ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ الْبئرَ حَتَّى اسْتَخْرَجَهُ فَقَالَ هَذِهِ الْبئرُ الَّتِي أُرِيَتْهَا وَكَأَنَّ مَاءَ هَا تَقَاعَةُ الْجَنَاءِ وَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ قَالَ فَاسْتَخْرَجَ قَالَتْ فَقُلْتُ أَفَلَا أُنَى تَنْشَرَتْ فَقَالَ أَمَا وَاللَّهِ فَقَدْ شَفَانِي وَأَكْرَهُ أَنْ أُبَيَّرَ عَلَى أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ شَرًّا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 3175، 3268، 5763، 5766، 6063، 6391

(قال سفیان و هذا أشد الخ) یہ ابن عیینہ ہیں اسی سند کے ساتھ متصل ہے، اس کلام سفیان پر مسند حمیدی میں، نہ ابن

ابو عمر کے ہاں اور نہ کسی اور جگہ پر میں مطلع ہوا۔ (فی جف طلعة الخ) شمینی کے نسخہ میں (راعوفہ) ہے، اکثر رواۃ نے یہی ذکر کیا ابن تین نے اس کے برعکس دعویٰ کیا کہ راعوفہ فقط اصلی کے نسخہ میں ہے لغت میں بھی یہی مشہور ہے ایک لہجہ میں (أرعوفہ) ہے مرسل عمر بن حکم میں بھی یہی واقع ہے احمد کی عمر عن ہشام بن عروہ سے روایت میں (تحت رعوفہ) ہے، یہ بھی ایک معروف لغت ہے نہایہ ابن اثیر میں ہے کہ ایک روایت میں (زعوبہ) ہے کہتے ہیں یہ بمعنی راعوفہ ہے، راعوفہ اس بھاری پتھر کو کہتے ہیں جو کنویں کی منڈیر کے پاس رکھا جائے جس کا ہلایا جانا ممکن نہ ہو، پانی لینے والا اس کے اوپر کھڑا ہوتا ہے کبھی یہ کنویں کی تہہ میں ہوتا ہے، ابو عبید کہتے ہیں یہ ایک چٹان ہے جو کھدائی کے وقت کنویں کی تہہ میں رکھی جاتی ہے تاکہ جب کبھی کنویں کی صفائی کی ضرورت پڑے صفائی کرنے والا اس پر بیٹھ کر یہ کام کرے، اس کے اشتقاق بارے اختلاف اقوال ہے تو کہا گیا: (لتقدمها و بروزها) (یعنی اسکے سامنے اور نمایاں ہونے کے باعث) کہا جاتا ہے: (جاء فلان یرعف الخیل) یعنی ان کے آگے آگے چلتا ہوا آیا، ازہری نے تہذیب میں شمر سے ذکر کیا کہ (راعوفۃ البئر النظافۃ) اور یہ بچھو کے بل کے برابر کنویں کے بالائی حصہ میں مثل عین ہے (یعنی چشمہ سا) گویا اسے (رعاف الأنف) (ناک سے بہنے والا مادہ) سے ماخوذ ہے اور جو کنویں میں (نیچے یا اوپر) رکھی چٹان کا معنی کرتے ہیں وہ اسے (رعف الرجل إذا سبق) (یعنی جب کوئی سبقت لے جائے) سے ماخوذ کرتے ہیں بقول ابن حجر یہ آخری معنی مراد لینا ہی واضح ہے بخلاف اول کے۔

(فأنتی النسبی الخ) ابن عیینہ کی روایت میں یہی واقع ہے عیسیٰ بن یونس کی روایت میں ہے کہتی ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ (أفلا استخرجتہ؟) وہیب کی روایت میں ہے کہ عرض کی آپ اسے لوگوں کیلئے نکالے (یعنی انہیں یہ دکھائیے) ابن نمیر کی روایت میں ہے: (أفلا أخرجتہ؟ قال لا) آگے مذکور ابواسامہ کی روایت میں بھی یہی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں اس حجر مذکور کے اخراج کی بابت رواۃ کا ہشام پہ اختلاف ہے سفیان نے اسکا اثبات کیا اور حضرت عائشہ کے سوال کو نشرۃ کی بابت قرار دیا جبکہ عیسیٰ بن یونس نے اسکی نفی کی اور انکے سوال کو استخراج ہی کی بابت قرار دیا اور جواب ذکر نہیں کیا ابواسامہ نے جواب کی تصریح کی ہے، کہتے ہیں نظر مقتضی ہے کہ سفیان کی روایت کو انکے تقدم فی الضبط کے مد نظر ترجیح حاصل ہے اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابواسامہ کی روایت میں نشرۃ مذکور نہیں اور سفیان کی زیادت مقبول ہے کیونکہ ان سب میں وہ اضبط ہیں پھر بالخصوص انہوں نے اپنی روایت میں دو مرتبہ استخراج سحر کا ذکر کیا ہے لہذا وہم کا کوئی امکان نہیں اور نشرۃ کا ذکر علیحدہ سے کیا اور آپ کی نفی کو اس سے متعلق قرار دیا نہ کہ سحر کے استخراج سے، کہتے ہیں ایک احتمال اور یہ بھی ہے کہ ابواسامہ کی روایت میں جس استخراج کی نفی مذکور ہے یہ وہ استخراج نہیں جو سفیان کی روایت میں مثبت ہے تو اس مثبت سے مراد استخراج جف اور منفی استخراج ماہواہ (یعنی جو اشیاء وہاں سے انہیں نشر کرنا) گویا اس میں راز یہ تھا کہ لوگ اسے دیکھ نہ پائیں تاکہ کسی کے دل میں جادو سیکھنے کا شوق پیدا نہ ہو، بقول ابن حجر عمرہ کی روایت میں ہے: (فأستخرج جف طلعة من تحت راعوفہ) اور زید بن ارقم کی حدیث میں ہے: (فأخرجوه فرموا به) عمر بن حکم کے مرسل میں ہے قیس بن حصن نے استخراج سحر کیا اور یہ سب حمل مذکور کے مخالف نہیں لیکن عمرہ کی روایت کے آخر میں اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ انہیں ایک وتر ملا جس میں گرہیں لگی تھیں اور معوذتین کی قراءت سے وہ کھل گئیں تو اس میں اشعار ہے کہ جف کے اندر جو کچھ تھا اس کا استکشاف کیا گیا تو اگر یہ ثابت ہوتی تو اس جمع مذکور کیلئے قاذح تھی لیکن ان دونوں کی سند ضعف سے خالی نہیں، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں ابواسامہ کی روایت

میں ایک اور جگہ بھی مخالفت واقع ہوئی ہے چنانچہ بخاری کی عبید بن اسماعیل عنہ سے روایت میں ہے: (أفلا أخرجته) احمد نے بھی ابو اسامہ سے یہی نقل کیا جبکہ مسلم کے ہاں ابو کریب عن ابو اسامہ سے روایت میں ہے: (أفلا أخرجته) (یعنی جلا کیوں نہ دیا) بقول نووی دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ان کا مطالبہ تھا کہ اس کا اخراج کر کے اسے جلا دیں، بقول ابن حجر لیکن ایک روایت میں یہ دونوں باتیں کہیں مذکور نہیں اور (أخرجته) کے ساتھ ابو کریب منفرد ہیں تو قواعد کے مطابق ان کی روایت شاذ قرار دی جائے گی قرطبی نے غرابت سے کام لیا اور (أخرجته) کی ضمیر کا مرجع لبید بن اعصم کو قرار دیا، کہتے ہیں حضرت عائشہ نے استفہامیہ انداز میں اس کے جادو کرنے کے سبب اس سزا کا ذکر کیا مگر نبی اکرم نے امتناع کے ساتھ جواب دیا اور اس کا سبب یہ بتلایا کہ مسلمانوں اور یہود کے مابین فتنہ و شرکا وقوع ہوگا، بقول ابن حجر علم نہیں انہوں نے کیونکر اس معنی کا تعین کیا۔

(قالت فقلت الخ) حمیدی کی روایت میں ہے میں نے کہا: (یا رسول اللہ فہلا) سفیان کہتے ہیں: (بمعنی تنسمرت) گویا (أفلا) کی بیان مراد واضح کی گویا لفظ مسوم ذہن میں نہ رہا تھا تو بالمعنی ذکر کر دیا، بظاہر یہ لفظ نشرۃ سے ہے احمد کی معمر عن ہشام سے روایت میں بھی یہی ہے، اس میں ہے: (فقلت عائشۃ لو أُنکَ تعنی تنسمرت) یہی بخاری کی صنیع کا مقتضا ہے کہ ترجمہ میں نشرہ کا لفظ ذکر کیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ نشر بمعنی اخراج سے ہو تو یہ ان رواۃ کی روایت کے موافق ہوگا جنہوں نے (فہلا أخرجته) نقل کیا تو اس روایت کا لفظ (ہلا استخرجت) ہوگا، مفعول کو للعلم بہ حذف کیا اور مخرج سے مراد (ما حواه الجف) نہ کہ خود جف تو اس سے سابق الذکر تطبیق کی تائید ثابت ہوئی،

آخر بحث تکمیل کے عنوان سے رقمطراز ہیں ابن قیم نے لکھا ہے کہ جادو جو کہ ارواح خبیثہ کی تاثیرات سے ہے، کے توڑ کیلئے نافع اور قوی ترین ادویہ ادویہ الہیہ ہیں مثلاً ذکر، دعا اور قراءت، دل جب اللہ کے ذکر سے معمور ہوتا ہے اور اس کی طرف توجہ سے خالی نہیں ہوتا تو یہ اسے جادو کا شکار بننے سے روکنے کیلئے بڑی رکاوٹوں میں سے ہے، کہتے ہیں سحر کی تاثیر ضعیف قلوب میں ہوتی ہے اسی لئے اکثر عورتیں، بچے اور جہاں اس کا شکار بنتے ہیں اس لئے کہ خبیث ارواح ان ارواح کے خلاف ہی سرگرم ہوتی ہیں جو ان کے اثرات قبول کرنے کو مستعد ہوں، ابن حجر لکھتے ہیں حدیث باب اور نبی اکرم پر جواز سحر باوجود آپ کے عظیم مقام، صدق توجہ اور ہمیشہ ورد و وظائف کرتے رہنے کے ان کی اس بات کیلئے معکر ہے البتہ اس کا جواب ہو سکتا ہے کہ انہوں نے جو ذکر کیا وہ محمول علی الغالب ہے اور آپ پر جو جادو کا اثر ہوا وہ اس کے بیان جواز کیلئے تھا (پھر تا کہ امت کو تعلیم ہو کہ اس کا توڑ کیسے کرنا ہے)۔

علامہ انور (حتی کان یری أنه یأتی النساء ولا یتینھن) کی بابت کہتے ہیں اس لفظ کو یاد رکھو یہ اس امر میں صریح ہے کہ (نبی اکرم پر کیا ہوا) جادو امور نساء میں تھا امور شرع کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ تھا، اکثر الفاظ میں ایہام ہے جیسے آمدہ روایت میں، اس میں ہے: (أنه فعل الشیء و ما فعله) اور سابقہ روایت میں تھا: (یخیل إلیہ أنه یفعل الشیء و ما فعله) تو اس سے بعض نے اطلاق کر دیا (کہ ہر معاملہ میں آپ کا ذہن متاثر ہو گیا تھا) حتی کہ ابو بکر حصاص نے سرے سے ہی اس حدیث کا انکار کر دیا (دور حاضر کے حنفی علماء کا ایک گروہ بھی یہی موقف رکھتا ہے ایک صاحب سے بات ہوئی منجملہ ادلہ میں سے ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معوذتین تو مکی سورتیں ہیں اور یہاں مذکور ہے کہ اس موقع پر حضرت جبریل انہیں لے کر آئے حالانکہ اس کا جواب آسان ہے)

ہماری بات سے واضح ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور یہ صرف امورِ نساء سے متعلق ہے کسی دیگر باب کو مس نہیں کرتی۔

- 50 باب السَّحَر (جادو)

بعض کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے اسی پر ابن بطل اور اسماعیلی وغیرہا چلے اور یہی درست ہے کیونکہ بعینہ اسی عنوان سے دو باب قبل ترجمہ گزر چکا ہے اور بخاری کے ہاں وہ بھی صرف بعض نسخوں میں نادر ہی اس کا وقوع ہوا ہے۔

5766 حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَجَرَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ عِنْدِي دَعَا اللَّهَ وَدَعَاهُ ثُمَّ قَالَ أَشْعَرْتُ يَا عَائِشَةُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ قُلْتُ وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ جَاءَ نِي رَجُلَانِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي ثُمَّ قَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعَ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ السَّيْهَوِيُّ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ قَالَ فِيمَا ذَا قَالَ فِي مَشْطٍ وَمُشَاطَةٍ وَجَفْتُ طَلْعَةً ذَكَرَ قَالَ فَأَيْنَ هُوَ قَالَ فِي بئرِ ذِي أَرْوَانَ قَالَ فَذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أَنْاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَى الْبَيْرِ فَنَظَرَ إِلَيْهَا وَعَلَيْهَا نَخْلٌ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَكَآنَ مَاءُهَا نُقَاعَةُ الْجَنَّةِ وَلَكَآنَ نَخْلُهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَأَخْرَجْتَهُ قَالَ لَا أُمَّا أَنَا فَقَدْ عَافَانِي اللَّهُ وَشَفَانِي وَخَشِيتُ أَنْ أُتَوَّرَ عَلَى النَّاسِ مِنْهُ شَرًّا وَأَمَرَبَهَا فَذَفَنْتُ

(ایضاً) اطرافہ 3175، 3268، 5763، 5765، 6063، 6391 -

کثیر ناقلین بخاری نے اس حدیث کے بعض حصہ پر اقتصار کیا ہے، اول سے (یَفْعَلُ الشَّيْءَ و مَا فَعَلَهُ) تک، کشمیری اور مستملی کے ہاں پورا سیاق حدیث مذکور ہے نسخی نے بھی یہی کیا اور آخر میں یحییٰ قطان عن ہشام کا طریق: (صنع شيئا ولم يصنعه) تک نقل کیا جو ایک دیگر سند و متن کے ساتھ کتاب الجزیہ میں گزرا ہے، مزنی اطراف میں یہاں کے حوالے سے اس کا ذکر کرنے سے غافل رہے یہاں انہوں نے حمیدی عن سفیان کی روایت ذکر کی ہے مگر میں نے نہیں دیکھی اور نہ ابو سعود نے اپنی اطراف میں اس کا ذکر کیا، اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ جادوگر اگر ذمی ہے تو اسے حد اقل نہ کیا جائے گا ترمذی نے جو حضرت جندب سے مرفوعاً روایت کیا کہ (حَدَّثَنَا السَّاحِرُ ضَرْبُهُ بِالسَّيْفِ) (یعنی ساحر کی حد تلوار سے مارنا ہے) تو اس کی سند میں ضعف ہے اگر ثابت ہے تو ذمی کو اس سے مستثنیٰ کیا جائے گا، الجزیہ میں بجالہ کی روایت گزری کہ حضرت عمر نے انہیں خط میں لکھا کہ ہر ساحر اور ساحرہ کو قتل کر دو، عبدالرزاق نے ابن جریج عن عمر بن دینار سے ان کی بجالہ سے روایت میں اضافہ کیا کہ اس پر ہم نے تین ساحر ایں قتل کر دیں، بخاری نے اصل حدیث ماسوائے قتل سوا ح کے ذکر کے، نقل کی ہے ابن بطل کہتے ہیں مالک اور زہری کے نزدیک اہل کتاب کا

ساحر قتل نہ کیا جائے الا یہ کہ وہ اپنے جادو سے کسی کو مار ڈالے تب قصاصاً اسے بھی قتل کر دیا جائے گا یہی ابوحنیفہ اور شافعی کا قول ہے، مالک سے منقول ہے کہ اگر اپنے جادو کے ساتھ کسی مسلمان کو نقصان پہنچائے تو اس کا ذمہ اب ختم ہوا تو اس کا قتل کرنا حلال ہے نبی اکرم نے لبید بن اعصم کو قتل نہ کیا تھا کہ آپ اپنی ذات کیلئے انتقام نہ لیتے تھے پھر آپ کو اندیشہ ہوا کہ اس سے مسلمانوں اور انصار کے اس کے حلفاء کے درمیان خواہ مخواہ کا فتنہ اٹھ کھڑا ہوگا اور اسی حکمت کے مد نظر آپ نے منافقوں کو قتل نہ کرایا تھا، کہتے ہیں مالک کے نزدیک ساحر کا حکم حکم زندیق کی طرح ہے تو اس کی توبہ مقبول نہیں اور حد اُقل کیا جائے گا اگر یہ ثابت ہو، تو اگر اعتراف کرے کہ کبھی اس کا سحر قتل کر ڈالنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کبھی نہیں اور واقعہ فلاں پر اس نے جادو کیا ہے اور وہ مر بھی گیا تو اس پر قصاص واجب نہیں البتہ اس کے ذاتی مال سے نہ کہ وراثت کے مال سے، دیت واجب ہوگی، مینہ کے ساتھ قتل بالسر متصور نہیں، ابو بکر رازی الاحکام میں مدعی ہیں کہ شافعی اپنے اس قول میں متفرد ہیں کہ ساحر کو قصاصاً قتل کیا جائے اگر اعتراف کر لے کہ اس نے اپنے جادو سے فلاں کو مارا ہے، کہتے ہیں ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک اس کی توبہ قبول ہے اور اگر اس کے جادو میں مقتضی کفر کوئی بات نہیں تو اسے کوئی تعزیری سزا دی جائے اور توبہ کرنے کو کہا جائے۔

51 باب إِنْ مِنَ الْبَيِّنَاتِ سِحْرًا (جادو بیان تقریریں)

کشمینی اور اصیلی کے ہاں (السحر) ہے۔

5767 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ

أَنَّهُ قَدِمَ رَجُلَانِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا فَعَجِبَ النَّاسُ لَبَيَانِهِمَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ مِنَ

الْبَيِّنَاتِ لَسِحْرًا - أَوْ - إِنْ بَعْضُ الْبَيِّنَاتِ لَسِحْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۲۷۵) طرہ - 5146

(قدم رجلان) صریحان کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا بعض حضرات نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ زبرقان بن بدر اور عمرو بن

بن اہتم تھے، زبرقان کا نام حصین تھا ان کے حسن کی وجہ سے یہ لقب ملا، یہ چاند کے اسماء میں سے ہے، اہتم کا نام سنان بن سبی تھا دونوں تہمی تھے وفد بنی تمیم کے ہمراہ ۹ھ میں مدینہ وارد ہوئے ان کا استناد اس ضمن میں الدلائل میں بیہقی کی مقسم عن ابن عباس سے روایت سے ہے کہتے ہیں نبی اکرم، زبرقان بن بدر، عمرو بن اہتم اور قیس بن عاصم بیٹھے زبرقان نے فخریہ انداز میں کہا یا رسول اللہ میں سید بنی تمیم اور مطاع و مجاب ہوں میں انہیں ظلم سے روکتا ہوں اور ان سے ان کے حقوق کا اخذ کرتا ہوں اور یہ یعنی عمرو بن اہتم اسے بخوبی جانتا ہے تو عمرو کہنے لگے: (إِنَّ لَشَدِيدِ الْعَارِضَةِ مَانِعٌ لِّجَانِبِهِ مَطَاعٌ فِي أَذْنِيهِ) (یعنی یہ مناظرہ میں شدید، اپنے حمایتیوں کا دفاع کرنے والا اور کانوں کا کچا ہے) یہ سن کر زبرقان بولے واللہ یا رسول اللہ یہ میری بابت وہ کچھ جانتا ہے جو اس نے کہا نہیں، حسد نے اسے روک دیا ہے، عمرو نے کہا میں تم سے حسد کروں؟ واللہ یا رسول اللہ یہ (لَتَمِمْ الْخَالُ حَدِيثُ الْمَالِ أَحْمَقُ الْوَالِدِ مَضِيعٌ فِي الْعَشِيرَةِ) ہے (یعنی کمینہ نخیال والا، نودولتیا، احق والد والا اور خاندان میں بے حیثیت ہے) واللہ یا رسول اللہ میں نے

پہلی بات بھی سچ کہی اور دوسری میں بھی جھوٹ نہیں کہا لیکن میں ایسا آدمی ہوں کہ جب راضی ہوں تو اپنی جانی ہوئی سب سے اچھی بات کہتا ہوں اور حالتِ ناراضی میں بدترین بات جو میں جانتا ہوتا ہوں! یہ باتیں سن کر (جو ادب کا مرقع تھیں) نبی اکرم نے فرمایا: (إن من البیان سحراً) اسے طبرانی نے ابوبکرہ سے تخریج کیا کہتے ہیں ہم نبی اکرم کی مجلس میں تھے کہ بنی تمیم کا وفد آیا قیس بن عاصم، زبرقان اور عمرو بن اہتم کی قیادت میں، نبی اکرم نے عمرو سے فرمایا تم زبرقان کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ تو یہی ذکر کیا، اس سے لازم نہیں آتا کہ ابن عمر کی حدیث میں بھی زبرقان اور عمرو ہی مراد ہوں کیونکہ یہاں متکلم تو فقط عمرو بن اہتم ہے اور ان کی کلام زبرقان کی مراجعت میں تھی تو خطبہ کی ان کی طرف نسبت صحیح نہیں مگر علی طریق التجو ز۔

(من المشرق) یعنی مشرق کی جہت سے، بنی تمیم کا علاقہ مدینہ کی شرقی جانب عراق کی جہت میں تھا۔ (فخطب الخ) خطاب کی لکھتے ہیں بیان دو قسم کے ہیں ایک وہ جس سے کسی بھی طور ابانت عن المراد ہو (یعنی مراد واضح ہو) دوم وہ جس میں ادبی صنعت شامل ہوتا کہ سامعین کیلئے مشوق اور ان کے دلوں کیلئے جاذب ہو، یہی ثانی جادو سے مشابہ قرار دی گئی کہ وہ بھی دل کو قابو میں کر لیتا اور نفس پر غلبہ پالیتا ہے حتیٰ کہ شئی کو اس کی حقیقت و جہت سے پھیر دیتا ہے، اس قسم کا بیان اگر حق کی طرف پھیرنے والا ہو (جیسے شیریں اور جادو بیان خطباء کی تقاریر) تو یہ قابلِ مدح ہے اور اگر باطل کی طرف کرنے والا ہو تب قابلِ مذمت ہے، کہتے ہیں اس پر جس بیان کو سحر سے تشبیہ دی وہ یہی مذموم بیان ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ دوسری قسم کے بیان کو بھی سحر کہہ دینے سے کوئی چیز مانع نہیں کیونکہ سحر کا کام ہے استمالت (یعنی مائل کرنا) تو اس جہت سے تشبیہ دی، بعض نے اس حدیث کو تحسین کلام اور ترتیب الفاظ کی مدح و ترغیب پر محمول کیا ہے، یہ واضح ہے اگر ثابت ہو کہ حدیث ہذا عمرو بن اہتم کے قصہ میں وارد ہے بعض نے اسے تصنع فی الکلام اور اس کی تحسین میں تکلف سے کام لینے اور شئی کو اس کے ظاہر سے پھیر دینے کی ذم پر محمول کیا ہے تو سحر سے تشبیہ دی جو کہ تخیل لغیر الحقیقت ہے، اس طرف مالک نے اشارہ کیا جب اس حدیث کو موطا میں باب (ما یکرہ من الکلام بغیر ذکر اللہ) کے تحت نقل کیا، کتاب النکاح کے (باب الخطبة) کے تحت حدیث باب پر اثنائے شرح مصعبہ بن صوحان کے اس حدیث کی تفسیر میں کہے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص کہ حق جس کے خلاف ہو مگر وہ زور بیان اور قوت استدلال میں صاحب حق سے بڑھ کر ہو تو اپنی جادو بیانی سے لوگوں کو اپنی طرف مائل کر کے حق اپنے ساتھ لے جائے، حدیث کو اس پر محمول کرنا صحیح ہے لیکن دوسرے معنی پر بھی اس کا محمول کرنا ممنوع نہیں جب وہ ترتیب حق میں ہو، فضلاء مالکیہ میں سے ابن عربی وغیرہ نے اسی پر جزم کیا، ابن بطل کہتے ہیں اس ضمن میں سب سے احسن بات یہ کہی گئی ہے کہ یہ حدیث نہ ہر بیان کی ذم میں ہے اور نہ سب کی مدح میں کیونکہ آپ نے (من استعمال فرمایا جو کہ تعبیضیہ ہے کہتے ہیں بیان کیونکہ مذموم ہو سکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اس کا احسان جتلاتے ہوئے فرمایا: خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) اور بظاہر آیت میں بیان سے مراد معنائے اول ہے جسے خطابی نے ذکر کیا نہ کہ وہ جو یہاں زیر بحث ہے، علماء مدح ایجاز اور کثیر معانی کو قلیل الفاظ کے ساتھ ادائیگی کے استحسان پر متفق ہیں اور اس امر پر بھی کہ حسب مقام خطابت میں اطناب سے کام لینا قابلِ مدح ہے، یہ سب بیان کے معنائے ثانی کے تحت مندرج ہیں ہاں البتہ ہر شئی میں افراط مذموم ہے اور بہترین روش میانہ روی ہے۔

52 باب الدَّوَاءِ بِالْعَجْوَةِ لِلْسَّحْرِ (عجوة کے ساتھ جادو کا علاج)

عجوة مدینہ کی عمدہ ترین اور نرم ترین کھجور کی اقسام میں سے ہے، بقول داؤدی (هو من وسط التمر) (یعنی عمدہ کھجوروں میں سے ہے) ابن اثیر کہتے ہیں یہ سیاہی مائل اور صیغائی () سے بڑی ہوتی ہے اسے نبی اکرم نے اپنے دست مبارک سے مدینہ میں لگایا تھا، یہ آخری بات قزاز نے ذکر کی۔

5768 حَدَّثَنَا عَلِيُّ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ أَخْبَرَنَا هَاشِمُ أَخْبَرَنَا عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ أَصْطَبَحَ كُلَّ يَوْمٍ تَمْرَاتٍ عَجْوَةً لَمْ يَضُرَّهُ سَمٌّ وَلَا يَسْحَرُ ذَلِكَ الْيَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ وَقَالَ غَيْرُهُ سَبْعَ تَمْرَاتٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۷۷) اطرافہ 5445، 5769، 5779

شیخ بخاری کو کسی جگہ منسوب نہیں دیکھا نہ ابوعلی غسانی نے نسبت ذکر کی لیکن مستخرج میں ابو نعیم نے جزم کیا ہے کہ یہ ابن مدینی ہیں مزی نے بھی اطراف میں یہی لکھا، کرمانی نے جزم کے ساتھ انہیں علی بن سلمہ لقی قرار دیا، ان سے پہلے آیا کسی نے یہ بات کہی؟ معلوم نہیں، مروان سے مراد ابن معاویہ فزاری ہیں، ابو نعیم نے اس پر جزم کیا مسلم نے اسے محمد بن یحییٰ بن ابوعمر عن مروان فزاری سے تخریج کیا ہے ہاشم سے مراد ابن ہاشم بن عتبہ بن ابی وقاص ہیں، عامر بن سعد ان کے والد کے چچا زاد تھے جو اپنے والد حضرت سعد بن ابی وقاص سے راوی ہیں۔ (من اصططح) ابواسامہ کی روایت میں (من تصبَّح) ہے یہی جمعہ عن مروان کی روایت میں تھا جو الاطعمہ میں گزری اسی طرح مسلم کی ابن عمر سے روایت میں بھی، دونوں ہم معنی ہیں، صبح اور اصطباح کا اصل معنی صبحدم (یعنی نہار منہ) کوئی مشروب پینا پھر اکل میں بھی مستعمل ہوا، اس کے بالمقابل غبوق اور اعتباق ہے، کبھی یہ اکل و شرب سے اعم مطلق غذا میں بھی استعمال ہوتا ہے اور کبھی اس سے بھی اعم، جیسے شاعر کہتا ہے: (صبحنا الخزر جبة مرهفات) (یعنی کوئی کام بھی صبحدم کرنا) تصبَّح: (صَبَّحْتُهُ بَكْذَا) کے مطاوع ہے یعنی جب کسی کے پاس علی الصباح کوئی چیز لے کر جائے گویا جو صبحدم عجوة کھاتا ہے وہ (أتى بهما) (یعنی انہیں لے کر آیا) یہ (تَغَذَّى، تَعَشَّى) کے مثل ہے یعنی وقتِ غداء (دوپہر کے کھانے کے وقت) اور وقتِ عشاء (رات کے کھانے کے وقت) جب یہ واقع ہو۔

(کل يوم تمرات عجوة) اس روایت میں اسی طرح مطلقاً ہے دیگر میں مقید ہے تو جمعہ اور ابن ابوعمر کی روایتوں میں سات کا عدد مذکور ہے اسماعیل نے بھی دجیم عن مروان سے یہی تعداد نقل کی، باب کی ابواسامہ کی روایت میں بھی یہی ہے اسماعیلی کی ابو ضمہ انس بن عیاض عن ہاشم بن ہاشم کی روایت میں تنقید بالعمدة مذکور ہے اسی طرح روایت ابواسامہ میں بھی، ابو ضمہ نے جگہ کی قید بھی ذکر کی چنانچہ ذکر کیا: (مَنْ تَصَبَّحَ سَبْعَ تَمْرَاتٍ عَجْوَةٍ مِنْ تَمَرِ الْعَالِيَةِ) عالیہ چند بستیاں تھیں جو مدینہ کی بالائی جانب جو کہ نجد کی جہت ہے واقع تھیں، کتاب الصلاة کے ابواب المواقیف میں ان کا ذکر ہوا ہے وہاں مسافت کا ذکر بھی کیا تھا، اس زیادت کیلئے مسلم کے ہاں ابن ابوملیکہ عن عائشہ کی روایت سے شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (في عجوة العالية شفاء في أول

البکرة) یعنی عالیہ کی عجوہ کھجور صدم کھانے میں شفاء ہے) مسلم کی ابوطوالہ عبد اللہ بن عبد الرحمن انصاری عن عامر بن سعد سے روایت میں ہے: (مَنْ أَكَلَ سَبْعَ تَمَرَاتٍ مِمَّا بَيْنَ لَابَتَيْهَا حِينَ يَصْبِحُ) (یعنی پورے مدینہ میں سے)۔

(لَمْ يَضُرْهُ سَمُ الْخَمْرِ) سم کی سین مثلث ہے (یعنی اس پر تیوں اعراب جائز ہیں)۔ (ذَلِكَ الْيَوْمُ) ظرف ہے اور (لَمْ يَضُرْهُ) کا معمول ہے یا (سحر) کی صفت ہے۔ (إِلَى اللَّيْلِ) میں شفاء مطلق کی تنقید ہے جو ابن ابوملیکہ کی روایت میں مذکور ہے جب یہ الفاظ نقل کئے: (شَفَاءُ فِي أَوَّلِ الْبَكْرَةِ أَوْ تَرِيَاقٍ)، (أَوْ تَرِيَاقٍ) راوی کا تردد ہے، بکرة حدیث سعد میں ذکر صباح کے موافق ہے، شفاء تریاق سے اشمل ہے کیونکہ تریاق فقط ذکرِ سم کے مناسب ہے حدیث سعد میں دو اشیاء کا ذکر ہے: سحر اور سم، تو ان کے ساتھ زیادت علم ہے، نسائی نے حضرت جابر سے مرفوعاً روایت کیا: (الْعَجْوَةُ مِنَ الْجَنَّةِ وَهِيَ شَفَاءُ مِنَ السَّمِّ) یہ ابن ابی ملیکہ کی روایت کے موافق ہے، تریاق کی تاء مکسور ہے پیش بھی پڑھی جاتی ہے کبھی اسے دال یا طاء میں دونوں کے اہمال کے ساتھ تبدیل کر دیا جاتا ہے، یہ ایک مرکب معروف دوا ہے جس کے ساتھ مسموم کا معالجہ کیا جاتا ہے (ایک روایت کے مطابق سانپ کے اندر ایک مکہ ہوتا ہے شائد کسی خاص سانپ میں، وہ بھی سانپ کے زہر سے تریاق کا کام دیتا ہے ڈی ہوئی جگہ پر رکھنے سے سارا زہر چوس لیتا ہے) اس پر عجوہ کیلئے تریاق کے لفظ کا اطلاق اسے اس کے ساتھ تشبیہ دینے کے بطور ہے، جہاں تک (إِلَى اللَّيْلِ) میں غایت کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ عجوہ میں جو سحر اور سم کے ضرر کے دفع کا سر ہے وہ رات داخل ہونے پر مرتفع ہو جاتا ہے ایسے شخص کے حق میں جس نے دن کے شروع میں تناول کیا ہو، اس سے یوم کے لفظ کا طلوع فجر یا آفتاب تا غروب تک کے درمیانی عرصہ پر اطلاق مستفاد ہوا، وغول شب کو یہ مستلزم نہیں، اس کے کسی بھی طریق میں کہیں نہیں دیکھا کہ اگر کوئی رات کے شروع میں سات عدد عجوہ کھالے تو اس کی بابت کیا حکم ہے؟ آیا یہی حکم ہے کہ اب وہ صبح تک جادو اور زہر سے سالم رہے گا؟ بظاہر یہ اول نہار کھانے کی خصوصیت ہے کیونکہ اس وقت اسے کھانا عموماً واقع علی الریق ہوتا ہے (یعنی کوئی اور چیز ابھی منہ میں نہیں گئی ہوتی جسے اردو میں نہار منہ کہتے ہیں) البتہ محتمل ہے کہ مثلاً روزے دار کیلئے رات کو افطاری اس کے ساتھ کرنا اس کے ساتھ ملحق ہو (لیکن یہ تب اگر طے ہو کہ یہی جادو اور زہر سے بچاؤ کی حکمت ہے کہ ریق پر اس کا وقوع ہو) پھر ظاہر اطلاق سے مواظبت کا اشارہ بھی ملتا ہے (یعنی جو روزانہ یہی کرتا ہو، مگر میرے خیال میں ایسا نہیں وگرنہ: رالی اللیل کی تنقید نہ ہوتی) طبری کی عبد اللہ بن نمیر عن هشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی روایت میں مقید مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں: (كَانَتْ تَأْمُرُ بِسَبْعِ تَمَرَاتٍ عَجْوَةٍ فِي سَبْعِ غَدَوَاتٍ) (یعنی سات دن نہار منہ سات عدد عجوہ کھجوریں کھانے کا حکم دیتی تھیں) اسے ابن عدی نے محمد بن عبد الرحمن طفاوی عن هشام کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا بقول ابن عدی وہ اس میں متفرد ہیں شائد تقرر بالرفع مراد ہے، یہ بھی رجال بخاری میں سے ہیں لیکن متابعات میں۔

(وَقَالَ غَيْرُهُ سَبْعُ الْخَمْرِ) نسخہ صفائی میں ہے: (یعنی غیر حدیث علی) غیر سے گویا ان کی مراد جمعہ ہیں، الاطعمہ میں اس کے

رواۃ کا تذکرہ گزرا۔

5769 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ هَاشِمٍ قَالَ سَمِعْتُ عَامِرَ بْنَ سَعْدٍ سَمِعْتُ سَعْدًا يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ تَصَحَّحَ

سَبْعَ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً لَمْ يَضُرَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سَمٌّ وَلَا سِخْرٌ

(سابقہ)۔ اطرافہ 5445، 5768، 5779 -

(سبع تمرات عجوة) کشمینی کے نسخہ میں ہے: (سبع تمرات) تمرات عجوة کو ترکیب اضافی قرار دینا بھی جائز ہے جیسے (ثياب خبز) کی ترکیب ہے تنوین بھی جائز ہے اس طور کہ عطف بیان ہو یا (سبع) یا (تمرات) کی صفت ہو، تنوین کے ساتھ نصب بھی جائز ہے بتقدیر فعل یا بطور تمیز، خطابی کہتے ہیں عجوة کا محروم میں نافع ہونا آنجناب کی اس کے لئے دعا کی برکت کے سبب ہے نہ کہ اس کی کسی خاصیت کی وجہ سے، بقول ابن تین محتمل ہے کہ مدینہ کا کوئی خاص نخل (یعنی کھجوروں کے درخت یا باغ) مراد ہو جواب معروف نہیں بعض شراح مصابیح نے بھی یہی لکھا اور یہ ان کی خاصیت تھی، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ عہد نبوی کے ساتھ مختص ہو مگر حضرت عائشہ کا آپ کے بعد اس کا یہی وصف بیان کرنا اسے بعید کرتا ہے، المشارق کے بعض شراح نے لکھا جہاں تک تمر مدینہ کی اس کے ساتھ تخصیص ہے تو وہ متن کے الفاظ سے ظاہر ہے البتہ زمان کی تخصیص بعید ہے اور جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے تو یہ خصوصیت بظاہر اس میں کسی سر کیلئے ہے وگرنہ مستحب ہے کہ (کوئی سا بھی) طاق عدد ہو، مازی لکھتے ہیں یہ ان امور سے ہے کہ جنہیں علم طب کے طریق سے سمجھا نہیں جاسکتا اگر طب کی جہت سے زہر خوانی کے نتیجہ میں کھجور کے استعمال کی کوئی توجیہ نکل بھی آئے تو اس عدد پر اقتصار کی کوئی وجہ پیش کرنے پر طب قادر نہیں اور نہ عجوة پر اقتصار کی شاید یہ عہد نبوی والوں کیلئے خاص تھی یا ان کے اکثر کیلئے کیونکہ ہمارے زمانہ میں وقوع شفاء کا استمرار ثابت نہیں اور اگر اکثر میں یہ موجود تھی تو اس امر پر محمول ہے کہ آپ کی مراد غالب الحال کا وصف تھا، عیاض کہتے ہیں آپکا اسے عالیہ کی عجوة اور جو مدینہ کی لائین کے مابین ہے، کے ساتھ خاص کرنا اس اشکال کو رفع کرتا ہے کہ یہ اس کی خصوصیت ہوگی جیسے بعض امراض سے ان بعض ادویہ میں شفاء پائی جاتی ہے جو بعض علاقوں میں موجود ہوتی ہیں مگر دیگر علاقوں کی یہی دوائیں ان میں کارگر نہیں ہوتیں، اس کا سبب اس علاقہ کی آب و ہوا اور مٹی کی تاثیر ہے کہتے ہیں جہاں تک اس عدد کی تخصیص ہے تو افراد و اشفا کے مابین جمع کرنے کیلئے، کیونکہ یہ نصف عشرہ (یعنی پانچ) سے زائد ہے، اس میں تین اشفا (یعنی جوڑے گویا: تین ضرب تین، مجموع: چھ) اور چار اوتار ہیں (وتر یعنی طاق کی جمع، مراد یہ اعداد: ۵، ۳، ۷) اور یہ اسی نمط پر جیسے کتے کے منہ مارنے پر سات مرتبہ برتن دھونے کا حکم دیا یا جیسے قرآن میں ہے: (سَبْعَ سَنَابِلٍ) اور جیسے سبعین کا عدد کثرتِ عشرات میں مبالغہ اور (سبع مائة) (سات سو) کثرتِ مئین (مائے یعنی سو کی جمع) میں مبالغہ ہے، نووی لکھتے ہیں حدیث میں عجوة کی یہ خصوصیت بیان کی جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے تو اس کا راز ہم نہیں سمجھ سکتے جیسے اعدادِ صلوات (نمازوں کی رکعات کی تعداد) اور زکات کے نصابات ہیں، کہتے ہیں اس ضمن میں مازی اور عیاض نے باطل کلام کی ہے اسے اہمیت نہ دی جائے، اس پر ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان دونوں کی کلام میں کچھ ایسا نہیں پایا کہ بطلان کا حکم لگا دیا جائے بلکہ مازی کی کلام نووی کی تحریر کے محصل ہی کی طرف اشارہ کر رہی ہے جبکہ عیاض کی کلام میں صرف مناسبت کی طرف اشارہ ہے اور مناسبات بیان کرنے میں بالغ تحقیق کا قصد نہیں کیا جاتا بلکہ اس ضمن میں اشارات پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے،

قرطبی اس بابت رقمطراز ہیں کہ ظاہر احادیث سے مدینہ کی عجوة کھجور کی دفع محروم میں خصوصیت ثابت ہوئی، اس سلسلہ میں

جو مطلق ہے وہ مقید پر محمول ہے اور یہ باب خواص میں سے ہے جن کا ظنی قیاس سے اور اک نہیں ہوتا، ہمارے بعض ائمہ نے اس کا تکلف کیا اور کہا زہریں اپنی افراط برودت کی وجہ سے ہلاکت انگیز ہوتی ہیں تو اگر روزانہ نہار منہ عجوہ تناول کی جائے تو اس سے بدن میں حرارت مستحکم ہو جائے گی اور غریزی حرارت مل کر زہری برودت کا مقابلہ کرتی ہیں جب تک وہ مستحکم نہ ہو چکی ہو، کہتے ہیں اس سے مدینہ کی عجوہ بلکہ ہر جگہ کی عجوہ بلکہ کھجور کی ہی خصوصیت کا رفع لازم آتا ہے کیونکہ اگر یہ بات ہے تو کھجور سے بڑھ کر گرم ادویہ موجود ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ یہ مدینہ کی عجوہ کی خاصیت ہے، پھر آیا یہ عہد نبوی کے ساتھ خاص ہے یا ہر زمانہ میں؟ یہ بھی محتمل ہے، اس احتمال کو تجربہ منکر رہ رفع کرتا ہے تو جس نے اس کا تجربہ کیا اور اس کے ساتھ یہ صحیح رہا اس نے جانا کہ خصوصیت مستمر ہے ورنہ اسی زمانہ کے ساتھ مختص ہے کہتے ہیں جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے کئی دیگر موطن میں بھی اس کا ذکر آیا ہے جیسے نبی اکرم نے ایک مرتبہ حکم دیا تھا کہ مجھ پر سات مشکوں کا پانی بہاؤ اور ایک مفھود (یعنی دل کے مریض، یہ حضرت ابو درداء تھے) کو (مشہور طبیب) حارث بن کلدہ کی طرف اس ہدایت کے ساتھ بھیجا کہ انہیں سات کھجوروں کا لدود دیں: (أَنْ يَلِدَهُ بِسَبْعِ تَمَرَاتٍ) پھر مذکور ہے کہ آپ کا تعویذ (یعنی اللہ کی پناہ میں دینا، یعنی دم کرنا) سات مرتبہ تھا، وغیرہ اسی طرح غیر طب میں بھی اس کی کثیر مثالیں ہیں تو جہاں معرض علاج میں اس عدد کا ذکر آیا تو یہ ایسی خاصیت کی وجہ سے جسے اللہ ہی جانتا ہے اور وہ جسے وہ اس پر مطلع فرما دے تو جہاں یہ عدد غیر مداوی میں مذکور ہوا تو عرب اسے موضع کثرت میں استعمال کرتے تھے بعینہ وہی عدد مراد نہ ہوتا تھا، ابن قیم لکھتے ہیں عجوہ مدینہ و حجاز کی نافع ترین کھجوروں میں سے ہے یہ بڑی عمدہ، مضبوط، متین الجسم اور قوت والی صنف ہے یہ نرم ترین اور لذیذ ترین کھجوروں میں سے ہے، کہتے ہیں فی الاصل کھجور کا شمار ان پھلوں میں ہوتا ہے جو نہایت غذا بخش ہیں اسلئے کہ اس میں گرم و رطب جو ہر ہے نہار منہ اس کا کھانا دیدان (یعنی پیٹ کے کیڑے) ختم کرتا ہے کیونکہ اس میں تریاقتی قوت ہے اگر ہمیشہ نہار منہ اسے کھایا جائے تو مادہ دود یہ کو خشک یا کمزور یا بالکل ختم کر ڈالتا ہے اور ان کی کلام میں اشارہ ہے کہ مراد زہری نوع خاص ہے یہ وہ جو پیٹ کے دیدان سے ناشی ہے نہ کہ تمام زہریں لیکن حدیث کا سیاق تعیم کو منقضی ہے کیونکہ یہ نکرہ سیاق نفی میں ہے! بالفرض اگر ان کی بات تسلیم کر لی جائے تو جادو بارے وہ کیا کہیں گے؟

53 باب لَا هَامَةَ (الوکی نحوست کا اعتقاد غلط ہے)

ابوزید کہتے ہیں یہ شد کے ساتھ ہے (یعنی حملہ کی میم) مگر سب نے ان کی مخالفت کی اور اسے بغیر شد کے پڑھا ہے روایت میں یہی محفوظ ہے گویا جس نے شد کے ساتھ پڑھا اس کی رائے میں یہ ہوام کا واحد ہے جو ذات السموم (یعنی زہریلے حشرات) ہیں، بعض نے کہا ایسے دواب الارض (حشرات) (التي تهم بأذى الناس) (یعنی لوگوں کے اذاء کا ارادہ رکھتے ہیں تو اسی سے ہامۃ بنا) اس کی نفی کرنا صحیح نہیں الا یہ کہ اگر مراد یہ ہو کہ وہ لدوا تھا ضار نہیں بلکہ تب جب اللہ کا ارادہ و مشیت ہو، زیر بن بکار نے موفقیات میں ذکر کیا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں کہا کرتے تھے اگر کسی مقتول کا انتقام نہ لیا جائے تو اس کے کاسہ سر سے ایک ہامہ۔ اور وہ دودہ (یعنی کیڑا) ہے۔ نکلتا اور اس کی قبر کے چکر کا تار ہتا ہے اور صدائیں دیتا ہے: (اسفونی اسقونی) (مجھے پلاؤ مجھے پلاؤ، یعنی قاتل کا خون) بدلہ لینے تک یہی کرتا رہتا ہے ایک (حماسی) شاعر کا قول ہے: (يا عمرو إلا تدع شتیمی و منقستی أضربك

حتیٰ تَقُولُ الْهَامَةُ اسْقُونِي) کہتے ہیں یہود کا اعتقاد تھا کہ یہ سات دن مقتول کی قبر کے گرد چکر کاٹتا رہتا ہے پھر غائب ہو جاتا ہے، ابن فارس وغیرہ لغویوں نے بھی اول کی مثل ذکر کیا البتہ اس کا دودھ ہونا متعین نہیں کیا بلکہ قزاز کا قول ہے کہ ہامہ رات کو نکلنے والے جانوروں میں سے ایک جانور ہے گویا ان کا اشارہ الو کی طرف ہے ابن اعرابی کے بقول عرب اس کے ساتھ نحوست پکڑتے تھے اگر کسی کے گھر پر بیٹھ جائے تو صاحب خانہ کہتا یا تو میری یا گھر والوں میں سے کسی کی موت کی خبر دے رہا ہے، ابو عبید کہتے ہیں ان کا خیال تھا کہ میت کی ہڈیاں ہامہ بن کراڑ جاتی ہیں، اس طائر کو وہ صدی کا نام دیتے، اس پر حدیث میں اس کا معنی ہوگا میت کی ہامہ کی کوئی حیات نہیں (یعنی اس کی کوئی حقیقت نہیں) اول تفسیر پر معنی ہوا الو یا اس قسم کے پرندوں کے ساتھ نحوست پکڑنا بے اصل ہے شاید بخاری نے انہی دو تفاسیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے (لا ہامۃ) کے عنوان سے دو تراجم قائم کئے ہیں۔

5770 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا عَدُوَّ وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ فَقَالَ أَعْرَابِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا بَالُ الْإِبِلِ تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظَّبَاءُ فَيَخَالِطُهَا الْبَعِيرُ الْأَجْرَبُ فَيَجْرِبُهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلِ (اسی جلد کا سابقہ نمبر) اطرافہ 5773، 5757، 5717، 5707، 5775 -

5771 - وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ بَعْدُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يُورِدَنَّ مُمَرِّضٌ عَلَى مُصْحٍ وَأَنْكَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ حَدِيثَ الْأَوَّلِ قُلْنَا أَلَمْ تَحْدِثْ أَنَّ لَا عَدُوَّ فَرَطْنَ بِالْحَبَشِيَّةِ قَالَ أَبُو سَلَمَةَ فَمَا رَأَيْتُهُ نَسِيَ حَدِيثًا غَيْرَهُ. طرفہ - 5774

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاکؐ نے فرمایا کوئی بیمار اونٹوں کو صحت مند اونٹوں پر وارد نہ کرے، راوی کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہؓ نے انکار کیا کہ انہوں نے پہلی حدیث بیان کی تھی ہم نے کہا کیا آپ نے حدیث نہیں سنائی تھی کہ کوئی چھوت نہیں؟ تو (غصہ میں) بزبان حبشی کچھ کہا، ابو سلمہ کہتے ہیں اس ایک حدیث کے سوا میں نے ابو ہریرہؓ کو کوئی حدیث بھولتے نہیں دیکھا۔

(لا عدوی) اس کی مفصل شرح باب (الجذام) میں گزر چکی اور کیفیت تطبیق بھی، اس کے اور (لا یورد مرض علی مصح) کے مابین، اسی طرح آپ کے فرمان: (ولا صفر ولا ہامۃ) کی شرح بھی گزر چکی۔ (فقال أعرابی) نام معلوم نہ ہو سکا۔ (کأنها الظباء) آمدہ باب کی روایت میں (کأمثال الظباء) ہے ظبی کی جمع، نشاط، قوت اور سلامت من الداء میں ان کے ساتھ تشبیہ دی۔ (فيجربها) مسلم کی روایت میں ہے: (فیدخل فیہا ویجربہا) یہ ان کے اس اعتقاد کی بناء پر کہ عدوی ہے یعنی یہی ان میں وقور جرب کا سبب ہے، یہ ادھام جمال میں سے ہے! ان کا اعتقاد تھا کہ اگر مریض تندرستوں میں آجائے تو انہیں بھی بیمار کر دے گا تو شارع علیہ السلام نے اس کی نفی کی اور اس کا ابطال کیا تو جب اعرابی نے یہ شبہ وارد کیا تو یہ کہہ کر اس کا رد کیا: (فمن أعدى الأول) یہ نہایت بلاغت و رشاقہ والا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس اونٹ کو کس نے خارش میں مبتلا کیا جو ان کے خیال میں دیگر کے خارش زدہ ہونے کا باعث بنا ہے؟ اگر جواب ملے کسی اور اونٹ سے تو پھر تسلسل لازم ہے (اسے کہاں سے ایک اور سے، اسے کہاں سے؟ ایک اور

سے، اے۔۔) اور اگر کوئی اور سبب ہے تو اسے بیان کرے، اور اگر جواب ملے کہ جس نے اول کو خارش زدہ کیا اسی نے دوسرے کو (اور کئی دیگر کو) تو مدعا ثابت ہوا کہ جس ذات نے ان سب میں یہ کیا وہ خالق وقادر علی کل شیء ہے اور وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات ہے۔ (و عن أبی سلمة الخ) اس میں (لا یوردن) تاکید کے ساتھ ہے مسلم کی یونس عن زہری سے روایت میں (لا یورد) ہے بلفظ نفی، صالح وغیرہ کی روایت میں بھی یہی تھا، یہ خبر معنی نہیں ہے بدلیل رولیت باب۔ (الممرض) اول میم کی پیش، ثانی کے سکون اور رائے مکسور کے ساتھ، یہ وہ جس کے ہاں بیمار اونٹ ہیں اور (المصح) جس کے اونٹ صحیح ہیں تو بیمار اونٹوں والوں کو منع کیا کہ وہ اپنے اونٹ صحیح اونٹوں پر وارد و داخل کریں، اہل لغت کہتے ہیں مرض (أمرض) کا اسم فاعل ہے (أمرض الرجل) جب کسی کے مویشی بیمار پڑ جائیں اور صحیح (أصح الرجل) سے جب کسی کے مویشیوں کو علانیہ (یعنی آفت) لگے پھر وہ دور ہو اور وہ تندرست ہو جائیں۔

(و أنکر أبو هريرة الخ) مستملی اور سرخی کے نشوں میں ہے؛ (حدیث الأول) یہ ان کے قول (مسجد الجامع) کی طرز پر ہے، یونس کی زہری عن ابوسعید سے روایت میں ہے ابو ہریرہ دونوں حدیثیں بیان کیا کرتے تھے پھر بعد ازاں (لا عدوی) سے ساکت ہو گئے۔ (و قلنا ألم الخ) یونس کی روایت میں ہے حارث بن ابو ذیاب نے جو حضرت ابو ہریرہ کے عہد تھے کہا اے ابو ہریرہ میں آپ سے سنا کرتا تھا کہ آپ اس کے ساتھ حدیث (لا عدوی) بھی بیان کیا کرتے تھے مگر انہیں یہ یاد نہ آیا، اسماعیلی کی روایت شعیب میں ہے کہ ابو ہریرہ نے انکار کیا اور غصہ ہوئے اور کہا جو تم کہہ رہے ہو یہ میں نے تحدیث نہیں کیا۔ (فما رأیته) کشمشینی کے نسخہ میں جمع کا صیغہ ہے۔ (نسبی حدیثا غیرہ) یونس کی روایت میں ہے ابوسعید نے کہا بخدا وہ ہمیں یہ حدیث بھی بیان کیا کرتے تھے اب علم نہیں ابو ہریرہ یہ بات بھول گئے ہیں یا ان میں سے ایک منسوخ ہے، ابوسعید کی اس بات کا ظاہری مطلب یہ ہوا کہ ان کے خیال میں دونوں حدیثیں باہم متعارض ہیں، باب الجذام میں دونوں کے درمیان تطبیق گزری جس کا حاصل یہ ہے کہ (لا عدوی) یہ اعتقادی اعتبار سے منع کیا اور (لا یورد الخ) اس لئے کہا تا کہ اعتقاد عدوی کا وقوع کی صورت میں اندیشہ نہ رہے یا ادھام کے اثر انگیزی کے اندیشہ سے یہ کہا جیسے اس کی نظیر حدیث (فُرِّمَنِ المجدوم) میں گزری اس لئے کہ جو جذام کے متعدی ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا وہ بھی اپنے جی میں اس کی بابت نفرت محسوس کرے گا حتیٰ کہ اگر اس کے قرب پر مجبور کیا جائے تو الم پائے گا تو عاقل کیلئے اولیٰ یہی ہے کہ اس سے معترض نہ ہو بلکہ اسباب آلام سے دور ہی رہے تو بہتر ہے اس طرح وہموں اور اندیشوں سے محفوظ رہے گا، ابن تین لکھتے ہیں شاید ابو ہریرہ نے یہ حدیث آنجناب کے ایک دن اس فرمان سے قبل سنی ہوگی کہ (مَنْ بَسَطَ رِءَاةَهُ ثُمَّ ضَمَّهَا إِلَيْهِ لَمْ يَنْسَ شَيْئًا سَمِعَهُ مِنْ مَقَالَتِي) (یعنی جس نے اپنی چادر بچھائی پھر اسے اپنے ساتھ ضم کیا وہ مجھ سے سنی کوئی بات نہ بھولے گا) (یعنی تبھی یہ بھول گئے) اس فرمان نبوی کی بابت ایک قول یہ بھی ہے کہ مراد یہ تھی کہ آج آپ سے سنی احادیث کبھی نہ بھولے گا، مطلقا انتقائے نسیان مراد نہ تھا بعض نے قرار دیا کہ ان میں سے ایک منسوخ ہے تو منسوخ سے سکوت اختیار کر لیا، بعض نے کہا (لا عدوی) کا معنی ہے کہ اعتداء (یعنی کسی پر ظلم و زیادتی) سے منع فرمایا، شاید کسی نے اس شخص سے جس کے خارش زدہ اونٹ اس کے صحیح اونٹوں میں داخل ہو گئے تھے ہر جانہ و تاوان کا مطالبہ کیا ہو تو اس نے اسقاط ضمان میں یہ کہہ کر احتجاج کیا ہو کہ وہی ہوتا ہے جو مقدر ہو اور مقدر سے کوئی نہیں بچ سکتا پھر عجماء جبار ہے (یعنی بے قیمت اور رائیگاں)، یہ بھی محتمل ہے کہ اس نے اپنے ظن کی بنا پر یہ بات کہی ہو پھر اس کے لئے

اس کا خلاف متبیین ہوا، بقول ابن حجر جہاں تک حضرت ابو ہریرہ کے اس حدیث کو بھول جانے کا تعلق ہے تو یہ ابوسلمہ کے گمان کے بحسب ہے مشارالہ روایت یونس نے اس کی تبیین کی اور جہاں تک نسخ کا دعویٰ تو یہ مردود ہے کیونکہ نسخ کی بات احتمال سے نہیں کی جاسکتی بالخصوص جب تطبیق ممکن ہو اور جو تیسرا احتمال ہے تو وہ مساقی حدیث سے بعید ہے اور جو اس کے بعد مذکور ہوا وہ اس سے بھی البعد ہے!

یہ بھی محتمل ہے کہ جب دونوں احادیث متغایر اور دو الگ الگ حکموں کے بارہ میں تھیں اور دونوں کے مابین کوئی ملازمت نہ تھی تو ان کے نزدیک جائز ٹھہرا کہ حسب ضرورت ایک بیان کر لیں اور دوسری سے سادگت رہیں یہ بات قرطبی نے المفہم میں لکھی، کہتے ہیں محتمل ہے کہ وہ ناواقف کی بابت اس اندیشہ کا شکار ہوئے کہ وہ انہیں باہم متناقض خیال نہ کر لے تو ایک سے سکوت کر لیا اور جب اس قسم کا اندیشہ محسوس نہ کرتے تو دونوں کو اکٹھا تحدیث کر دیتے تھے، قرطبی لکھتے ہیں نبی اکرم کے اعرابی کی بات کے جواب میں اس امر کا جواز ملا کہ اگر کسی کے اعتقاد میں کسی شبہ کے در آنے کا اندیشہ محسوس ہو تو عقلی دلیل پیش کی جاسکتی ہے، اگر سائل اس کی فہم کا اہل ہو لیکن جو اس کی فہم سے قاصر ہو تو اس سے اس کی عقل کے مطابق ہی باتیں کرنا چاہئے، کہتے ہیں اعرابی نے جس شبہ کا اظہار کیا یہی اولاً طبائعین کیلئے پھر معتزلہ کیلئے واقع ہوا چنانچہ طبائعیوں نے اشیاء کی ایک دوسری میں تاثیر و ایجاد کی بات کہی اور موثر کو طبیعت کا نام دیا، معتزلہ نے اسی قسم کی بات حیوانات اور متولدات کی بابت کہی اور یہ کہ ان کی قدر اس میں ایجاد کے ساتھ موثر ہے اور وہ اپنے افعال کی خود ہی خالق اور اپنی اختراع کے ساتھ مستقل ہیں، ان دونوں گروہوں کا اس ضمن میں حسی مشاہدہ پر اعتماد ہے اور اس کے منکرین کو انہوں نے بدیہیت کے انکار کا الزام دیا، یہ ان کی فحش غلطی ہے کہ ادراک حس کا ادراک عقل کے ساتھ التباس کر دیا، مشاہدہ میں فقط ایک شئی کی دوسری کے پاس تاثیر ہے اور یہ حظ حس ہے جہاں تک اس کی تاثیر ہے تو وہ اس میں حظ عقل ہے تو حس وجود شئی کا کسی اور شئی کے پاس ادراک ہے اور اس کا ارتقاء اس دوسری کے ارتقاء کی صورت میں ہے، جہاں تک اس کا اس کے ساتھ ایجاد کا معاملہ ہے تو جس کو اس میں دخل نہیں، یہ عقل ہے جو اس کا تفرقہ کرتی ہے اور عقلاً یا عادتاً ان دونوں کے تلازم کا حکم لگاتی ہے عقلاً جواز تبدل کے باوصف، اس میں کسی شئی کی کسی شئی کے ساتھ وقوع تشبیہ ثابت ہے جب کوئی وصف خاص دونوں کے مابین جامع ہو خواہ صورۃ تباہن ہو، حضرت ابو ہریرہ کا شدت ورع و تقویٰ بھی ظاہر ہوا کہ غصہ کی حالت میں حارث کے ساتھ غیر ملکی زبان میں بات کی پھر اس خیال سے کہ وہ کسی بدگمانی کا شکار نہ ہوں فوراً اس کا ترجمہ کر دیا۔

علامہ انور ابوسلمہ کے قول (فما رأیتہ نسسی الخ) کی بابت کہتے ہیں میری رائے ہے کہ ہم نہیں جانتے یہ ان کا نسیان تھا یا ان کے نزدیک دونوں میں تعارض نہ تھا ہاں راوی (یعنی ابوسلمہ) نے یہی گمان کیا کہ دونوں متعارض ہیں، اس سے لازم نہیں کہ ان (یعنی حضرت ابو ہریرہ) کے نزدیک بھی یہ باہم متعارض ہوں۔

54 باب لَا عَدْوَى (کوئی مرض متعدی نہیں)

5772 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ غُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَحَمَزَةُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا عَدْوَى

وَلَا طَبِيرَةَ إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثٍ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالذَّارِ
(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 2099، 2858، 5093، 5094، 5753 -

حمزہ سالم کے بھائی ہیں۔ (اُن عبد اللہ بن عمر) مسلم کی روایت میں جو ابو طاہر و حرمہ کلابی عن ابن وہب سے اسی سند کے ساتھ ہے، نبی اکرم کا حوالہ بھی مذکور ہے اوائل النکاح میں مالک عن زہری کے طریق سے حمزہ و سالم عن ابن عمر کے حوالے سے گزری، زہری کی یہاں تصریح بالاخبار میں اس کے انقطاع کے توہم کا ازالہ ہے اس سبب کہ ابن ابو ذئب نے زہری سے اسے روایت کرتے ہوئے زہری اور سالم کے مابین محمد بن زید بن قنفذ کا واسطہ ذکر کر دیا، اگر یہ محفوظ ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ زہری نے اولاً ان کے حوالے سے پھر براہ راست سالم سے اس کا سماع کیا۔ (الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثٍ) کی کتاب النکاح میں مفصل شرح گزری ہے ابن عمر کا دونوں حدیثوں کو جمع کر کے تحدیث کرنا اس امر پر دلالت ہے کہ ان کے ہاں شوم سے مراد کے ضمن میں موجود احتمالات میں سے ایک احتمال قوی ہے، مسلم نے ذکر کیا ہے کہ اصحاب زہری میں سے کسی نے اس حدیث کے شروع میں (لا عدوی ولا طبیرة) ذکر نہیں کیا ماسوائے یونس بن یزید کے، بقول ابن حجر نسائی نے اسے قاسم بن مبرور عن یونس سے اس کے بغیر نقل کیا ہے تو اس زیادت کے ساتھ منفرد عبد اللہ بن وہب ہیں۔

5773 حَدَّثَنَا أَبُو الِیْمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى
(سابقہ) اطرافہ 5707، 5717، 5757، 5770، 5775 -

5774 قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تُورِدُوا الْمُمْرَضَ عَلَى الْمُصْحَاحِ
(سابقہ نمبر) طرفہ - 5771

5775 وَعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سِنَانُ بْنُ أَبِي سِنَانٍ الدُّؤْلِيُّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى فَقَامَ أَغْرَابِيُّ فَقَالَ أَرَأَيْتَ الْإِبِلَ تَكُونُ فِي الرَّمَالِ أَمْثَالَ الطَّبَّاءِ فَيَأْتِيهِ الْبَعِيرُ الْأَجْرُبُ فَتَجْرُبُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ .
(ایضاً) اطرافہ 5707، 5717، 5757، 5770، 5773 -

شعیب عن زہری کے حوالے سے سابق باب والا قصہ نقل کیا، مسلم نے اسے بحوالہ شعیب زہری عن ابی سلمہ سے دونوں حدیثیں اکٹھی نقل کیں لیکن ان کا سیاق ذکر نہیں کیا، صالح بن کیسان کی روایت پر حالہ کر دیا اور لکھا: (قالہ بمنزل حدیث یونس) سابقہ باب میں یونس کی روایت کی زیادت مذکور ہو چکی ہے، شعیب عن زہری عن سنان بن ابی سنان کے طریق سے بھی یہ واقعہ نقل کیا اور ان کے سیاق کا یونس کی روایت پر حالہ کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ سب موصول ہے، سنان مدنی ثقہ ہیں ان کے والد کا نام یزید بن امیہ ہے بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے ان کی یہی ایک روایت ہے ایک ان کی روایت حضرت جابر سے بھی ہے دونوں میں انہیں ابو

سلمہ بن عبد الرحمن کے ساتھ مقرون کیا ہے۔

5776 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا عَذْوَى وَلَا طَيْرَةَ وَيُعْجِبُنِي الْفَالُ قَالُوا وَمَا الْفَالُ قَالَ كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ طرفہ - 5756

فال کی بابت ایک مستقل باب گزرا ہے۔

- 55 باب مَا يُذَكِّرُ فِي سَمِّ النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک کو زہر دئے جانے کا ذکر)

رَوَاهُ عُروَةُ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(سمم النبوی) یہ مفعول کی طرف اضافت ہے۔ (رواہ عروہ الخ) گویا المغازی کے آخر میں الوفاۃ النبویہ میں ایک معلق روایت کی طرف اشارہ کیا جس میں حضرت عائشہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم نے مرض الموت میں فرمایا تھا اے عائشہ: (ما أزال أجد ألم الطعام الذي أكلت بخير فهذا أوان انقطاع أبهري من ذلك السم) یعنی میں اس طعام کا الم ہمیشہ محسوس کرتا رہا ہوں جسے خیر میں کھایا تھا تو اب سانس ٹکنے کے وقت بھی اسکا ذائقہ پارہا ہوں) وہیں اس کے موصول کرنے والے کا ذکر اور اس کی شرح مفصل گزری، (أجد ألم الطعام) کا مطلب ہے اس طعام سے ناشی (یعنی پیدا ہونے والی) الم، حاکم نے ام بہر سے حضرت عائشہ کی روایت کا مثل نقل کیا۔

5777 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ لَمَّا فُتِحَتْ خَيْبَرُ أَهْدَيْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ شاةً فِيهَا سَمٌّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اجْمَعُوا لِي مَنْ كَانَ هَاهُنَا مِنَ الْيَهُودِ فَجَمَعُوا لَهُ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي سَأَلْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَهَلْ أَنْتُمْ صَادِقِي عَنْهُ فَقَالُوا نَعَمْ يَا أَبَا الْقَاسِمِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَبُوكُمْ قَالُوا أَبُوْنَا فَلَانَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَبْتُمْ بَلْ أَبُوكُمْ فُلَانٌ فَقَالُوا صَدَقْتَ وَبَرَزَتْ فَقَالَ هَلْ أَنْتُمْ صَادِقِي عَنْ شَيْءٍ إِنْ سَأَلْتُكُمْ عَنْهُ فَقَالُوا نَعَمْ يَا أَبَا الْقَاسِمِ وَإِنْ كَذَبْنَاكَ عَرَفْتَ كَذَبْنَا كَمَا عَرَفْتَهُ فِي أَبِينَا قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَهْلُ النَّارِ فَقَالُوا نَكُونُ فِيهَا يَسِيرًا ثُمَّ تَخْلُفُونَا فِيهَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ احْسِنُوا فِيهَا وَاللَّهِ لَا تَخْلُفُكُمْ فِيهَا أَبَدًا ثُمَّ قَالَ لَهُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ صَادِقِي عَنْ شَيْءٍ إِنْ سَأَلْتُكُمْ عَنْهُ قَالُوا نَعَمْ فَقَالَ هَلْ جَعَلْتُمْ فِي هَذِهِ الشَّاةِ سُمًّا فَقَالُوا نَعَمْ فَقَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَدْنَا إِنْ كُنْتَ

كَذَّابًا نَسْتَرِيحُ مِنْكَ وَإِنْ كُنْتَ نَبِيًّا لَمْ يَضُرَّكَ
(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۶۲۲)۔ طرفہ 3169 - 4249

یہ غزوہ خیبر کے باب میں بھی گزری ہے، الہبتہ میں ہشام بن زید عن انس کی روایت میں تھا کہ ایک یہودیہ اس زہر آلود مکاری کو لائی تھی المغازی میں اس کا نام بھی ذکر ہوا کہ سلام بن مشکم کی بیوی زہب بنت حارث تھی اسے ابن اسحاق نے بلا سند اور ابن سعد نے بسند ضعیف ابن عباس سے نقل کیا، مرسل زہری میں ہے کہ کندھے اور دہلی میں زیادہ زہر ملایا کیونکہ اسے پتہ چلا کہ ان جگہوں کا گوشت نبی اکرم کو بہت مرغوب ہے نبی اکرم نے کندھے سے ہی لقمہ لیا تھا، وہیں اس بابت اختلاف کا ذکر ہوا کہ آیا یہ قتل کر دی گئی یا نہیں؟ محمد بن یحییٰ کا قول متغرب یہ ہے کہ اہل الحدیث کا اجماع ہے کہ نبی اکرم نے اسے قتل کرا دیا تھا۔ (اجعلوا لی) مامورین سے واقف نہ ہو سکا۔ (فهل أنتم صادقون عنه) بقول ابن تین بعض نسخوں میں (صادقی) یائے مشدد کے ساتھ ہے بغیر نون کے، عربیت میں یہی درست ہے کیونکہ اس کی اصل (صادقونی) ہے، نون بوجہ اضافت حذف کر دیا گیا تو دو حرف علت جمع ہو گئے اول سکون کے ساتھ سابق ہوا تو واو کو یاء میں بدل کر ادغام کر دیا اس کی مثل قرآن کی یہ آیت ہے: (وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِيْنَ) [ابراہیم: ۲۲] بدء الوحی کی حدیث میں تھا: (أَوْ مُخْرِجِيْهُمْ) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ عربیت کی جہت سے ان کا انکار روایت جید نہیں، دوسروں نے اسے قابل توجہ قرار دیا ہے ابن مالک لکھتے ہیں مقتضائے دلیل یہ ہے کہ نون وقایہ اسم فاعل، فاعل تفضیل اور اسمائے معربہ جو یائے متکلم کی طرف مضاف ہوں، کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تاکہ انہیں خفائے اعراب سے بچائے جب اس سے احتراز کیا تو وہ اصل متروک کی مانند ہوا، فاعل سے مشابہ بعض اسمائے معربہ میں اس پر توجہ مبذول کرائی ہے جیسے شاعر کا یہ شعر: (ولیس المُواَفِیْنِی لَیَزَنَدُ خَائِبًا فَإِنَّ لَهُ أَضْعَافَ مَا كَانَ أَمَلًا) اسی سے یہ حدیث ہے: (غیر الدجال أخوفنی علیکم) اصل میں تھا: (أَخَوْفُ مُخَوِّفَاتِی عَلَیْکُمْ) تو مضاف حذف کر کے یاء اس کے قائم مقام کر دی اور ساتھ میں نون وقایہ ہوا اور یہ اسلئے کہ فاعل تفضیل فعل تعجب سے مشابہ ہے، ان کی کلام کا حاصل یہ ہوا کہ نون باقیہ نون وقایہ ہے اور نون جمع حذف کر دیا گیا جیسا کہ دوسری روایت میں مذکور (صادقی) اس پر دال ہے، اس کی بھی یہ تخریج ممکن ہے کہ نون باقیہ نون جمع ہے کہ بعض نحاۃ نے جمع مذکر سالم میں جائز قرار دیا ہے کہ اسے نون اور واو پر معرب بالحركات کیا جائے، یہ بھی محتمل ہے کہ یاء محل نصب میں ہوا س بناء پر کہ اس فاعل کا مفعول اگر اس کے ساتھ متصل ضمیر باور ہو تو وہ محل نصب میں ہوتی ہے، اس پر بھی نون نون جمع ہی متصور ہوگا۔

(و بدرت) رائے اول کی زیر کے ساتھ، زہر بھی ٹھکی ہے، بر سے ہے۔ (ثم تخلفوننا) لام مخفف و مضموم کے ساتھ، کرمانی نے اسے شد کے ساتھ ضبط کیا، طبری نے عکرمہ سے نقل کیا کہ یہودیوں نے نبی پاک اور صحابہ سے خلاصت کی اور دعویٰ کیا کہ ہم صرف چالیس روز کیلئے ہی آگ میں داخل ہوں گے پھر اور لوگ ہماری جگہ آجائیں گے، اس سے ان کا اشارہ امت محمدیہ کی طرف تھا یہ سن کر نبی اکرم نے فرمایا بلکہ تم اس میں (خالدون مخلصون) (یعنی ہمیشہ) رہو گے کوئی تمہارا قائم مقام نہ ہوگا تو اللہ نے یہ آیت نازل کی: (وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً) [البقرة: ۸۰] ابن اسحاق کے حوالے سے مجاہد عن ابن عباس سے نقل کیا کہ یہودی کہا کرتے تھے یہ دنیا سات ہزار سال کی ہے اور ہر ہزار سال کے بدلے ہم ایک دن آگ میں رہیں گے تو یہ سات ایام

بنے اس پر یہ آیت نازل ہوئی، اس کی سند حسن ہے طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ عکرمہ سے نقل کیا کہ یہود نبی اکرم کے پاس جمع ہوئے اور متخاصم کرنے لگے۔۔۔ آگے یہی ذکر کیا عبدالرحمن بن زید بن اسلم سے نقل کیا کہ مجھے والد صاحب نے بیان کیا کہ نبی اکرم نے یہودیوں سے فرمایا تمہیں اللہ کا حوالہ دے کر پوچھتا ہوں تو رات میں کن لوگوں کو اللہ نے اہل ناز ذکر کیا ہے؟ کہنے لگے اللہ تعالیٰ کو ہم پر غصہ آیا جسکی پاداش میں ہم چالیس دن دوزخ میں گزاریں گے پھر آپ لوگ ہماری جگہ سنبھال لو گے، فرمایا تم نے کذب بیانی کی واللہ ہم کبھی تمہاری جگہ نہ سنبھالیں گے تو قرآن آپ کی تصدیق میں نازل ہوا، یہ دونوں روایتیں مرسل ہیں مگر ایک دوسری کی تقویت کرتی ہیں، طبری نے قتادہ وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ چالیس اس لئے کہے کہ اتنے روز انہوں نے پچھڑے کی پوجا کی تھی۔

(اخسؤوا الخ) یہ طرد و ابعاد کے ساتھ ان کیلئے زجر ہے یا اس کی بددعا ہے۔ (واللہ لا نخلفکم الخ) یعنی نہ تم وہاں سے نکلو گے اور نہ ہمارے لوگ تمہارے قائم مقام بنیں گے کیونکہ جو گناہگار مسلمان دوزخ میں جائیں گے وہ اپنی سزا بھگت کر نکل آئیں گے لہذا یہ متصور نہیں کہ وہ اس میں کسی کے قائم مقام ہوں گے۔ (وإن كنت نبیا الخ) یعنی اس سم مذکور کی جو وجہ معبود ہے، کے مطابق، مشار الیہ حدیث میں ہے کہ کہنے لگی میں آپ کی موت چاہتی تھی، فرمایا اللہ تجھے یہ کرنے نہ دیتا، سفیان بن حسین کی زہری عن سعید بن مسیب عن ابی ہریرہ سے اسی بابت روایت میں اس کے یہ الفاظ ہیں کہ میں نے چاہا کہ جانوں اگر آپ واقعہ نبی ہیں تو اللہ آپ کو مطلع کر دے گا ورنہ لوگوں کی آپ سے جان چھوٹ جائے گی اسے بیہقی نے نقل کیا اور یہی حضرت جابر سے موصول بھی، اسے ابن سعد نے بھی بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا ہے ابن سعد کے ہاں واقدی سے متعدد اسانید کے ساتھ منقول ہے کہ اس نے کہا آپ نے میرے والد، شوہر، چچا اور بھائی کو قتل کیا اور میری قوم کو اتنا نقصان پہنچایا تو میں نے سوچا اگر آپ نبی ہیں تو یہ دسی آپ کو بتلا دے گی اور اگر آپ فقط بادشاہ ہیں تو آپ سے ہماری جان چھوٹے گی تو اس کے باوجود آنجناب کی معاندت اور تکذیب جاری رکھی، زہر کے ساتھ قتل کرنے والے کو قصاصاً قتل کرنا بھی ثابت ہوا حنفیہ کے ہاں اس صورت میں صرف دیت واجب ہے لیکن بالاتفاق اس صورت میں کہ اسے مجبور کیا گیا ہو لیکن اگر سازش کی اور کسی چیز میں زہر ملا کر دیا جسے اس نے کھایا تو اس میں اختلاف اقوال ہے تو اگر ثابت ہے کہ اس یہودیہ کو حضرت بشر بن معرور کے بدلہ میں قتل کر دیا تھا تو یہ قصاص کی رائے رکھنے والوں کی حجت ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اشیاء۔ زہریں و دیگر۔ بذات خود مؤثر نہیں بلکہ ان کی تاثیر اللہ کی اذن کے تابع ہے کیونکہ اس زہر نے حضرت بشر پر اثر کیا، کہا جاتا ہے وہ فوراً فوت ہو گئے تھے بعض نے کہا ایک برس بعد، مغازی موسیٰ بن عقبہ کے مرسل زہری میں ہے کہ لقمہ حلق سے اتارتے ہی ان کا رنگ طیلان (زرد رنگ کی چادر) جیسا ہو گیا یعنی شدید زرد، جہاں تک قول انس ہے کہ میں ہمیشہ رسول اللہ کے لبوات میں اسے پہچانتا رہا تو لبوات لبہاۃ کی جمع ہے، لہٰذا بھی اس کی جمع ہے یعنی مقصور اور منون، اسی طرح لبیان بروزن انسان بھی، پہلے العذرة کے ضمن میں اس کا ذکر ہو چکا ہے یہ اصل حک (یعنی تالو کی جڑ) میں معلق گوشت کا ٹکڑا سا ہے، بعض نے کہا یہ زبان کسی جڑ سے لے کر حلق کے درمیان ہے تو یہ اس مجمع مذکور کے موافق ہے، تو حضرت انس کے یہ کہنے سے مراد یہ تھی کہ کبھی کبھار اس لقمہ کی وجہ سے طبیعت ناساز ہو جایا کرتی تھی، یہ حدیث عائشہ میں آپ کے قول: (ما أزال أجد ألم الطعام) کے موافق ہے، سیرت موسیٰ بن عقبہ میں زہری سے (نبی اکرم کا یہ قول) مرسل منقول ہے کہ (ما زلت أجد من الأكلة التي أكلت بخير عداداً حتى كان هذا أوان انقطاع

اُبھری) ابن سعد کی ایک روایت بھی اس کے مثل ہے، عدد بمعنی (ما يعتاد) ہے جبکہ ابھر کمر کی رگ ہے، الوفاۃ النبویۃ میں اس کا ذکر گزرا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت انس کی مراد یہ ہو کہ انہوں نے حلق کے تغیر رنگ یا اس میں نتوء (پھول اور سوج جانا) یا تحفیر (یعنی زخم ہو جانا) سے یہ جانا تھا، قرطبی نے یہ بات کہی۔

- 56 باب شَرْبُ السُّمِّ وَالِدَّوَاءِ بِهِ وَبِمَا يُخَافُ مِنْهُ

(زہر پینا، اسکے ساتھ علاج اور اس کے مخطورات کا بیان)

(یخاف) یاے مضموم کے ساتھ ہے (یعنی بصیغہ مجهول) کرمانی نے زہر بھی جائز قرار دی (اسم) پر معطوف ہے۔ (والخبیث) یعنی دوائے ضعیف، گویا دواءِ بسم کے ساتھ مداوی بالحرام کی بابت نہیں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، کتاب الاثر بہ کے باب (الباذق) کے تحت حدیث: (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَائَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ) کی شرح کے ذیل میں اس کا بیان گزرا، بعض مدعی ہیں کہ (بہ) (منہ) کے معنی میں ہے اور مراد جو دافع سم ہو اور اس سے اشارہ سابق الذکر حدیث: (جو یہاں بھی نقل کی) (مَنْ تَصَبَّحَ بِسَبْعِ تَمَرَاتِ الْخ) کی طرف ہے، اس میں ہے: (لَمْ يَضُرَّهُ سُمٌّ) تو اس سے حفظ سابق کی غرض سے زہر کے ضرر کی دافع ادویہ کا استعمال مستفاد ہوا، بقول ابن حجر اس قول کا بعد محض نہیں لیکن اس سے باب کے تحت حدیثِ عجوبہ ذکر کرنے کی مناسبت ضرور مستفاد ہے، ترجمہ کا جملہ: (و ما یخاف منہ) سم کی طرف عائد ضمیر مجرور پر معطوف ہے اور ان کا قول (منہ) ای (من الموت بہ) یا استمرارِ مرض، گویا اس کے فاعل نے اپنے آپ کے خلاف اقدام کیا، جہاں تک مجرد زہر کھالینا ہے تو یہ علی الاطلاق حرام نہیں (یعنی زہر مادہ کے لحاظ سے حرام شئی نہیں) کیونکہ اس کی تھوڑی سی مقدار مرکب طور پر (دیگر دواؤں اور مجبوزوں میں ملا کر جیسے بعض مجبوزوں میں سکھیا کی تھوڑی سی مقدار ملائی جاتی ہے) استعمال کرنا حرام نہیں جس سے اس کا ضرر بھی دور ہو جائے اور اس سے کوئی فائدہ و نفع بھی ہو، ابن بطلان نے یہ لکھا ابن ابوشیبہ وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت خالد بن ولید جب حیرہ آئے انہیں تنبیہ کی گئی کہ محتاط رہیں کہیں عجمی آپ کو زہر نہ پلا دیں (حضرت خالد نے اپنی جہادی فتوحات کے بعد حیرہ میں سکونت اختیار کر لی تھی اور یہیں ان کا انتقال ہوا تھا) کہنے لگے لاؤ ذرا زہر پیش کرو، وہ لائی گئی شیشی کو پکڑا اور بسم اللہ پڑھ کر ساری پی لی، کچھ نہ ہوا گویا بخاری اشارہ کرتے ہیں کہ حضرت خالد کا زہر پینے کے باوجود سلامت رہنا ان کی کرامت ہے تو اس کی اقتداء نہ کی جائے کہ مبادا کہیں خود کشی بن جائے، باب کی حدیث ابو ہریرہ اس کی مؤید ہے!

عین ممکن ہے حضرت خالد کے پاس ان کے اس فعل کا کوئی عہد ہو جس پر عمل پیرا ہوئے ہوں (فتح الباری کے الفاظ ہیں: لعله كان عند خالد في ذلك عهدٌ عمِلَ به، یعنی نبی اکرم کی طرف سے انہیں باور کرایا گیا ہو کہ تمہاری موت جب ہوگی طبعی ہوگی)، ان کا قول (والخبیث) میں جرم بھی جائز ہے، تقدیر ہے: (والتداوی بالخبیث) رفع بھی جائز ہے اس طور کہ خبر محذوف ہو اور تقدیر ہو: (ما حکمہ) یا (هل يجوز التداوی به) اسے تناول کرنے سے صریحاً نفی وارد ہے اسے ابوداؤد اور ترمذی وغیرہما نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، مجاہد عن ابی ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے، خطابی لکھتے ہیں دواء کا حبث دو طرح سے واقع ہوتا ہے ایک

اس کی نجاست کی جہت سے جیسے شراب اور غیر ماکول اللحم حیوان کا گوشت (یعنی جس کا کھانا حرام ہے) کبھی اس کی استقذار (یعنی کراہت محسوس کرنا) کی جہت سے تو اس قسم کی دواؤں کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ نفس کو ناگواری محسوس ہوتی ہے اگرچہ نفس مریض عموماً کثیر الادویہ کی بابت ناگواری ہی محسوس کرتا ہے لیکن بعض کا معاملہ بعض سے آسان ہوتا ہے بقول ابن حجر حدیث کو اس کے بعض طرق میں وارد پر محمول کرنا اولیٰ ہے اور آخر حدیث میں اس کے ساتھ متصلاً وارد ہے، شاید بخاری کا ترجمہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔

5778 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذُكْوَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ تَحَسَّى سَمًا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَسَمُهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا - طرّفہ - 1365

ترجمہ: ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی پاکؐ نے فرمایا جس نے پہاڑ سے اپنے آپ کو گرا کر خود کو مار ڈالا وہ دوزخ میں ہمیشہ یہی عذاب پائے گا کہ پہاڑ سے گرایا جایا کرے گا اور جس نے زہر کھا کر خود کشی کی تو اس کو دوزخ میں ہمیشہ یہی عذاب ہوگا کہ اس کے ہاتھ میں زہر ہوگا اور وہ کھاتا رہے گا اور جس نے اپنے آپ کو کسی ہتھیار سے ہلاک کر لیا تو اس کو دوزخ میں ہمیشہ ایسے ہی عذاب ہوگا کہ وہی ہتھیار اپنے ہاتھ سے اپنے پیٹ میں مارا کرے گا

سلیمان سے مراد اعمش ہیں۔ (سمعت ذکوان) یہ ابوصالح سامان ہیں مسلم نے اسے وکیع عن اعمش عن ابی صالح سے تخریج کیا پھر اس کے بعد شعبہ عن سلیمان (قال سمعت ذکوان) کے الفاظ سے سند ذکر کی، ترمذی نے اسے طیالسی عن شعبہ سے نقل کرتے ہوئے اعمش سے (سمعت أبا صالح) ذکر کیا، وکیع کی روایت میں پہلے (مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ) اور تیسرے نمبر پہ (مَنْ تَرَدَّى الْخ) ذکر کیا، شعبہ کی یہاں کی ترتیب کے برعکس، طیالسی کی روایت میں وکیع کی روایت کے مثل ہے، اسی طرح ترمذی کے ہاں عبیدہ بن حمید عن اعمش کے طریق سے انہوں نے قصہ ذکر نہیں کیا۔ (من تردی من جبل) یعنی اپنا آپ گرایا، اگلا جملہ (فقتل نفسه) اسی معنی پر دال ہے کہ جان بوجھ کر یہ کیا وگرنہ صرف (تردی) کا لفظ تعمد پر دال نہیں۔ (یجأ) یا ئے مفتوح، تخفیف جیم اور ہمزہ کے ساتھ، کبھی ہمزہ مسہل کر دیا جاتا ہے اسکی اصل (یوجأ) ہے ابن تین کہتے ہیں شیخ ابوالحسن کی روایت میں (یجأ) یا ئے مضموم کے ساتھ ہے اور یہ قابل توجہ نہیں کیونکہ مہول میں اثبات واو کے ساتھ (یوجأ) ہوتا ہے، بروزن (یوجد) اور مسلم کی روایت میں (یتوجأ) ہے بروزن (یتکبر)، یہ بھی بمعنی الطعن ہے، و آخر الجنازہ کی ابو زناد عن اعرج عن ابو ہریرہ کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (الذی يطعن نفسه يطعنهما فی النار) وہاں متعلقہ شرح اور تاویل خلود و تابد کا ذکر ہوا تھا ابن تین نے کسی سے نقل کیا کہ یہ حدیث ایک خاص اور معین شخص کے حق میں وارد ہوئی تھی، یہ اور اس طرح کی دیگر احادیث و عید کے سلسلہ میں اولیٰ یہ ہے کہ معنائے مذکور اس کے فاعل کی جزا ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ درگزر کر دے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فی نار جہنم خالدا الخ) کی بابت کہتے ہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ میرے نزدیک تخلید

قیامِ برزخ کے زمان کی طرف راجع ہے اس کی نظیر پر جو کذاب کے ساتھ سلوک ہوگا جسکا ذکر بخاری مطبوع ہند: ۲/۹۰۰ میں ہوا کہ روز قیامت اس کی باچھیں چیری جائیں گی۔

5779 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرٍ أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا هَاشِمُ بْنُ هَاشِمٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ اصْطَبَحَ بِسَبْعِ تَمَرَاتٍ عَجْوَةٍ لَمْ يَضُرَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سَمٌّ وَلَا سِحْرٌ (اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 5445، 5768

(أحمد بن بشیر الخ) یہ کوئی مخدوم، ان کے مولیٰ ہیں بخاری میں صرف اسی جگہ مذکور ہیں بقول ابن معین (لا بأس بہ) ہیں، عباس دوری نے ان سے یہی نقل کیا لیکن عثمان داری نے ان سے (متروک) کا لفظ نقل کیا خطیب نے اس پر متعقب ہوتے ہوئے لکھا کہ عثمان پر ایک اور راوی کا التباس ہوا ہے جن کا نام بھی احمد بن بشیر ہے لیکن ان کی کنیت ابو جعفر تھی وہ بغدادی اور انہی کے طبقہ کے تھے شائد بخاری نے انہی سے امتیاز کیلئے یہاں ان کی کنیت بھی ذکر کی (یہ امام بخاری کی ذہانت اور وسعتِ معلومات کی دلیل ہے) اس حدیثِ سعد کی کچھ قبل شرح گزری ہے۔

57 - باب اللَّبَانِ الْأَتَنِ (گدھی کا دودھ بطورِ علاج)

اتن اتان کی جمع ہے۔

5780 - حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْحُسَيْنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ . قَالَ الزُّهْرِيُّ وَلَمْ أَسْمَعْهُ حَتَّى أَتَيْتُ الشَّامَ

5781 - وَزَادَ اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ وَسَأَلْتُهُ هَلْ نَتَوَضَّأُ أَوْ نَشْرَبُ اللَّبَانَ الْأَتَنِ أَوْ مَرَارَةَ السَّبْعِ أَوْ أَبْوَالَ الْإِبِلِ قَالَ قَدْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَتَدَاوَوْنَ بِهَا فَلَا يَرَوْنَ بِذَلِكَ بَأْسًا فَأَمَّا اللَّبَانُ الْأَتَنِ فَقَدْ بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ لُحُومِهَا وَلَمْ يَبْلُغْنَا عَنْ اللَّبَانِ أَمْرًا وَلَا نَهَى وَأَمَّا مَرَارَةُ السَّبْعِ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ أَنَّ أَبَا ثَعْلَبَةَ الْحُسَيْنِيِّ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ

ترجمہ: ابو ثعلبہ حسنیؓ کہتے ہیں نبی پاک نے ہر دانت والے شکاری درندے کے گوشت سے منع کیا، زہری کہتے ہیں میں نے یہ حدیث اس وقت تک نہ سنی تھی جب تک شام نہیں آیا، لیث نے زیادت کی کہ مجھے یونس نے زہری سے بیان کیا کہ میں نے ان سے پوچھا کیا ہم گدھی کے دودھ سے وضوء کر سکتے ہیں یا درندوں کے پتے یا اونٹوں کے پیشاب بطورِ دوا استعمال کر سکتے ہیں؟ کہا مسلمان انہیں بطورِ دوا استعمال کرتے رہے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم نے ان کے گوشت سے منع کیا ہمیں ان کے پیشاب بارے کوئی امر و نہی نہیں پہنچی، جہاں تک درندوں کے پتے کی بات تو ابو ثعلبہ نے بتلایا

نبی پاک نے ہر دانت والے شکاری درندے کے کھانے سے منع کیا ہے۔

شیخ بخاری جعفی (قسطانی نے مسند لکھا) اور سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (من السباع) اکثر کے ہاں یہی ہے مستحکم اور سرخس کے نسخوں میں (من السبع) ہے مراد جنس ہے۔ (حتی أتیبت الشمام) اس پر الطب میں کلام گزری ہے۔ (و زاد الخ) اس زیادت کو ذہلی نے الزہریات میں موصول کیا اسے ابو نعیم نے بھی مستخرج میں مطولاً ابو ضمہ عن انس بن عیاض عن یونس بن یزید کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ (و سألته هل تتوضأ) یہ جملہ حالیہ ہے ابو ضمہ کی روایت میں ہے کہ زہری سے یہ سوال ہوا مگر انہوں اس بابت شذوذ قول کی وجہ سے جواب دینے سے پہلو تہی کی، الطہارۃ میں بعض ان حضرات کا ذکر ہوا جنہوں نے دودھ اور سرکہ کے ساتھ وضوء کرنا جائز قرار دیا ہے۔ (قد کان المسلمون) روایت ابو ضمہ میں ہے: (أما أبوال الإبل فقد کان الخ)۔ (و لم یبلغنا الخ) ابو ضمہ کی روایت میں ہے: (ولا أرى ألبانها إلا تخرج من لحومها)۔

(و أما مرارة السبع الخ) ابو ضمہ کی روایت میں ہے: (و أما مرارة السبع فإنه أخبرنی أبو إدريس) باقی اسی کے مثل ہے ابو ضمہ نے آخر میں یہ زیادت کی: (و لم أسمع من علمائنا) تو اگر نبی اکرم نے منع کیا ہے تو ان کی مرارت میں کوئی خیر نہیں، اس زیادت سے ماخوذ ہوگا کہ زہری کو اس حدیث کی صحت میں توقف تھا کیونکہ حجاز میں اس کی اصل سے کوئی واقف نہ تھا جیسا کہ کثیر علمائے حجاز کا یہی طریقہ تھا (کہ اگر وہ کسی حیثیت کی اصل کو نہ پہچانتے تو اس کی صحت میں متذنب ہوتے) ابن بطل لکھتے ہیں زہری نے مرارت سبع کے منع ہونے پر (أكل كل ذي ناب من السباع) کی نہی سے استدلال کیا ہے تو البان اتن میں بھی یہی قرار دینا انہیں لازم ہے (کیونکہ ان کا گوشت بھی تو حرام ہے) ابن حجر لکھتے ہیں مرحوم روایت ابو ضمہ کی زیادت سے غافل ہوئے، البان اتن کی بابت اختلاف ہے تو جہور اس کی تحریم کا موقف رکھتے ہیں مالکیہ کے ہاں ان کی حلت کا قول ہے، ان کے اکل لحم کی حلت کا بھی ان کے ہاں ایک قول ہے، اس کا بسط کتاب الاطعمہ میں گزرا۔

58 باب إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي الْإِنَاءِ (اگر برتن میں مکھی پڑ جائے؟)

ابو ہلال عسکری لکھتے ہیں ذباب واحد جبکہ جمع ذبان ہے جیسے غربان، عوام ذباب کو برائے جمع اور واحد میں ذبابہ بروزن قرادہ کہتے ہیں یہ خطا ہے ابو حاتم جستانی بھی اسے خطا قرار دیتے ہیں، جوہری کے نزدیک اس کی واحد ذبابہ ہے الحکم میں ابو عبید خلف احمر کے حوالے سے عسکری کا مذکورہ قول بھی جائز قرار دیتے ہیں سیبویہ نے جمع میں ذب بھی نقل کیا ہے بقول ابن حجر میں نے نحری کی تحریر میں اسے ذال مضموم اور باء پرشد کے ساتھ پڑھا ہے۔

5782 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عُثْبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ مَوْلَى بَنِي تَيْمٍ عَنْ

عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ مَوْلَى بَنِي زُرَيْقٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءٍ

أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ ثُمَّ لِيُطْرَحْهُ فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ شِفَاءٌ وَفِي الْآخَرِ دَاءٌ. طرفہ - 3320

ترجمہ: ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اگر تمہارے کسی کے برتن میں مکھی پڑ جائے تو اسے ڈبو کر پھینک دو، اس

لئے کہ اس کے ایک پر میں شفا اور دوسرے میں بیماری ہے۔

عتبہ بن مسلم مدنی ہیں ان کے والد ابو عتبہ کے ساتھ مکئی تھے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے۔ (عن عبید بن حنین) بدء الخلق میں سلیمان بن بلال عن عتبہ بن مسلم سے (أخبرنی عبید) مذکور ہے، ان کی کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ (مولی بنی زریق) کلاباذی نے نقل کیا کہ یہ زید بن خطاب کے مولی تھے ابن عیینہ سے منقول ہے کہ عباس کے مولی تھے یہ خطا ہے گویا انہوں نے انہیں عبد اللہ بن حنین کا بھائی خیال کیا مگر ایسا نہیں، عبید کی بھی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے جسے دو جگہ وارد کیا ہے۔ (إذا وقع الذباب الخ) کہا گیا کہ اس کی کثرت حرکت اور اضطراب کی وجہ سے ذباب نام پڑا، ابو یعلیٰ نے ابن عمر سے مرفوعاً نقل کیا کہ اس کی عمر چالیس ایام ہے اور سوائے شہد کی مکھیوں کے سب مکھیاں جہنمی ہیں، اس کی سند لا باس بہ ہے اسے ابن عدی نے اول حصہ کے سوا ایک دیگر ضعیف سند سے نقل کیا ہے، جاحظ کہتے ہیں ان کا جہنم میں ہونا بطور تعذیب نہیں بلکہ تاکہ اہل جہنم کو (وہاں بھی) تنگ کریں، جو ہری کہتے ہیں طور میں سوائے مکھی کے کوئی برتن میں منہ داخل نہیں کرتا افلاطون کا قول ہے کہ مکھی حریص ترین شے ہے حتیٰ کہ ایسی جگہ بھی اپنے آپ کو ڈال دیتی ہے جہاں اس کی ہلاکت یقینی ہو، غفوت سے یہ متولد ہوتی ہے اس کی پلکیں نہیں ہوتیں کیونکہ اس کا حدقہ چھوٹا سا ہوتا ہے پلکوں کا مقصد حدقہ کو صیقل کرنا ہوتا ہے وہ یہ کام اپنے ہاتھوں سے کرتی ہے ہمیشہ انہیں آنکھوں پر پھیرتی رہتی ہے اس کا عجیب معاملہ یہ ہے کہ اس کا رنج (یعنی پٹھ) سیاہ کپڑے میں سفید اور سفید میں سیاہ دکھائی پڑتا ہے، گندی جگہوں میں ہی اکثر ہوتی ہیں وہیں سے ان کا مبداء خلق ہے پھر تولد سے، طور میں جفتی کرنے والے پرندے اکثر ہیں کئی دفعہ دن کا اکثر حصہ زماہ پر بیٹھا رہتا ہے بیان کیا جاتا ہے کہ کسی بادشاہ نے لام شامی سے پوچھا مکھی کیوں پیدا کی گئی ہے؟ اس وقت ایک مکھی اسے تنگ کر رہی تھی، کہنے لگے بادشاہوں کی مذلت کیلئے کہتے ہیں اس نے (فضول سا) سوال کیا اس وقت میرے پاس کوئی جواب نہ تھا تو اس موجودہ صورت حال سے اپنا مذکورہ جواب مستنبط کر لیا ابو احمد ماقی کہتے ہیں کھیل زبل (یعنی گوبر) سے متولد ہوتی ہیں اگر بڑی سی مکھی لے کر اس کا سر کاٹ دو پھر اس کے بقیہ جسم کو پوٹے میں پڑے بال کو نکالنے کیلئے رگڑو تو نکل جائے گا اسی طرح داء ثعلب (ایک مرض جس میں سر کے بال جھڑ جاتے ہیں) اور اگر بھڑ کے کانے کی جگہ پر مکھی لگائی جائے تو تکلیف رک جائے گی۔

(فی إناء أحد کم) بدء الخلق میں (شراب) کا لفظ تھا، نسائی اور ابن ماجہ کی۔ ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، ابو سعید سے روایت میں ہے: (إذا وقع فی الطعام) اناء کے ساتھ تعبیر اشمل ہے (کہ اکل و شرب دونوں اس کے تحت آ گئے) بزار کی حدیث انس میں بھی یہی واقع ہے۔ (فلیغسلہ کله) یہ امر ارشاد ہے، داء کے دواء کے ساتھ مقابلہ کیلئے، (کله) میں تو ہم مجاز کا رفع ہے کہ شاید کچھ حصہ کا غمس ہی کافی ہو۔ (ثم لیطرحه) سلیمان بن بلال کی روایت میں (ثم لینزعہ) ہے، عبد اللہ بن شہی کی اپنے چچا ثمامہ سے روایت میں ہے کہ انہیں بیان کیا ہم حضرت انس کے ہاں تھے تو ایک برتن میں مکھی گر گئی انہوں نے انگلی سے اسے تین دفعہ برتن میں ڈبوایا پھر کہا بسم اللہ، اور ذکر کیا کہ نبی اکرم نے یہی کرنے کا حکم دیا تھا، اسے بزار نے ثقات رجال کے ساتھ تخریج کیا ہے اسے حماد بن سلمہ نے ثمامہ سے روایت کرتے ہوئے (عن أبي هريرة) ذکر کیا ابو حاتم کے ہاں یہی راجح ہے دارقطنی کہتے ہیں دونوں طریق محتمل ہیں۔

(فلان فی إحدى الخ) ابو داؤد کی روایت میں (فلان فی أحد الخ) ہے جناح مذکور مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے بعض نے کہا باعتبار یہ مؤنث ہے (کیونکہ یہ کا لفظ بھی مؤنث ہے) صغانی نے جزم سے لکھا کہ یہ مؤنث مستعمل نہیں انہوں نے (أحد)

والی روایت کی تصویب کی اور یہ کہ طائر (یعنی پرندے) کیلئے یہ حقیقت اور دیگر کیلئے مجاز کے بطور استعمال ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے: (وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلٰلِ) [الاسراء: ۲۴] ابوداؤد کی روایت میں جسے ابن حبان نے صحیح کہا، سعید مقبری عن ابی ہریرہ کے طریق سے ہے: (وَ اِنَّهُ يَتَّقِي بِجَنَاحِهِ الَّذِي فِيهِ الدَّاءُ) (یعنی بیماری والے پر کے ساتھ اپنا بچاؤ کرتی ہے) مجھے کسی طریق میں شفا دالے اس کے پر کی تعیین نہیں ملی لیکن بعض علماء نے لکھا ہے کہ انہوں نے خوب مشاہدہ کیا تو پایا کہ بامیں پر کے ساتھ وہ متقی ہوتی ہے تو جانا کہ دایاں پر شفا والا ہے (قرین قیاس بھی یہی تھا کہ دایاں پر صاحب شفا ہو) حدیث ابو سعید مذکور میں ہے کہ وہ زہر کو مقدم اور شفا کو پیچھے رکھتی ہے تو اس روایت سے حدیث باب میں مذکور داء کی تفسیر مستفاد ہوئی کہ اس سے مراد اس کا زہر ہے لہذا بعض شراح نے اس ضمن میں جو تکلف سے کام لیا اس کی ضرورت نہیں، انہوں نے لکھا کہ لفظ میں مجاز ہے یعنی یہ کہ اس کے ایک پر میں داء ہے تو یا تو یہ مجاز الخذف سے ہے اور تقدیر کلام ہے: (فان في أحد جناحيه سبب داء) یا یہ مبالغہ ہے کہ چونکہ اس کا ایک پر بیماری کا سبب ہے تو اسے ہی اس کا مجل کہہ دیا، ایک اور نے لکھا محتمل ہے کہ داء سے مراد جو ایسے اکل و شرب کو کھانے سے لوگوں کو تکبر حائل ہوتا ہے جس میں مکھی گر گئی ہو اور اس طرح ان کا ترک اس کے ضیاع و تلف کا باعث بن سکتا ہے تو اس کی دواء یہ ہوئی کہ دوسرا پر بھی اس میں ڈبو دو پھر نکالو تو اس طرح قمع نفس (یعنی نفس کو عاجز بنانا) کا حصول ہوا اور تو اضع کی ترغیب دلائی گئی۔

(و فی الآخر شفاء) ابوزر کے نسخہ میں (و فی الأخری) ہے ایک اور نسخہ میں (فی) کے حذف کے ساتھ ہے سلیمان بن بلال کی روایت میں بھی یہی ہے، (فی إحدى جناحيه داء و الآخر شفاء) سے ان حضرات کیلئے استدلال کیا گیا ہے جو دو عاملوں کا معمولوں پر عطف جائز قرار دیتے ہیں جیسے انفخ، اس پر (الآخر) کو زیر اور (شفاء) کو نصب کے ساتھ پڑھنا ہو گا کہ (الآخر) (الأحد) پر اور (شفاء) (داء) پر معطوف ہے، (إحدى) میں عامل (فی) اور (داء) میں (إن) ہے اور یہ دونوں (الآخر) اور (شفاء) میں عامل ہیں، سیبویہ اسے جائز قرار نہیں دیتے وہ کہتے ہیں حرف ج حذف کیا گیا اور اس کا عمل باقی رہا اور یہ دوسری روایت میں صریحاً ہے: (و فی الأخری شفاء)، شفاء کو بطور استیفاء مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے، اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ ماء قلیل ایسی چیز کے وقوع سے متنجس نہیں ہوتا جس کا نفس (یعنی وجود) اس میں ساکمہ (یعنی بہنے والا) نہیں، وجہ استدلال جیسا کہ پہلے ہی نے امام شافعی سے نقل کیا، یہ ہے کہ آنجناب ایسی شئی کے غمس کا حکم نہیں دے سکتے تھے جو مچکی اور جو پانی کو نجس کر دے کہ یہ افساد ہے، بعض اس کے مخالفین نے رد میں کہا غمس ذباب سے اس کی موت لازم نہیں کہ اسے نرمی سے بھی ڈبویا جاسکتا ہے بایں طور کہ مرے نہیں اور زندہ شئی اسے جس میں وہ واقع ہو جائے نجس نہیں کرتی جیسا کہ بغوی نے اس حدیث سے یہ مستنبط کرتے ہوئے تصریح کی، ابوطیب طبری لکھتے ہیں نبی اکرم کا اس حدیث میں مقصد نجاست و طہارت کا بیان نہ تھا آپ تو فقط کھچی کے ضرر سے بچنے کا علاج ذکر فرما رہے ہیں اسی طرح آپ کے اونٹوں کے باڑہ میں ادا نیکی نماز سے منع کرتے جبکہ ریوڑ کے باڑہ میں اس کی اذن دینے سے ایک کی نجاست اور دوسری کی نجاست بیان کرنا مقصد نہ تھا بلکہ آپ یہ یاد کرارہے تھے کہ اونٹوں کی موجودی میں خشوع سے نماز ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جبکہ بکریوں کے ساتھ یہ معاملہ نہیں، بقول ابن حجر ان کی بات درست ہے مگر یہ منع نہیں کہ اس سے کوئی اور حکم بھی مستنبط کر لیا جائے، غمس کا حکم کئی صورتوں کو متناول ہے مثلاً یہ کہ ایسے ڈبوئے کہ وہ مرے نہیں جو یہاں مدعا ہے، دوم یہ کہ اس کی پرواہ نہ

کرے کہ مرنے سے یا زندہ رہتی ہے اسی طرح اس امر کو بھی متناول ہے کہ طعام (جس میں کھٹی گری) گرم ہو یا ٹھنڈا، گرم ہونے کی صورت میں زیادہ امکان یہ ہے کہ وہ مر جائے گی بخلاف ٹھنڈے طعام کے تو جب تقید واقع نہیں تو عموم پر محمول کیا جائے گا، لیکن یہ محل نظر ہے کیونکہ یہ مطلق ہے ایک صورت میں صادق آتا ہے تو جب کسی معین صورت پر دلیل قائم ہو تو اسی پر محمول کرنا ہوگا، ابن دقیق العید نے حکم مذکور میں غیر ذباب کے اس کے ساتھ بطریق دیگر الحاق میں اشکال قرار دیا ہے، لکھتے ہیں نص کھٹی ہی کے بارہ میں وارد ہوئی ہے تو ہر وہ جس کے لئے نفس سائلہ نہیں (یعنی جس میں خون نہیں) اس میں شمار کر لینا محل نظر ہے کیونکہ جواز ہے کہ علت (جس کا ہمیں علم نہیں) ذباب ہی میں مقصور ہو اور یہ (یعنی دیگر کا الحاق) اس کے ساتھ عموم بلوی ہے اور یہ استنباط ہے یا یہ تعلیل کہ اس کے ایک پر میں داء اور دوسرے میں شفا ہے (گویا اس سے ظاہر ہوا کہ یہ حکم کھٹی کے ساتھ ہی خاص ہے) اور یہ منصوص ہے، یہ دونوں معانی دیگر میں موجود نہیں تو بعید ہے کہ علت فقط یہی ہو کہ جس میں دم سائل نہ ہو، بلکہ ظہر امر یہ ہے کہ یہ جزو علت ہے نہ کہ کامل علت اھ، متاخرین کی ایک جماعت نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ جو چیزیں عموماً پانی میں گرتی پڑتی رہتی ہیں مثلاً کھٹی اور چھرتو ان سے پانی نجس نہیں ہوتا اور جس کا واقع ہونا عام نہیں مثلاً بچھو تو اس سے پانی نجس ہو جائے گا، یہ تو ی ہے! خطابی کہتے ہیں بعض بے فیض لوگوں نے اس حدیث پر کلام کی اور کہا یہ کیونکر ممکن ہے کہ کھٹی کے پروں میں داء و شفاء مجتمع ہوں اور وہ خود کیسے یہ جانتی ہے حتیٰ کہ داء والا پر آگے رکھتی ہے اور اسے اس پر کس نے مجبور کیا؟

کہتے ہیں یہ جاہلانہ یا متجاہلانہ (یعنی تجاہل عارفانہ) سوال ہیں کثیر حیوان ایسے ہیں جو متضاد صفات کا مجموعہ ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جس نے ایسا کیا (سانپ سے بڑھ کر زہر کس میں ہوگا اور تریاق کی ایک قسم ایسی ہے جو اسی سے کشید کی جاتی ہے) جس ذات نے شہد کی کھٹی کو الہام کیا کہ ایک عجیب الہیبت گھر تعمیر کرے اسی طرح وہ کھٹی کو الہام پر قادر ہے کہ داء والا پر آگے کرے اور جس نے چوٹی کو سکھلایا کہ اپنی خوراک کا ذخیرہ کرے اور دانے کو دودھوں میں پھاڑ کر رکھے تاکہ (اس کے بل میں) وہ آگ نہ پائے، ابن جوزی لکھتے ہیں اس قائل سے یہ جو نقل کیا گیا وہ عجیب نہیں، شہد کی کھٹی اپنے بالائی حصہ سے شہد بناتی ہے جبکہ نچلے حصہ سے زہر ڈالتی ہے (یعنی ڈنگ مارتی ہے) اور سانپ جو زہر قاتل کا حامل ہے، اس کا لحم تریاق میں داخل کیا جاتا ہے جو اس کے زہر کا علاج ہے، کھٹی کا شہد کے ساتھ سرمہ بنانے کیلئے) پیسا جاتا ہے اس سے اس کی جلانے نظر کی صلاحیت بڑھتی ہے بعض حذاق اطباء نے ذکر کیا کہ کھٹیوں میں زہریلی قوت ہے جس پر درم اور اس کے کانٹے کے نتیجہ میں ہونے والی خارش دال ہے، یہ اسکے لئے بمنزلہ ہتھیار ہے تو شارع نے حکم دیا کہ اس سمیت کا توڑ اس شفاء سے کیا جائے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے دوسرے پر کو ودیعت کر رکھی ہے تو اس طرح دونوں مادے باہم متقابل ہونے سے اس کا ضرر زائل ہوا (ثم لینزعہ) سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کھٹی طعام و شراب میں گر کر مر گئی تو اسے نجس کر دے گی جیسا کہ یہ شافعی کے دو اقوال میں سے اصح قول ہے، دوسرا قول ان کا ابو حنیفہ کے قول کی مانند ہے کہ نجس نہ کرے گی۔

خاتمہ

کتاب الطب (118) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (18) معلق ہیں، مکررات کی تعداد - اب تک صفحات میں (23) ہے، سوائے آٹھ احادیث کے باقی متفق علیہ ہیں، اس میں (16) آثار صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

77- کتاب اللباس (ملبوسات)

1- باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾

(لباس انسانوں کی زینت ہیں)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلُوا وَاشْرَبُوا وَابْسُوا وَتَصَدَّقُوا فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَحِيلَةٍ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كُلُّ مَا شِئْتُ وَالْبَسُ مَا شِئْتُ مَا أَخْطَأْتُكَ اثْنَانِ سَرَفٌ أَوْ مَحِيلَةٌ (ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا کھاؤ، پیو، پہنو اور صدقہ کرو بغیر اسراف اور تکبر کے بقول ابن عباس جو چاہو کھاؤ اور پہنو جب تک دو صفیتیں تجھ میں نہیں: اسراف اور تکبر)

ابن نعیم کے نسخہ میں (و الطيبات من الرزق) بھی مذکور ہے نسفی کے ہاں (بجائے قول اللہ کے) (قال الله تعالى: قل من حرم الخ) ہے گویا انہوں نے اس کے شان نزول کی طرف اشارہ کیا اسے طبری نے جعفر بن ابومغیرہ عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں قریش ننگے بدن طواف کعبہ کیا کرتے اور اس اثناء خوب سیٹیاں بجاتے اور تالیاں پیٹتے تھے تو اللہ نے یہ آیت نازل کی: (قل من حرم الخ) اس کی سند صحیح ہے طبری اور ابن ابی حاتم نے جید اسانید کے ساتھ اصحاب ابن عباس: مجاہد اور عطاء وغیرہما سے اس کا نقل کیا، اسی طرح ابراہیم نخعی، سدی، زہری اور قتادہ وغیرہم سے کہ یہ آیت مشرکین کے ننگے ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرنے کے بارہ میں نازل ہوئی، ابن ابی حاتم نے عبد اللہ بن کثیر عن طاؤس سے اس آیت کی بابت نقل کیا کہ انہیں حریر و دیباچ کا حکم نہیں دیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ان کا کوئی لباس میں طواف کرتا تو اسے اس کے بدن سے کھینچ لیتے تھے، یعنی تو یہ آیت نازل ہوئی، مسلم اور ابوداؤد نے مسور بن مخرمہ سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ سے میرا کپڑا اگر پڑا تو نبی اکرم نے فرمایا اپنا کپڑا پہن لو، ننگے مت چلا کرو۔ (و قال النبی ﷺ کلو الخ) یہ تعلق صرف مستملی اور سرخی کے نسخوں میں ہے، یہ ان احادیث میں سے ہے جو صحیح بخاری میں صرف معلقاً ہی مذکور ہیں کسی جگہ اسے موصول نہیں کیا ابوداؤد طیالسی اور حارث بن ابواسامہ نے اسے اپنی اپنی مسند میں ہمام بن منی عن قتادہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے موصول کیا ہے، طیالسی کی روایت میں استثناء واقع نہیں، حارث کی روایت میں ہے مگر اس میں (و تصدقوا) نہیں اور آخر میں یہ زیادت کی: (فإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عباده) (یعنی اللہ تعالیٰ کو اچھا لگتا ہے کہ وہ اپنے بندوں پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھے)، ابن ابوالدینا کی کتاب الشکر میں بھی یہ تمام موصول ہے ترمذی نے اس کی آخری فصل میں اس زیادت کو قتادہ کے طریق سے نقل کیا بخاری کی طرف سے یہ ان کے شیخ عمرو بن شعیب کی تقویت کی مصیر ہے، صحیح میں سوائے اس جگہ کے کہیں یہ اشارہ نہیں دیکھا، بعض رواۃ نے اس اسناد کا قلب کرتے ہوئے والد عمرو کو اور ان کے قول: (عن أبيه) کو تصحیف کر دیا، ابن ابی حاتم نے العلل میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے اپنے والد سے ایک حدیث کی بابت پوچھا جسے ابو عبیدہ حداد نے ہمام عن قتادہ عن عمرو بن سعید عن انس نقل کیا تو یہی حدیث ذکر کی تو انہوں نے اسے خطا قرار دیا اور یہ کہ درست (عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ) ہے، اس حدیث اور مابعد اثر کی آیت سے مناسبت ظاہر ہے کیونکہ اس سے ماقبل آیت میں ہے: (كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) [الأعراف: ۳۸]، اور اسراف قول و فعل میں مجاوزتہ حد کو کہتے ہیں، انفاق میں اشہر ہے، سورۃ الزمر میں

فرمایا: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ) [۵۳] نیز فرمایا: (فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ) [الإسراء: ۳۳]، خلیہ بروزن عظیمہ ہے یہ بمعنی خلیہ یعنی تکبر ہے ابن تین کہتے ہیں یہ مفعلة کے وزن پر ہے افعال سے جب تکبر کرے، کہتے ہیں خلیہ فائے مضموم کے ساتھ، کبھی مکسور بھی کیا جاتا ہے ممدود ہے یعنی تکبر، راغب کہتے ہیں وہ تکبر جو کسی ایسی فضیلت کے باعث ہو جو انسان اپنے آپ میں خیال کرے اور تخیل (تصویر خیال الشیء فی النفس) ہے (یعنی دل میں کسی شئی کی خیالی تصویر بنانا) اسراف اور خلیہ میں وجہ حصر یہ ہے کہ اکلا اور لبسا وغیرہما اس کے متناول سے منع کرنا یا اس میں موجود کسی معنی کے باعث ہے اور وہ ہے مجاوزت حد اور یہی اسراف ہے، اور یا برائے تعبد ہے جیسے ریشم کے رائج یہ ہے کہ اس سے نبی کی علت ثابت نہیں اور مجاوزت حد شریعت میں وارد کی مخالفت کو متناول ہے تو یہ حرام میں داخل ہے، کبھی اسراف کبر کو مستلزم ہوتا ہے اور وہ خلیہ ہے، موفق عبداللطیف بغدادی کہتے ہیں یہ حدیث انسان کی تدبیر نفس کے فضائل کی جامع ہے اس میں دنیوی و اخروی مصالح نفس و جسد کی تدبیر ہے ہر چیز میں اسراف ضار بالجسد اور ضار بالمعیشہ ہے تو اتلاف کا باعث بنے گا اور نفس کے ضرر کا جب وہ اکثر احوال میں حسد کے تابع ہو اور خلیہ ضار بالنفس ہے کہ اسے عجب اور خود پسندی کی راہ پر لگاتی ہے اور آخرت کے لحاظ سے بھی ضار ہے کہ گناہ کا سبب کرتی ہے اسی طرح دنیا کے لحاظ سے بھی کہ لوگوں کو ناراض کرنے کا سبب ہے۔

(و قال ابن عباس کل ما الخ) اسے ابن ابوشبہ نے اپنی مصنف اور دینوری نے المجالہ میں طاؤس عنہ کے طریق سے موصول کیا ابن ابی شیبہ نے یہی الفاظ ذکر کئے دینوری نے (السرف) ذکر کیا، اسے عبدالرزاق نے معمر بن ابن طاؤس عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أَحَلَّ اللَّهُ الْأَكْلَ وَالشَّرْبَ مَا لَمْ يَكُنْ سَرْفٌ أَوْ مَخِيلَةٌ) طبری نے بھی محمد بن ثور عن معمر سے یہی نقل کیا۔ (ما أخطأتك) سب کے ہاں طاء کے بعد ہمز کے اثبات کے ساتھ ہے ابن تین نے اس کے حذف کے ساتھ وارد کیا، درست اس کا اثبات ہے صاحب صحاح لکھتے ہیں: (أخطأت) کہو (أخطیت) نہیں بعض ایسا کہتے ہیں یعنی اگر یہ دو خصالتیں تجھ سے متجاوز ہیں (یعنی تم ان میں مبتلا نہیں) تو جو چاہو مباح چیزیں تناول کرو (کھاؤ، پیو اور پہنو)، کرمانی کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ مانافہ ہو یعنی (لم یوقعتک فی الخطأ اثنتان) کہ تمہیں یہ دو چیزیں خطا میں واقع نہ کر رہی ہوں، بقول ابن حجر اس میں بعد ہے معمر کی روایت اسے رد کر رہی ہے جس میں ہے: (ما لم یکن سرف أو مخیلة)، (أو) کی بابت کرمانی کہتے ہیں کہ یہ واؤ کے معنی میں ہے جیسے اس آیت میں: (وَلَا تُطْعَمُ مِنْهُمْ أَيْمًا أَوْ كُفُورًا) [الإنسان: ۲۴] بتقدیر نفی یعنی دونوں امور کا اس میں انشاء لازم ہے، اس کا حاصل یہ ہوا کہ دونوں میں ہر ایک کے منع کا اشتراط علیحدہ علیحدہ دونوں کے اکٹھے منع کے اشتراط کو بطریق اولیٰ مستلزم ہے، ابن مالک کہتے ہیں یہ التباس سے امن ہونے کی صورت میں جائز ہے جیسے شاعر کا یہ قول: (فقالوا لنا اثنتان لا بُدَّ منهما صدور ورماح أشرعت أو سلاسل)۔

5783 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ وَزَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ يُخْبِرُونَهُ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ (ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۸۰) اطرافہ 3665، 5784، 5791، - 6062

بخاری ابن ابی اویس ہیں۔ (عن نافع الخ) مؤطا میں ہے: (عن نافع و عن عبد اللہ بن دینار و عن زید بن اسلم) ترمذی کی معن عن مالک سے روایت میں ہے: (سمع کلہم یحدث) (یعنی سب کو یہ تحدیث کرتے سنا) تو اس طرح مالک نے تینوں کی روایتوں کو یکجا کر دیا وود بن قیس نے زید بن اسلم سے ان کی روایت ایک قصہ کی زیادت کے ساتھ نقل کی ہے، کہتے ہیں والد صاحب نے مجھے ابن عمر کے پاس بھیجا میں نے دروازے پر جا کر کہا کیا داخل ہو جاؤں؟ میری آواز پہچان لی اور کہا اے بیٹے جب کسی کے ہاں جاؤ تو پہلے سلام کہو اگر جواب ملے تو داخل ہو جاؤ، کہتے ہیں پھر اپنے ایک بیٹے پر نظر پڑی جس کی چادر گھٹ رہی تھی تو اسے کہا چادر اونچی کرو میں نے سنا ہے الخ تو یہ حدیث ذکر کی، اسے احمد اور حمیدی نے ابن عیینہ عن زید سے نحو نقل کیا، حمیدی نے سیاق ذکر کیا جب کہ احمد نے اختصار کیا، (الابن) کا (یعنی اس بیٹے کا جس کی چادر لٹک رہی تھی) دونوں نے نام: عبد اللہ بن واقد بن عبد اللہ بن عمر، ذکر کیا، احمد نے اسے (معمر عن زید بن اسلم سمعت ابن عمر) کے الفاظ سے بھی نقل کیا مگر اس قصہ کے بغیر اور آمدہ باب میں مذکور قصہ ابی بکرہ ذکر کیا، ابن عمر کا اس ضمن میں ایک اور قصہ بھی ہے جس کی طرف دو ابواب کے بعد اشارہ آئے گا، نافع کی حدیث مسلم نے ایوب، لیث اور اسامہ بن زید کے طرق سے تخریج کی، سب نافع سے راوی ہیں اسی حدیث مالک کی مثل، مزید (یوم القیامۃ) بھی ذکر کیا بقول ابن حجر یہ زیادت روائۃ مؤطا کے ہاں بھی مالک سے ثابت ہے، ابو نعیم نے بھی اسے متخرج میں یعنی کے طریق سے نقل کیا ہے ترمذی اور نسائی نے یہ حدیث ایوب عن نافع کے طریق سے تخریج کی اور ان کی روایت میں ایک زیادت ہے جس کا تعلق ذیول نساء سے ہے، عبد اللہ بن دینار کی حدیث احمد نے عبد العزیز بن مسلم عنہ سے نقل کی اس میں بھی (یوم القیامۃ) مذکور ہے اسی طرح سالم اور کئی دیگر کی ابن عمر سے روایت میں بھی جیسا کہ اگلے باب میں آئے گی۔

2 باب مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ مِنْ غَيْرِ خِيَلَاءَ (بغیر تکبر کے شلوار وغیرہ ٹخنوں سے لٹکانا)

یعنی یہ مذکورہ قید اس وعید مذکور سے مستثنیٰ ہے لیکن اگر یہ کسی عذر کی بنا پر ہے تب حرج نہیں اور اگر بغیر عذر کے ہے (یعنی غیر خیلآء تو ہے مگر بلا عذر ہے) تو اس بارے آگے بحث آتی ہے، ابن بطلان کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے۔

5784 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَ شِقَائِي إِزَارِي يَسْتَرْجِي إِلَّا أَنْ أَتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَسْتُ بِمَنْ يَصْنَعُهُ خِيَلَاءَ

(سابقہ) اطرافہ 3665، 5783، 5791، - 6062

زہیر بن معاویہ سے مراد ابو خثمہ یعنی ہیں۔ (من جر ثوبہ) اس کی بحث تین ابواب کے بعد آئے گی۔ (أحد شقی الخ) نسفی اور کشمیری کے سوا باقیوں کے ہاں مفرد کا صیغہ یعنی (شقی) ہے، شمین کمسور کے ساتھ کنارے کے معنی میں، نصف پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (إلا أن أتعاهد الخ) احمد کے ہاں معمر عن زید بن اسلم کی روایت میں ہے: (إن إزاری یسترخی أحياناً) گویا چلے پھرنے

سے چادر کی گانڈھ ڈھیلی پڑ جاتی تھی جس کے سبب ایک کنارالنگ جاتا، اس میں ان کا ارادہ و اختیار شامل نہ تھا برابر اس کا خیال رکھتے تو استرخاء ہوتا کیونکہ جوہی ڈھیلی پڑتی کس لیتے، ابن سعد نے طلحہ بن عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی بکر عن عائشہ سے روایت کیا کہتے ہیں: (کان أبو بکر أحنی لا یستمسک إزاره یسترخی عن حقویه) (یعنی ان کی کمر کچھ جھکی ہوئی تھی اور وہ اپنے تہہ بند کو تھام نہ سکتے تھے جو نیچے ڈھلک جاتا) قیس بن ابوحازم کے طریق سے ہے کہتے ہیں حضرت ابوبکر کے پاس گیا وہ ایک نحیف شخص تھے۔

(لست من یصنعه خیلاء) زید بن اسلم کی روایت میں ہے: (لست منہم) اس سے ظاہر ہوا کہ اس شخص پر حرج نہیں جس کی چادر بغیر اس کے قصد کے مطلقاً لٹکی، ابن ابوشیبہ نے جو ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ بہر صورت جر ازار کو مکروہ سمجھتے تھے تو اس بابت ابن بطل کا کہنا ہے کہ یہ ابن عمر کی تشدیدات میں سے ہے ورنہ وہ روایت باب کے راوی ہیں اور ان پر حکم مخفی نہیں، ابن جر تبصرہ کرتے ہیں بلکہ ابن عمر کی کراہت ایسے شخص پر محمول ہے جو قصد ایہ کرے چاہے ازروہ خلیلہ ہو یا نہیں، اور یہ ان کی اس روایت کے مطابق ہے، ابن عمر سے یہ گمان نہ کیا جائے کہ وہ ایسے شخص کو قابل مواخذہ سمجھتے ہوں جس کا ایسا کوئی قصد نہیں، دراصل کراہت سے مراد ایسا شخص جس کے اختیار کے بغیر اس کی چادر لٹکتی ہے پھر وہ اس پر متمادی ہوتا ہے (یعنی لٹکے دیتا ہے) اور اس کا تذکرہ نہیں کرتا اور یہ امر تو متفق علیہ ہے اگرچہ اس بارے اختلاف موجود ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی؟ حدیث سے ثابت ہوا کہ احکام احوال اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں، یہ اصول کثیر اوقات مطرد ہے۔

علامہ انور (من جر ثوبہ خیلاء) کے تحت رقم طراز ہیں ہمارے ہاں جر ثوب مطلقاً ممنوع ہے، یہ تب احکام لباس سے ہے شافعیہ نے بھی کو قید خلیلہ پر مقصور کیا ہے تو اگر جر بغیر تکبر کے ہے تو (ان کے ہاں) یہ جائز ہے تب یہ حدیث احکام لباس سے نہ ہوگی، اقرب وہی جو حنفیہ کی رائے ہے کیونکہ خیلاء فی نفسہ ممنوع ہے اس میں جر کے ساتھ اختصاص نہیں جہاں تک آنجناب کا حضرت ابوبکر سے کہنا کہ آپ ایسوں میں سے نہیں جو ازروہ خیلاء جر ثوب کرتے ہیں تو اس میں امر مناسب کے ساتھ تعلیل ہے اگرچہ یہ مناط (حکم) نہیں تو اس میں علت اباحت عدم استمساک ہے الا یہ کہ ہر وقت اس کا خیال رکھیں مگر اس پر زیادہ کیا ایسا امر جو اباحت کا فائدہ دیتا اور اسے مؤکد کرتا ہے، شاید بخاری اس میں ہمارے ساتھ موافق ہیں کہ انہوں نے کتاب اللباس میں اس حدیث کی تخریج کی حضرت ابوبکر کا سوال بھی ہماری بات کی تائید کرتا ہے تو یہ دال ہے کہ انہوں نے بھی کو عموم پر محمول کیا اگر ان کے نزدیک قید خیلاء مناط نہیں ہوتی تب ان کا سوال بلا مقصد تھا، امر مناسب کے ساتھ تعلیل معبود طریق ہے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خیلاء جر ازار ممنوع ہے ایسے شخص کے لئے جو اپنے ازار کا مستمسک ہے تو فقط خیلاء محط نہیں۔

5785 حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَنَحْنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ يَجْرُ ثَوْبُهُ مُسْتَعْجِلًا حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ وَثَابَ النَّاسُ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ فَجَلَّى عَنْهَا ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا وَقَالَ إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوا وَادْعُوا اللَّهَ حَتَّى يَكْشِفَهُمَا

ترجمہ: ابو بکرؓ کہتے ہیں ہم نبی پاک کے ساتھ تھے کہ سورج گرہن لگا تو آپ ﷺ عجلت میں چادر کھینچتے ہوئے تشریف لائے اور لوگ جلدی سے اکٹھے ہوئے اور آپ نے دو رکعت پڑھائیں حتیٰ کہ گرہن دور ہوا تو آپ ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا بے شک چاند و سورج اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں جب ایسا دیکھو تو نماز شروع کر دو اور دعائیں کرو حتیٰ کہ اللہ اسے دور کر دے۔

شیخ بخاری کو کسی نسخہ میں منسوب نہیں دیکھا مقدمہ میں اس موضع کی طرف توجہ مبذول کرانے میں غفلت کی ابن سکین نے دیگر دو جگہ تصریح کی ہے کہ عبد الاعلیٰ سے راوی محمد، ابن سلام ہیں تو اسے بھی اسی پر محمول کیا جائے، اسماعیلی نے اسے محمد بن ثنی عن عبد الاعلیٰ کے حوالے سے تخریج کیا ہے تو محتمل ہے کہ وہی یہاں مراد ہوں یونس سے مراد ابن عبید جبکہ حسن، بصری ہیں صلاة الکسوف میں یہ حدیث مشروحا گزر چکی ہے یہاں غرض ترجمہ: (فقام یحجر ثوبہ مستعجلا) ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ استیجال کے سبب اگر چادر گھس رہی ہو تو یہ نبی میں داخل نہیں تو یہ اس امر کو مشعر ہے کہ نبی مذکور اس امر کے ساتھ مختص ہے کہ ایسا بوجہ تکبر کر رہا ہو لیکن اس میں ان حضرات کے لئے کوئی حجت نہیں جنہوں نے نبی بوجہ خلاء ہونے پر مقصور کیا حتیٰ کہ قمیص اگر اپنے طول کی وجہ سے زمین پر گھس رہی ہو تو اسے جائز قرار دیا، آگے اسکا بیان آ رہا ہے۔

- 3 باب التَّشْمِيرِ فِي الثِّيَابِ (شلوار وغیرہ کو نو لڈ کرنا)

تشر کا مطلب ہے کپڑے کا نچلا حصہ اوپر کوٹانگنا، بقول علامہ انور: اڑنا۔

5786 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شُمَيْلٍ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ أَخْبَرَنَا عَوْنُ بْنُ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ فَرَأَيْتُ بَلَالًا جَاءَ بَعْنَزَةَ فَرَكَّزَهَا ثُمَّ أَقَامَ الصَّلَاةَ فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ فِي حُلَّةٍ مُشَمَّرًا فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ إِلَى الْعَنْزَةِ وَرَأَيْتُ النَّاسَ وَالذَّوَابَّ يَمْزُونَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ وَرَاءِ الْعَنْزَةِ.

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۴) أطرافہ 187، 376، 495، 499، 501، 633، 634، 3553، 3566،

5859

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں ابو نعیم نے مستخرج میں اسی پر جزم کیا ابن شمیل سے مراد نضر اور عمر بن ابی زائدہ، ہمدانی کوئی، زکریا کے بھائی ہیں ابو زائدہ کا نام خالد تھا بعض نے ہمیرہ کہا، عمر کی بخاری میں کم ہی روایات ہیں۔ (قال فرأيت الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے یعنی کئی جملوں پر معطوف ہے، اس کے شروع میں ہے: (رأيت النبي ﷺ في قبة حمراء من أدم) پھر یہ بھی ہے: (ثم رأيت بلالا الخ) بخاری نے کتاب الصلوة کے اوائل میں محمد بن عرعرة عن عمر بن ابی زائدہ سے یہی نقل کیا، جب اس کا اختصار کیا تو اشارہ کر دیا کہ کوئی اسے حدیث کا آغاز نہ سمجھ لے کشمینی اور نسفی کے نسخوں میں (رأيت) ہے ابو نعیم نے بھی مسند اسحاق بن راہویہ سے نضر سے یہی ذکر کیا اسے ایک اور طریق کے ساتھ اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں: (أخبرنا أبو عامر العقدي حدثنا عمر بن أبي زائدة) اور ذکر کیا کہ اسحاق عن نضر کی روایت میں (مشمرا) واقع نہیں جبکہ ان کی ابو عامر سے روایت میں یہ موجود ہے تو یہاں

کی اسحاق عن نضر سے روایت میں چونکہ یہ لفظ موجود ہے تو احتمال ہے کہ یہاں اسحاق سے مراد ابن متصور ہوں، اسماعیلی کے ہاں بھی یہ لفظ واقع نہیں انہوں نے یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ عن عمہ سے اس کی تخریج کی، ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فخرج النبی ﷺ کأنی أنظر إلى وبیص ساقیه) پھر کہا اسے ثوری نے عون بن ابی جحیفہ سے روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (کأنی أنظر إلى بريق ساقیه) اسماعیلی لکھتے ہیں اسی سے تشبیر ہے اور اس سے اخذ کیا جائے گا کہ نماز میں جو کف ثياب (یعنی کپڑے اڑس لینے) سے نہی وارد ہے اس کا محل غیر ذیل الإزار (یعنی چادر کا نچلا سرا) ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ اتفاقاً یہ صورتحال واقع ہوگئی ہو کیونکہ آپ حالت سفر میں تھے جو محل تشبیر ہوتا ہے۔

- 4 باب مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ فَهُوَ فِي النَّارِ (ٹخنوں سے جو لڑکا وہ آگ میں ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (ما أسفل الخ) ترجمہ میں اسے مطلق رکھا ازار کے ساتھ مقید نہیں کیا حالانکہ حدیث میں یہ تقید موجود ہے تو یہ تقیم کا اشارہ ہے کہ ٹخنوں سے نیچے چاہے چادر ہو یا قمیص یا کوئی اور کپڑا، سب اس دائرہ نہی میں شامل ہیں گویا حضرت ابوسعید کی روایت کے سیاق کو ملحوظ رکھا اسے مالک، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابوعوانہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم بھی لگایا، علاء بن عبد الرحمن بن یعقوب عن ابی عن ابی سعید سے تخریج کیا اس کے رجال مسلم کے رجال ہیں اسے یہاں نقل کرنے سے اس لئے اعراض کیا کہ اس میں علاء اور ان کے والد پر اختلاف واقع ہے، تو اکثر اصحاب علاء نے ان سے اسی طرح روایت کیا جبکہ زید بن ابیانیہ نے مخالفت کرتے ہوئے: (عن العلاء عن نعيم المجرم عن أبي عمر) ذکر کیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا اسے محمد بن عمرو اور محمد بن ابراہیم تیمی نے اکٹھے عبد الرحمن بن یعقوب عن ابی ہریرہ سے روایت کیا، یہ نسائی نے تخریج کی، نسائی نے دونوں طریق صحیح قرار دئے جبکہ دارقطنی نے اول کو رائج قرار دیا ہے ابوداؤد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابوجری جابر بن سلیم سے مرفوعاً ایک اور حدیث مرفوع کے اثناء یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (وارفع إزارك إلى أنصاف الساق فإن أبيت فإلى الكعبين وإياك وإسبال الإزار فإنه من المخيلة وإن الله لا يحب المخيلة) (یعنی اپنی چادر نصف پنڈلیوں تک اوپر رکھو اگر ایسا نہ کرو تو ٹخنوں تک کیونکہ [اس سے نیچے کرنا] تکبر ہے اور اللہ متکبرین کو پسند نہیں کرتا) نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت حذیفہ سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (الإزار إلى أنصاف الساقين فإن أبيت فأسفل فإن أبيت فإلى الكعبين ولا حق للكعبين في الإزار) (سابقہ مفہوم ہے مزید یہ کہ ٹخنوں کا تہہ بند میں کوئی حق نہیں یعنی وہ انہیں چھونا نہ چاہئے)۔

5787 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَفِي النَّارِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریمؐ نے فرمایا جس نے ٹخنوں سے نیچے کپڑا رکھا تو وہ آگ میں جلے گا۔

(ما أسفل الخ) ماموصولہ ہے بعض الصلۃ محذوف ہے جو کہ (کان) ہے (أسفل) اس کی خبر ہے جو منصوب ہے رفع بھی جائز ہے ای (ما هو أسفل) یہ فعل تفضیل ہے فعل ماضی ہونا بھی محتمل ہے، یہ بھی جائز ہے کہ (ما) مکرہ موصوف بأسفل ہو، خطابی

کہتے ہیں مراد یہ کہ وہ جگہ جہاں ٹخنوں سے نیچے چادر لگے وہ آگ سے ہے تو (ثوب) کے ساتھ بدن (کے اس حصہ) سے کنایہ ہے جہاں اس کی ملاہست ہو، مطلب یہ کہ قدم کا جو حصہ ٹخنوں سے نیچے ہے (اور اسے کپڑا لگ رہا ہے) وہ عقوبۃ معذب کیا جائے گا اس کا حاصل یہ ہوا کہ یہ (تسمیۃ النسیء باسم ما جاوزہ أو حلّ فیہ) کی قبیل سے ہے (یعنی کسی شئی کو اس کے پڑوس کا نام دینا یا جس میں وہ حال ہوا ہو) تب (من) بیان یہ ہوگا، سیبہ ہونا بھی محتمل ہے اور مراد وہ شخص ہوگا یا معنی ہے کہ ٹخنوں سے نیچے والا جسم کا حصہ جو تہہ بند کے ساتھ مس ہوا وہ آگ میں ہے یا تقدیر کلام ہے: (لابس ما أسفل من الکعبین الخ) یا تقدیر ہے کہ ایسا کرنا (محسوب من أفعال أهل النار) ہے (یعنی اہل النار کے افعال میں شمار شدہ) یا اس میں تقدیم و تاخیر ہے ای (ما أسفل من الإزار من الکعبین فی النار) یہ سب اس قول کو مستبعد کرتا ہے جو بعض نے کہا کہ حقیقۃً ہی چادر کا یہ حصہ آگ میں ڈالا جائے گا، اسکی اصل جو عبد الرزاق نے عبد العزیز بن ابوروداد سے نقل کیا کہ نافع سے اس بارے پوچھا گیا تو کہا کپڑے کا کیا گناہ؟ بلکہ پاؤں کے وہ حصے مراد ہیں جہاں یہ کپڑا لگے اھ، لیکن طبرانی نے عبد اللہ بن محمد بن عقیل عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ پر نبی اکرم کی نظر پڑی جبکہ میری چادر لٹکی ہوئی تھی تو فرمایا اے ابن عمر کپڑے کا ہر وہ حصہ جو زمین کو چھو رہا ہو آگ میں ہے طبرانی نے بسند حسن ابن مسعود سے روایت کیا کہ انہوں نے ایک اعرابی کو دیکھا کہ نماز پڑھ رہا ہے اور اس کی چادر لٹک رہی ہے تو کہا نماز میں مسبل (یعنی چادر ٹخنوں سے نیچے [لٹکانے والا] اللہ سے نہ حل میں ہے نہ حرام میں، اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی اس پر کوئی مانع نہیں کہ حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے اور یہ اس آیت کی وادی سے ہو (یعنی اس کی نظیر یہ ہو): (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) [الأنبیاء: ۹۸] یا یہ وعید میں ہو اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ معصیت واقع ہوئی اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ (جب لٹکے کپڑے کا یہ حال ہے کہ وہ جہنم کا ایندھن بنے گا تو) جو شخص اس کا مرتکب ہو وہ اس (آگ) کا زیادہ حق دار ہے۔

(فی النار) نسائی کی ابو یعقوب عبد الرحمن بن یعقوب کے طریق سے روایت میں ہے کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے سنا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ما تحب الکعبین من الإزار ففی النار) یعنی فاء کی زیادت کے ساتھ، گویا یہ (ما) میں معنائے شرط کی تضمین کیلئے داخل ہوئی یعنی لٹکی چادر والے کا جو حصہ ٹخنوں سے نیچے ہے وہ آگ میں ہے اس کے اس فعل کی سزا کے بطور، طبرانی کی ابن عباس سے مرفوع روایت میں ہے: (کلُّ شئیء جاوز الکعبین من الإزار ففی النار) انہی کی حدیث عبد اللہ بن مغفل مرفوع میں ہے: (أزرة المؤمن إلى أنصاف الساقین و لیس علیہ حرجٌ فیما بینہ و بین الکعبین وما أسفل من ذلك ففی النار) (یعنی ٹخنوں تک چادر کرنے میں حرج نہیں مگر اس سے نیچے جو ہوا وہ آگ میں ہے) یہ اطلاق بالاتفاق اس ضمن میں وارد قید خیلاء پر محمول ہے اسی بارے وعید وارد ہے، جہاں تک مجرد اسبال کا تعلق ہے (یعنی بغیر بطر و خیلاء کے) تو اس بابت آمد باب میں بحث آرہی ہے، مطلقاً اسبال آزار سے مستثنیٰ ہے وہ جس نے کسی ضرورت کے تحت اسبال کیا مثلاً کسی کے ٹخنوں میں زخم ہیں اور ٹکلیاں اسے ایذا دیتی ہیں تو چادر سے ڈھانپ لیا کہ ڈھانپنے کیلئے اور کوئی چیز موجود نہیں، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں اس طرف توجہ دلائی! انہوں نے اس پر مذکورہ استدلال آنجناب کے ابن عوف کو بوجہ خارش ریشمی قمیص پہننے کی اذن سے کیا، دونوں کے مابین جامع بوجہ ضرورت منہی عنہ فعل کرنا ہے جیسے بغرض علاج کشف عورة جائز ہے، اس وعید سے خواتین بھی مستثنیٰ ہیں جیسا کہ اس بارے اگلے باب

میں بحث آئے گی۔

5 باب مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مِنَ الْخِيَلَاءِ (بوجہ تکبر کپڑا المکانا)

اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں۔

5788 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطْرًا
ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاکؐ نے فرمایا روز قیامت اللہ اس شخص کو نہیں دیکھے گا جس نے ازرو تکبر اپنی چادر سھٹی۔

اسی عبارت کا مثل ابو داؤد اور نسائی کے ہاں حضرت ابوسعید کے حوالے سے منقول ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا۔ (بطر) باء اور طاء کی زبر کے ساتھ، عیاض کہتے ہیں روایت میں (بطراً) طائے مفتوح کے ساتھ بطور مصدر اور اس کی زیر کے ساتھ فاعل (جَرَّ) سے بطور حال مذکور ہوا ہے، اصل بطر (الطغیان عند النعمة) (یعنی نعمتوں کے حاصل ہونے پر آپے سے باہر اور سرکش ہو جانا) ہے، بمعنی تکبر مستعمل ہے راغب کہتے ہیں اصل بطر آدمی پر بدحواسی طاری ہونا جب اس پر نعمتوں کی کثرت ہو کہ اس کے نتیجہ میں ادائیگی حقوق سے قاصر ہو جائے۔ (لا ينظر الله) یعنی اس پر رحم نہ کرے گا، نظر کا لفظ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف کیا جائے تو یہ مجاز ہوگا جبکہ مخلوق کی طرف اس کی اضافت کنایہ ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اللہ اس کی طرف نظر رحمت سے نہ دیکھے گا، شرح ترمذی میں ہمارے شیخ نے کہا نظر سے معنائے کائن (یعنی مقصد نظر) کو نظر کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا اس لئے کہ جس نے متواضع کی طرف دیکھا اس پر رحم کیا اور جس نے متکبر کی طرف دیکھا اسے ناپسند کیا تو رحمت و مقت نظر سے متسبب ہیں، کرمانی کہتے ہیں نظر کی نسبت اس کے لئے جس پر نظر جائز ہے کنایہ ہے کیونکہ جو کسی کے ہاں قابل التفات ہوا اس کی طرف دیکھا پھر یہ کثرت استعمال سے احسان سے عبارت ہوا اگرچہ وہاں دیکھنا معدوم ہوا اور اس کے لئے بھی جس پر حقیقت نظر جو کہ تقلیب حدقہ (یعنی ڈھیلا پھیرنا) ہے جائز نہیں اور اللہ کی ذات اس سے منزہ ہے تو یہ بمعنی احسان ہے اور مجاز ہے اس سے جو واقع ہوا، جبکہ اس کے غیر کے حق میں کنایہ ہے، (يوم القيامة) اشارہ ہے کہ یہ استمرار رحمت کا محل و مقام ہے بخلاف رحمت دنیا کے کہ وہ بوجہ تجدد و حوادث منقطع ہو جاتی ہے، انہوں نے جو نظر کو رحمت یا مقت پر محمول ہونا ذکر کیا اس کی تائید طبرانی کی تخریج کردہ۔ اس کی اصل ابو داؤد میں ہے، حدیث ابی جری سے ملتی ہے جس میں فرمایا تم سے پہلے لوگوں میں سے ایک شخص نے فاخرانہ لباس پہنا اور اکثر تانا ہوا نکلا: (فَنَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهِ فَمَقَّتَهُ) تو اللہ نے اس پر نظر مقت (یعنی غضب کی نظر) کی تو زمین کو حکم دیا جس نے اسے اپنی پکڑ میں لے لیا۔

(من) تو یہ اس فعل مخصوص پر وعید مذکور میں مردوں و عورتوں سب کو شامل ہے حضرت ام سلمہ کی اس سے یہی فہم تھی چنانچہ نسائی اور ترمذی نے۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، ایوب عن نافع عن ابن عمر سے باب کی حدیث اول کے ساتھ متصل ہی روایت کیا کہ ام سلمہ نے کہا تو عورتیں اپنے ذیول کا کیا کریں؟ فرمایا: (یدنین شبرا) ایک بالشت بھر ہی لٹکائیں، عرض کی اس طرح ان کے پاؤں ننگے ہوں گے فرمایا پھر گز بھر چھوڑ دیں مگر اس سے زیادہ نہیں، یہ سیاق ترمذی کا ہے بعض نے اس زیادت کو مسلم کی طرف منسوب کیا یہ ان کا

وہم ہے وہاں یہ موجود نہیں گویا انہوں نے اس ضمن میں نافع پر موجود اختلاف کی وجہ سے اسے ذکر کرنے سے اعراض کیا، ابو داؤد اور نسائی وغیرہما نے اسے عبید اللہ بن عمر بن سلیمان بن یسار عن ام سلمہ سے نقل کیا ہے ابو داؤد نے ابو بکر بن نافع اور نسائی نے ایوب بن موسیٰ اور محمد بن اسحاق، نینوں نافع عن صفیہ بنت ابوعبید عن ام سلمہ سے بھی اس کی تخریج کی ہے نسائی نے اسے یحییٰ بن ابی کثیر عن نافع عن ام سلمہ سے بھی تخریج کیا کئی دیگر اختلافات بھی اس میں موجود ہیں اس کے باوجود ایک حدیث ابن عمر اس کا شاہد ہے جسے ابو داؤد نے ابو الصدیق عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے امہات المؤمنین کو ایک بالشت (دامن لٹکانے) کی اجازت دی انہوں نے مزید کا مطالبہ کیا تو مزید ایک بالشت منظور کیا تو وہ گزبھر لٹکا تی تھیں، اس روایت سے قدر ذرا ع (یعنی بازو بھر، عرف عام میں گز بھر) کی تعیین ملی کہ دو بالشت کے برابر ہے جس کی آپ نے اجازت مرحمت فرمائی، اس زیادت سے ان قائلین کا تعقب مستفاد ہے جو کہتے ہیں اسبال سے زجر بارے دیگر مطلق احادیث ان احادیث کے ساتھ متقید ہیں جن میں تصریح ہے کہ بشرطے کہ بقصد خلاء ہو، نووی لکھتے ہیں خلاء کے ساتھ تقید جہ میں ظاہر احادیث مقتضی ہے کہ تحریم خلاء کے ساتھ مختص ہے اور وجہ تعقب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ام سلمہ کے خواتین کے جردیلوں کے حکم کی بابت استفسار کا کوئی مطلب نہ تھا بلکہ وہ اس زجر عن اسبال کو مطلقاً سمجھیں چاہے تکبر سے ہو یا اس کے بغیر تو اس بارے خواتین کا حکم دریافت کیا کیونکہ ستر عورت کی خاطر انہیں اسبال کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کے پاؤں عورت ہیں تو آپ نے بیان فرمایا کہ اس ضمن میں ان کا حکم مردوں کے حکم سے فقط اس معنی میں مختلف ہے، عیاض نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ یہ ممانعت فقط مردوں کے حق میں ہے اور مرد منع اسبال ہے کیونکہ آپ نے حضرت ام سلمہ کی فہم کی تقریر (تائید) فرمائی البتہ تمیز کی کہ یہ عام مخصوص ہے کہ مردوں و عورتوں کے اسبال بارے جواب میں تفرقہ کیا اور اس مقدار کا بیان کیا جس کے سوا ان کے لئے بھی وہی مردوں والی ممانعت ہے! حاصل یہ کہ مردوں کے دو احوال ہیں اسی طرح خواتین کے بھی! ایک حالی استحباب اور یہ جو مردوں کے لئے جائز حد سے ایک بالشت بھر زائد ہو اور دوم جو اس سے بقدر ذرا زائد ہو، عورتوں کے حق میں اس تفصیل کی تائید طبرانی کی اوسط میں معتمر بن حمید عن انس سے نقل کردہ روایت سے ملتی ہے جس میں ہے کہ نبی کریم نے حضرت فاطمہ کے پیچھے سے ایک بالشت بھر کپڑا لٹکایا اور فرمایا یہ عورت کا ذیل ہے اسے ابو یعلیٰ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ ان کے ذیل سے ایک یا دو بالشت بھر لٹکایا اور فرمایا اس سے زائد نہ لٹکانا، اس میں حضرت فاطمہ کا حکم مذکور نہیں طبرانی کہتے ہیں اس کے ساتھ معتمر حمید سے متفرد ہیں، ابن حجر کہتے ہیں (أو) راوی کا شک ہے، جنہوں نے بالجزم ایک شہر روایت کیا وہی معتمد ہے، اس کی تائید ترمذی کی ام سلمہ سے نقل کردہ روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أن النبی ﷺ شہر لفاطمۃ شہرا)

سیاق احادیث سے مستنبط ہے کہ تقید بالجزم مخرج غالب پر خارج ہے اور بطور تمییز مذموم ہے خواہ اوپر نگلی شلوار اور چادر والا کرے، مجموعی اولہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس نے اچھا لباس پہن کر اپنے اوپر اللہ کی نعمت کا اظہار چاہا اس کا استحضار اور اس پر شکر بجالاتے ہوئے اور دوسروں کو بظنر احتقار نہ دیکھتے ہوئے تو اس کے کیلئے ضار نہیں جو بھی وہ مباح لباس زیب تن کر لے چاہے جتنا بھی قیمتی ہو، صحیح مسلم میں ابن مسعود سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس کے دل میں ذرہ بھر بھی تکبر ہو وہ جنت میں داخل نہ ہوگا اس پر ایک شخص نے عرض کی انسان کو اچھا لگتا ہے کہ اس کا لباس عمدہ ہو اور اس کا جوتا اچھا ہو! فرمایا اللہ تعالیٰ جمیل ہے جمال اسے پسند

ہے: (الکبر بطر الحق و غبط الناس) (یعنی کبر حق شکنی کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا) غبط بمعنی اختقار ہے، طبری نے جو حضرت علی سے روایت کیا جس میں ہے کہ آدمی کو اچھا لگتا ہے کہ اس کے جوتوں کے تسمے (مثلاً) اس کے بھائی کے جوتے کے تسموں سے اچھے ہوں تو یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں داخل ہے: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ) [القصص: ۸۳] تو طبری نے اس کے اور حدیث ابن مسعود کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ حدیث علی ایسے شخص پر محمول ہے جو دوسروں پر تعظم کرتے ہوئے ایسا کرنا چاہتا ہے نہ کہ وہ شخص جو اللہ کے اپنے پر انعام کے ساتھ ابھتا جائے کہتا ہے ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعاً نقل کیا اور اسے حسن قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اپنے بندے پر اپنی نعمت کا اثر ظاہر دیکھے ابو یعلیٰ کے ہاں حدیث ابی سعید سے اس کا شاہد بھی ہے، نسائی اور ابو داؤد نے جب کہ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ابو احوص عوف بن مالک جشمی عن ابیہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں بوسیدہ کپڑوں میں ملبوس دیکھا تو فرمایا اگر اللہ نے مال دیا ہے تو اس کا اثر تم پر دیکھا جانا چاہئے، تملکہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ابن مسعود کی حدیث میں جو شخص مبہم ہے وہ سواد بن عمرو انصاری ہیں، طبری اور کنی اور نے بھی، نے یہی روایت ان کے طریق سے تخریج کی ہے۔

5789 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيَْادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ أَوْ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي فِي حُلَّةٍ تُعْجِبُهُ نَفْسُهُ مَرَجَلٌ جُمْتَهُ إِذْ خَسَفَ اللَّهُ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلَّلُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (اگلی حدیث کا حوالہ دیکھیں)

(أو قال أبو القاسم) آدم شیخ بخاری کا یہ شک ہے مسلم نے اسے غندر وغیرہ عن شعبہ سے نقل کرتے ہوئے (عن النبی) ذکر کیا یہی ربیع بن مسلم عن محمد بن زیاد سے ذکر کیا۔ (بینما رجل) مسلم نے ابو رافع عن ابی ہریرہ سے (ممن كان قبلکم) کا اضافہ بھی کیا اسی وجہ سے بخاری نے اسے جیسا کہ گزرا (ذکر بنی اسرائیل) میں بھی نقل کیا ہے احمد نے اسے ابو سعید اور ابو یعلیٰ نے حضرت انس سے نقل کیا ان کے ہاں بھی یہی عبارت ہے، نووی کا اسی پر جزم ہے ابو یعلیٰ نے جو کریم کے طریق سے نقل کیا کہ میں ابن عباس کا قاند تھا (یعنی جب وہ اندھے ہوئے انہیں چلاتا پھراتا تھا) تو ایک دفعہ کہا مجھے عباس نے بیان کیا کہ میں نبی اکرم کے ساتھ تھا کہ ایک شخص دو کپڑوں میں تنختر کرتا ہوا نکلا تو اس کی سند ضعیف ہے اول ہی درست ہے، تعدد ہونا بھی محتمل ہے یا تطبیق یہ کہ ابو ہریرہ کی روایت میں جو (قبلکم) ہے اس سے مراد حدیث سناتے وقت مخاطبین کا قبل، ابو بکر بن ابوشیبہ اور ابو یعلیٰ نے، اس کی اصل احمد اور مسلم کے ہاں ہے روایت کیا کہ قریش کا ایک شخص حضرت ابو ہریرہ کے پاس ایک حلہ میں ملبوس اکڑتا ہوا آیا کہنے لگا اے ابو ہریرہ آپ بہت احادیث بیان کرتے ہو کیا آنجناب سے میرے اس حلہ کے بابت بھی کچھ سنا ہے؟ کہنے لگے بخدا تم ہمیں ایذا دیتے ہو اگر یہ خیال نہ ہوتا کہ اللہ نے اہل کتاب سے وعدہ لیا تھا کہ (اپنے نبی کی کتاب کو) لوگوں کے لئے بیان کریں گے اور کچھ بھی نہ چھپائیں گے تو میں کچھ بیان نہ کیا کرتا ہاں میں نے سنا ہے تو یہی حدیث بیان کی آخر میں ہے واللہ میں نہیں جانتا شاید وہ تیرا ہی ہم قوم ہو، سہیلی نے مہمات القرآن میں سورۃ الصافات کی تفسیر میں طبری سے نقل کیا کہ اس شخص مذکور کا نام ہیزن تھا اور وہ اعراب فارس میں سے تھا بقول ابن حجر اسے طبری نے تاریخ میں ابن جریج عن شعیب جیانی سے نقل کیا ہے کلاباذی نے معانی الاخبار میں جزم کے ساتھ اسے قارون

قرار دیا جو ہری نے بھی صحاح میں یہی لکھا گویا اس ضمن میں ان کا مستند حارث بن ابی اسامہ کی حضرت ابو ہریرہ اور ابن عباس سے نہایت ضعیف سند کے ساتھ روایت ہے کہتے ہیں ہمیں نبی اکرم نے خطبہ دیا تو یہی طویل حدیث ذکر کی اس میں ہے جس نے کوئی کپڑا پہنا پھر اسے پہن کر اترا یا تو جہنم کے کنارے سے اسے حشف کیا جائے گا تو وہ اس میں دھنستا چلا جا رہا ہے کیونکہ قارون کے ساتھ یہی ہوا تھا کہ اسے نے حلہ زیب تن کیا اور اترا یا تو اسے زمین میں دھنسا دیا گیا اب وہ قیامت تک اندر ہی اندر دھنستا جائے گا، طبری نے تاریخ میں سعید بن ابوعروہ عن قتادہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہمارے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ قارون کو روزانہ اس کی قامت کے مطابق دھنسایا جاتا ہے اور وہ تا قیامت تجلجلل اور اس کی گہرائی تک نہ پہنچ پائے گا (یعنی اس سے قبل ہی قیامت آجائے گی)۔

(یمشی فی حلة) حلہ دو کپڑے ہیں ایک کے اوپر دوسرا ہوتا ہے بعض کے مطابق ازار و رداء کو کہتے ہیں (یعنی بالائی جسم کی چادر اور نچلے دھڑ کی چادر) اور یہی اشہر ہے مسلم کے ہاں اعرج و ہام جمیعاً عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے: (بینما رجل یتبختہ فی بردیہ)۔ (تعجب نفسہ) ربیع بن مسلم کی روایت میں ہے: (فاعجبتہ حمۃ و برداہ) (یعنی اسے اپنے سنوارے ہوئے بال اور زیب تن کی ہوئی دو چادریں بہت بھلی لگیں) احمد کی روایت ابی رافع میں بھی اس کا مثل ہے ابن عمر کی حدیث میں ہے: (بینما رجل یجر إزارہ) یہاں یہی ہے، ذکر بنی اسرائیل کی روایت میں: (من الخیلاء) کی زیادت بھی تھی، بہر حال ازار پر اقتصار رداء کے وجود کیلئے مانع نہیں اسے اس لئے خاص بالذكر کیا کہ عام طور پر اسی کے ساتھ خیلاء کا اظہار ہوتا ہے، احمد کی حضرت ابوسعید اور ابویعلیٰ کی حضرت انس سے حدیث میں ہے: (خرج فی بردین یختال فیہما) قرطبی کہتے ہیں آدمی کا اپنے آپ سے اعجاب یہ ہے کہ وہ خود کو بنظر کمال دیکھے (یعنی اپنے میں کوئی کمی نہ سمجھے) پھر اس کے ساتھ ساتھ نعمت خداوندی کو بھی فراموش کرے اور اگر اس کے ساتھ دوسروں کو بنظر احتقار بھی دیکھے تو یہ کبر مذموم ہے۔ (جمہ) سر سے کندھے تک یا اس سے بھی نیچے لٹکے ہوئے بالوں کا جھگٹھا، جو بال کانوں سے متجاوز نہ ہوں وہ وفرہ کہلاتے ہیں۔ (فہو یتجلجل الخ) ابن عمر کی روایت میں ہے: (فہو یتجلجل فی الأرض إلی یوم القیامۃ) مسلم کی ربیع بن مسلم کی روایت میں (حتی تقوم الساعۃ) ہے یہی روایت ابورافع میں ہے احمد کی ہام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (حتی یوم القیامۃ) بکجکل بمعنی تحریک ہے بعض کے مطابق ایسی حرکت جس کے ساتھ آواز بھی ہو، ابن درید کے مطابق ہر شئی جس کا تم بعض بعض کے ساتھ غلط کر دو تو یہ بکجکل ہے ابن فارس کہتے ہیں بکجکل سَوَخٌ فی الارض (یعنی زمین میں دھنسا) ہے اضطراب شدید کے ساتھ اور وہ ایک شق سے دوسری شق کی طرف مندفع ہو تو (یتجلجل فی الأرض) کا معنی ہوا کہ اس میں مضطرب ہاتھ پاؤں مارتا ہوا اترتا جا رہا ہے عیاض نے بیان کیا کہ اسے (یتجلجل) بھی روایت کیا گیا ہے، یہ بمعنی (یتغطی) ہے یعنی زمین اسے ڈھانپنے ہوئے ہے، بیان کرتے ہیں کہ بعض روایات میں (یتخلخل) بھی ہے اسے مستبعد قرار دیا ہے الا یہ کہ یہ ان کے قول: (خلخلت العظم) سے ہو جب اس پر لگا گوشت پڑے، غیر صحیحین میں (یتحلحل) بھی ہے ابن حجر کہتے ہیں سوائے اول کے سب تصحیف ہے، اس حدیث کا مقتضایہ ہوا کہ زمین اس شخص کا جسد نہیں کھا رہی تو اس کے ساتھ لغز (لغز فی الکلام یعنی پیچدار بات کہنا) ممکن ہے کہ کہا جائے موت کے بعد جسد کا فریابی (یعنی بوسیدہ) نہیں ہوتا۔

عَنِ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا رَجُلٌ يَجْرُ إِزَارَهُ خُسِيفَ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلَّلُ فِي الْأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ تَابَعَهُ يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَلَمْ يَرْفَعْهُ شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۲۴). طرفہ - 3485

(تابعہ یونس) یعنی ابن یزید، ان کی روایت ذکر بنی اسرائیل کے اواخر میں موصولاً گزری ہے۔ (ولم يرفعه الخ) اسے اسماعیلی نے ابویمان عنہ کے طریق سے تمامہ موصول کیا اس کے الفاظ ہیں: (جر إزاره مسبلا من التخيلاء)۔

5790 - حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ أَخْبَرَنَا أَبِي عَنْ عَمِّهِ جَرِيرِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَلَى بَابِ دَارِهِ فَقَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ نَحْوَهُ (سابقہ)

(حدثننا أبی) یہ جریر بن ابوحازم بن زید ازودی ہیں۔ (عن عمه جریر بن زید) بقول ابوحاتم رازی یہ ابوسلمہ بصری ہیں، جریر بن زید کی بخاری میں بس بھی ایک روایت ہے اس میں زہری کی مخالفت کی اور (سالم عن أبي هريرة) کہا جبکہ وہ اسے (سالم عن أبيه) سے روایت کرتے ہیں لیکن بخاری کے نزدیک دونوں سے اس کا مروی ہونا قوی ہے کیونکہ زہری سالم کی احادیث سے خوب واقف اور ان کی بابت متقن ہیں اور اس لئے کہ جریر نے اپنی روایت میں کہا میں سالم کے ہمراہ ان کے گھر کے دروازے پر تھا تو کہا: (سمعت أبا هريرة) تو یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ انہیں بخوبی یہ یاد ہے، مستخرج البويعيم میں علی بن سعید عن وہب بن جریر سے ہے کہ ایک قریشی چادر لٹکائے گزرا تو کہا ہمیں ابو ہریرہ نے بیان کیا ہے، اس سے بھی اس امر کو تقویت ملی کہ جریر نے اسے خوب ضبط کیا ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کے ساتھ پیش آیا اسی قسم کا واقعہ ابورافع نے بھی روایت کیا ہے جیسا کہ ذکر ہوا، مسلم نے اس کی تخریج کی ہے نسائی نے سنن کی کتاب التیمۃ میں اس کی علی بن مدینی عن وہب بن جریر سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی ہے انہوں نے (عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبي هريرة) ذکر کیا ابن عساکر نے اسے عبد اللہ بن عمر بن ابی ہریرہ کے ترجمہ میں وارد کیا، یہ وہم ہے مزنی نے اس کی نشاندہی کی گویا ان کے نسخہ میں (ابن عبد الله) مصحف ہو کر (عبد الله بن عمر) ہو۔

5791 - حَدَّثَنَا مَطَرُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ لَقِيتُ مُحَارِبَ بْنَ دَثَارٍ عَلَى فَرَسٍ وَهُوَ يَأْتِي مَكَانَهُ الَّذِي يَقْضِي فِيهِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَحَدَّثَنِي فَقَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مَخِيلَةً لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ لِمُحَارِبٍ أَذْكَرَ إِزَارَهُ قَالَ مَا خَصَّ إِزَارًا وَلَا قَمِيصًا تَابَعَهُ جَبَلَةُ بْنُ سُحَيْمٍ وَزَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ وَزَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وَقَالَ اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ بِمِثْلِهِ وَتَابَعَهُ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ

وَعُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَقَدَامَةَ بْنِ مُوسَى عَنْ سَالِمٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ جَرِّ ثَوْبِهِ
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۸۹) اطرافہ 3665، 5783، 5784، 6062

(مکانہ الذی یقضی فیہ) محارب قاضی کوفہ تھے عبد اللہ بن ادریس نے اپنے والد سے نقل کیا کہ میں نے حکم اور حماد کو ان کی مجلس قضاء میں دیکھا سماک بن حرب کہتے ہیں اہل جاہلیت اگر کسی شخص میں چھ خصلتیں پاتے تو اسے سیادت کا اہل جانتے، جو یہ ہیں: حلم، سخاوت، شجاعت، نصاحت اور تواضع اور اسلام میں ان کے ساتھ عفاف (یعنی حرام کاموں سے باز رہنا) کو بھی شامل کر دیا گیا اور یہ سب صفات اس شخص یعنی محارب بن دثار، میں موجود تھیں۔ (فقللت لمحارب الخ) شعبہ کے اس استفسار کا سبب یہ تھا کہ اکثر طرق میں ازار کا لفظ مذکور ہے اور محارب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعبیر بالشوب ازار اور غیر ازار سب کو شامل ہے، اس کے مقتضا کے ساتھ تصریح بھی وارد ہے چنانچہ اصحاب سنن نے ماسوائے ترمذی کے۔ ابن ابی شیبہ نے اس مستغرب جانا، عبد العزیز بن ابوداؤد عن سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ عن النبی ﷺ سے نقل کیا کہ آپ نے جو کچھ ازار کی بابت ارشاد فرمایا وہ قیص پر بھی منطبق ہے، طبری لکھتے ہیں روایت ازار کے لفظ کے ساتھ اس لئے وارد ہوئی کہ عہد نبوی میں اکثر لوگ (بوجہ غربت) ازار اور رداء ہی میں ملبوس ہوتے تھے تو جب قیصیں اور ذراریع (یعنی آستینیں) پہننے کا رواج ہوا تو نبی کے ضمن میں ان کا بھی وہی حکم ہے جو ازار کا ہے، ابن بطل کہتے ہیں یہ قیاس صحیح ہے اگر نص ثوب کے لفظ کے ساتھ وارد نہ ہوتی تو اس میں سب (یعنی قیص، ازار اور دور در شلوار و پتلون) شامل ہیں، جرّ عامہ تصور کرنا محل نظر ہے الایہ کہ مراد جو عربوں کی عادت تھی کہ عمام کے شملے چھوڑتے تھے تو اس میں بھی جو (عام لوگوں کی) عادت اور عرف سے زائد ہو وہ اسباب قرار دیا جائے گا، نسائی نے جعفر بن عمرو بن امیہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں گویا میں اس وقت بھی منبر پر جلوہ افروز نبی اکرم کو دیکھ رہا ہوں آپ نے عمامہ باندھا ہوا تھا جس کا کنارہ آپ کے کندھوں کے درمیان چھوڑا ہوا تھا، کیا جرّ ثوب کی اس زجر میں قیص کی آستینوں وغیرہ کا لمبا ہونا بھی شامل ہے؟ یہ محل بحث ہے بظاہر عام معمول سے زائد لمبا کرنا جیسے بعض جازی کرتے ہیں اس میں داخل ہے، شرح ترمذی میں ہمارے شیخ نے کہا جو تکبر ازین سے مس ہوا وہ بلاشبہ حرام ہے کہتے ہیں اگر ہر معتاد سے زائد کو حرام قرار دیا جائے تو یہ بعید نہ ہوگا لیکن اب ہر نوع و طبقہ کے لوگوں کا شعار ہے جس کے ساتھ وہ معروف ہیں تو جو اس سے تکبر کے طریق پر ہو وہ بلاشبہ حرام ہے اور جو بطور عادت ہو تو اس میں حرمت والی کوئی بات نہیں جب تک ذیل ممنوع کا جر نہ ہو، عیاض نے علماء سے لباس میں معمول سے زائد طول و عرض چھوڑنے کی کراہت نقل کی ہے، اس بارے آگے بحث ہوگی۔

(تابعہ جبلة الخ) اسے نسائی نے شعبہ عن ابن عمر سے موصول کیا، مسلم نے اسے محارب اور جبلة دونوں کے حوالے سے ذکر کیا البتہ سیاق نقل نہیں کیا۔ (وزید بن أسلم) اس پر اللباس کے شروع میں بات ہوئی۔ (وزید بن عبد اللہ) یعنی ابن عمر تو ان حضرات نے محارب کی ابن عمر سے ان کی بلفظ ثوب نہ کہ بلفظ ازار روایت پر متابعت کی ہے اسماعیلی نے اسی پر جزم کیا ابھی تک مجھے زید کی روایت موصول نہیں ملی ابو عوانہ نے اس حدیث کو ابن وہب عن عمر بن محمد بن زید بن عبد اللہ عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے: (إن الذی یبجر ثیابه من الخیلاء لا ینظر اللہ الیہ یوم القیامة) آگے مسلم کی سالم اور نافع کی مقرون روایت کا ذکر آئے گا، بخاری نے ابن وہب عن عمر بن محمد سے ایک اور حدیث نقل کی ہے تو شاید یہاں (عن [بیہ]) کہنے سے ان کی

مراد (جدہ) ہے۔ (و قال اللیث الخ) اسے مسلم نے قتیبہ عنہ کے حوالے سے نقل کیا سیاق نقل نہیں کیا بلکہ لکھا: (مثل حدیث مالک) اسے نسائی نے بھی قتیبہ سے نقل کرتے ہوئے ثوب کا لفظ ذکر کیا اسی طرح انہوں نے عبید اللہ بن عمر بن نافع کے طریق سے بھی اس کی تخریج کی۔ (و تابعہ موسیٰ الخ) موسیٰ کی روایت کتاب اللباس کے دوسرے باب میں گزری، عمر کی روایت مسلم نے ابن وہب کے حوالے سے موصول کی جو کہتے ہیں: (أخبرني عمر بن محمد عن أبيه و سالم و نافع عن ابن عمر) یہ الفاظ نقل کئے: (الذی بجر ثیابه من المخیلة) اور جو قد امہ ہیں یہ تاہی صغیر اور مسجد نبوی کے امام تھے بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے ان کی یہ روایت ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں موصول کی ہے ہمارے لئے یہ روایت الثقیفات میں عالی سند کے ساتھ حدیث مالک جیسے الفاظ کے ساتھ واقع ہوئی ہے جو اللباس کے شروع میں مذکور ہوئے، مسلم نے بھی اسے حنظلہ بن ابوسفیان عن سالم سے نقل کیا ہے، ابن عمر سے ایک جماعت نے ازار کا لفظ بھی نقل کیا ہے ان میں مسلم بن یساق اور محمد بن عباد بن جعفر مسلم کے ہاں اور عطیہ عوفی ابن ماجہ کے ہاں ہیں، ثوب کے لفظ کے ساتھ روایت اشمل ہے! ان احادیث سے ثابت ہوا کہ بوجہ کبر و خود نمائی اسباب ازار گناہ کبیر ہے

جہاں تک بغیر تکبر کے اسباب ہے تو ظاہر احادیث سے اسکی بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن ان احادیث میں خیلاء کے ساتھ اس کی تنقید سے استدلال کیا گیا ہے کہ وہ احادیث بھی جن میں خیلاء مذکور نہیں انہی پر محمول ہیں تو جرد اسباب اگر بغیر تکبر کے ہو حرام نہیں، ابن عبد البر لکھتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جو اسباب بغیر تکبر کے ہے اس کے ساتھ وعید ملحق نہیں البتہ قیص و دیگر کابر بہر حال مذموم ہے (یعنی اگر تکبر نہیں بھی تو متکبرین کے ساتھ مشابہت ضرور ہے) نووی کہتے ہیں ٹخنوں سے نیچے لٹکا نا بوجہ تکبر ہوتا ہے اگر تکبر سے نہیں تب مکروہ ہے، شافعی نے بھی تکبر اور عدم تکبر کا تفرقہ کیا ہے، کہتے ہیں مستحب یہی ہے کہ ازار نصف پنڈلی تک ہو اور ٹخنوں تک ہونا جائز بلا کراہت ہے اور جو ٹخنوں سے نیچے ہو تو اگر یہ بوجہ تکبر ہے تب تو حرام ہے ورنہ تنزیہی منع ہے کیونکہ زجر عن اسباب بارے وارد مطلق احادیث کو اسباب للخیلاء کے ساتھ متعید کرنا ضروری ہے اھ، امام شافعی کی تفرقہ بارے جس نص کا ذکر کیا اسے بویطی نے شافعی سے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے جو لکھتے ہیں نماز وغیر نماز میں بوجہ تکبر سدل جائز نہیں اور عدم تکبر کے باعث ایسا کرنا نبی اکرم کے حضرت ابو بکر سے کہے قول کے مد نظر خفیف ہے بقول ابن حجر ان کا قول کہ خفیف ہے، نص تحریم میں صریح نہیں بلکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ بوجہ تکبر جرحی نسبت خفیف ہے جہاں تک غیر خیلاء کا تعلق ہے تو حال مختلف ہے تو اگر کپڑا پہننے والے کی قدر پر ہی ہے (یعنی اسکے قد و قامت کے مطابق) لیکن اس کا سدل کیا تو اس میں تحریم ظاہر نہیں بالخصوص اگر یہ بلا قصد ہو جیسے حضرت ابو بکر کا معاملہ اور اگر کپڑا قدر سے زائد ہے تو اس میں اسراف کی جہت سے ممانعت متجہ ہو سکتی ہے جو تحریم تک منتہی ہوگی، کبھی اس میں ممانعت عورتوں کے ساتھ مشابہت کی جہت سے بھی متجہ ہو سکتی ہے یہ اس ضمن میں اول سے امکان ہے، حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے اس شخص کو ملعون قرار دیا جو عورتوں جیسا لباس پہنتا ہے اس جہت سے بھی منع کرنا متجہ ہو سکتا ہے کہ اس طرح وہ نجاست سے آلودہ ہو سکتا ہے، اسی طرف ترمذی کی شمائل اور نسائی کی اشعث بن ابوشعثاء مخابری جن کا نام سلیم تھا، کی اپنی پھونچھی زہم بنت اسود بن حنظلہ عن عمہ عبید بن خالد سے نقل کردہ روایت اشارہ کرتی ہے کہتے ہیں میں جارہا تھا اور مجھ پر ایک چادر تھی جسے گھسیٹ رہا تھا تو ایک آواز آئی اپنا کپڑا اوپر کرو: (فإنه أنقى و أبقى) (یعنی زیادہ پاک اور زیادہ دیر باقی رہنے والا) دیکھا تو وہ نبی اکرم تھے میں نے کہا: (إنما هي بردة ملحاء) (یعنی

سفید و سیاہ رنگ والی چادر) فرمایا: (أَمَّا لَكَ فِيْ أُسُوَّةٍ) کہتے ہیں دیکھا تو آپ کی ازار آدھی پنڈلی تک تھی، ملجاء جس میں سیاہ و سفید خطوط ہوں، حضرت عمر کے قصہ شہادت میں گزرا کہ عیادت کیلئے آنے والے ایک نوجوان سے کہا تھا: (ارفع ثوبك فإنه أُنْقَى لثوبك و أُنْقَى لربك) یہ المناقب میں گزری

اس جہت سے بھی ممانعت متجہ ہے کہ تکبر نہ بھی ہو تو اسکا شبہ ہو سکتا ہے، ابن عربی کہتے ہیں آدمی کیلئے جائز نہیں کہ اس کا کپڑا اس کے ٹخنے سے متجاوز ہو اور وہ کہے میں یہ بوجہ تکبر نہیں کر رہا کیونکہ لفظاً نہی اسے بھی متناول ہو سکتی ہے اور حکماً کسی ایسے کیلئے جائز نہیں جسے لفظ متناول ہو اور وہ کہے میں اس کا اعتدال نہ کروں گا کیونکہ یہ علت مجھ میں نہیں پائی جاتی، یہ دعویٰ ناقابل تسلیم ہے بلکہ اس کا لٹکانا اس کے تکبر پر دال ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اسہال جرثوب کو سترزم ہے اور جرثوب خیلہ کو اگر چہ لابس کا قصد یہ نہ ہو، اس کی تائید احمد بن منبج کی ایک دیگر طریق کے ساتھ نقل کردہ ابن عمر کی روایت کرتی ہے ایک اور مرفوع حدیث کے اثناء، کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ عمرو بن زرارہ انصاری ہم سے آن ملے، اس کے الفاظ ہیں: (و إِيَّاكَ وَجَرَ الْإِزَارِ فَإِنَّ جَرَ الْإِزَارِ مِنَ الْمُخِيلَةِ) (یعنی جر ازار سے بچو کہ جر ازار بوجہ تکبر کیا جاتا ہے) طبرانی نے ابو امامہ سے روایت کیا جو حملہ (یعنی ازار و رداء میں ملبوس تھے اور اسہال ہو رہا تھا تو نبی اکرم ان کے کپڑے کا کنارہ پکڑے کہنا شروع ہوئے: (عبدك و ابن عبدك و أَمْتِكَ) حتیٰ کہ عمرو نے یہ سنا تو کہا یا رسول اللہ میں پتلی پنڈیوں والا ہوں (یعنی اسلئے اسہال کیا ہے) فرمایا اے عمرو اللہ کی پیدا کردہ ہر چیز خوبصورت ہے! اے عمرو اللہ اسہال کرنے والے کو پسند نہیں کرتا، اسے احمد نے خود حضرت عمرو سے نقل کیا لیکن (عمرو بن فلان) ذکر کیا، طبرانی نے بھی اس کی تخریج کی اور عمرو بن زرارہ ذکر کیا اس میں ہے کہ آنجناب نے ان کے گھٹنے سے چار انگلیاں نیچے ضرب لگائی اور فرمایا اے عمرو یہ ہے ازار کی جگہ پھر اور چار انگلیاں نیچے ضرب لگائی اور یہی بات کہی، اس کے رجال ثقات ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ عمرو نے یہ اسہال از رو تکبر نہ کیا تھا اس کے باوجود آپ نے منع کیا کیونکہ اس کا شبہ ہو سکتا تھا، طبرانی نے حضرت شریث ثقفی سے روایت کیا کہ نبی اکرم کی ایک مہل ازار شخص پر نظر پڑی تو فرمایا چادر اونچی کرو، اس نے کہا میں ٹیڑھے پاؤں والا ہوں میرے گھٹنے آپس میں ٹکراتے ہیں، فرمایا اللہ کی ہر تخلیق خوبصورت ہے چادر اونچی کرو، اسے مسدد اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے کئی طرق کے ساتھ (عن رجل من ثقیف) یعنی بغیر نام ذکر کئے تخریج کیا ہے، اس کے آخر میں ہے یہ جو تم نے کہا زیادہ قبیح ہے اس سے جو تمہاری پنڈلیوں کے ساتھ ہے، ابن ابوشیبہ نے جو جید سند کے ساتھ ابن مسعود سے روایت کیا کہ وہ چادر لٹکائے رکھتے تھے اس بابت ان سے بات کی گئی تو کہنے لگے میں پتلی پنڈلیوں والا ہوں تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ انہوں نے مستحب سے زائد اسہال کیا تھا جو کہ نصف پنڈلی تک ہے ان کے ساتھ یہ ظن نہ کیا جائے کہ ٹخنوں سے نیچے لٹکایا ہوگا (ان کی ذکر کردہ) یہ تعلیل اسی جانب اشارہ کر رہی ہے اس کے باوجود شاید انہیں قصہ عمرو بن زرارہ نہیں پہنچا تھا، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا، کہتے ہیں میں نے رسول اکرم کو دیکھا سفیان بن سہیل کی رداء پکڑ کر فرما رہے تھے اے سفیان اسہال نہ کرو کہ اللہ مسلمان کو پسند نہیں فرماتا۔

وَيُذَكِّرُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَأَبِي بَكْرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ وَحَمَزَةَ بْنَ أَبِي أُسَيْدٍ وَمُعَاوِيَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُمْ لَبَسُوا ثِيَابًا مُهْدَبَةً
(یعنی ان حضرات نے جھالدار کپڑے پہنے)

یعنی جس کا جھال ہو، ان کے ساتھ نجل مقصود ہوتا تھا اور کبھی اس لئے یہ بٹے جاتے تھے تاکہ کپڑا خراب نہ ہو جائے، داؤدی کہتے ہیں یہ جو چادروں کے کناروں سے دھاگے باقی رہ جاتے ہیں۔ (و یذکر عن الزهری الخ) ابن تین (ثیابا مہدبہ) کی بابت لکھتے ہیں کہا گیا ہے مراد یہ ہے کہ یہ (غیر مکفوفہ الأسفل) (یعنی نچلا کنارہ کاٹا پھر سیا نہ گیا ہو) تھے، بقول ابن جریر یہ اکثر آثار مجھے موصول نہیں مل سکے، ابو بکر بن محمد سے مراد قاضی مدینہ ابن عمرو بن حزم انصاری ہیں اور جو حمزہ بن ابواسید ہیں تو یہ انصاری ساعدی ہیں ان کا یہ اثر ابن سعد نے موصول کیا، معاویہ بن عبد اللہ بن جعفر یعنی ابن ابی طالب مدنی تابعی ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔

علامہ انور (الإزار المہذب) کا اردو میں ترجمہ کرتے ہیں: جھالدار لنگی، کہتے ہیں کسی شے کا اگر رواج لوگوں میں ختم ہو جائے تو اس کی حقیقت جاننا مشکل ہو جاتا ہے، (کاللیف) یہ فی الحشو ہمارے دیار میں غیر مستعمل ہے تو بعض اس کی تحقیق میں متحیر ہوئے، اس کی حقیقت یہ ہے (آگے اردو میں لکھا): درخت کھجور کے ساتھ ایک جالی ہوتی ہے اسے کوٹ کر تکیہ میں بھرتے ہیں، اسی طرح تبدل اصطلاح کے وقت معاملہ مشکل ہو جاتا ہے جیسے جیب کا معاملہ، عربوں کے ہاں اس سے مراد گریبان ہے جبکہ اہل ہند اس کا اطلاق (اکلیہ) (ہماری مروجہ جیب یعنی پاکٹ) پر کرتے ہیں اور جیسے خف، عربوں کے ہاں یہ چمڑے سے بنا ہوتا تھا فارسی میں اس کا ترجمہ موزہ ہے جبکہ ہماری اصطلاح میں یہ کر باس (یعنی کھردرا کپڑا) سے ہوتا ہے اور اس میں سفر نہیں کیا جاتا بلکہ سردی یا گرمی اور غبار و دھول سے حفاظت کے لئے اسے استعمال کیا جاتا ہے، اسی طرح قمیص کا معاملہ ہے یہ عربوں کے ہاں (ثوب سائخ) (یعنی کھلا کپڑا) ہے جو ٹخنوں تک پہنچے جبکہ ہمارے ہاں یہ رانوں تک ہی ہوتی ہے اور جو دونوں اصطلاحوں سے واقف نہیں وہ خیال کرے گا کہ صحابہ کرام کی قمیص بھی (ہماری طرح) رانوں تک ہوتی ہوں گی پھر ہم ابن ہمام سے نقل کر آئے ہیں کہ قمیص وہ جس کی جیب سینے پر ہو اور درع وہ جس کی جیب کندھوں پر ہو، اس سے اس امر کا سر ظاہر ہوا جو فقہاء جنائز کے باب میں مردوں کیلئے قمیص اور عورتوں کے لئے ذروع کا ذکر کرتے ہیں۔

5792 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ غَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ جَاءَتْ أُمُّ رَافِعَةَ الْقُرْظِيُّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا جَالِسَةٌ وَعِنْدَهُ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّي كُنْتُ تَحْتَ رَافِعَةَ فَطَلَّقَنِي فَبَتَّ طَلَاقِي فَتَزَوَّجْتُ بَعْدَهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنُ الزُّبَيْرِ وَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا مَعَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا مِثْلُ هَذِهِ الْهُدْبَةِ وَأَخَذَتْ هُدْبَةً مِنْ جِلْبَابِهَا فَسَمِعَ خَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ قَوْلَهَا وَهُوَ بِالْبَابِ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ قَالَتْ فَقَالَ خَالِدٌ يَا أَبَا بَكْرٍ أَلَا تَنْهَى هَذِهِ عَمَّا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَا وَاللَّهِ مَا يَزِيدُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى التَّبَسُّمِ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَعَلَّكَ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَيَّ رِافِعَةَ لَا حَتَّى يَذُوقَ

غُسَّيْلَتِكَ وَتَذُوقِي غُسَّيْلَتَهُ فَصَارَ سُنَّةً بَعْدُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۹۲) اطرافہ 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5825، 6084 -

کتاب الطلاق میں یہ مشروحا گزری اس باب میں ایک مرفوع حدیث بھی واقع ہے اسے ابو داؤد نے ابو جری جابر بن سلیم سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أتیت النبی ﷺ وهو مُتَحَتِّبٌ بِشِمْلَةٍ وَقَدْ وَقَعَ هَدْبُهَا عَلَى قَدَمَيْهِ) حدیث باب کے جو آخر میں ہے: (فَصَارَ سُنَّةً بَعْدَهُ) نسخہ کشمیری میں (بعد) ہے، میرا خیال ہے یہ زہری کا قول ہے۔

- 7 باب الْأَرْدِيَةِ (چادریں)

وَقَالَ أَنَسٌ جَبَدَ أَغْرَابِيٌّ رِذَاءَ النَّبِيِّ ﷺ (بقول حضرت انسؓ ایک اعرابی نے نبی پاک کی چادر مبارک کھینچی)

یہ رداء کی جمع ہے، جو کپڑا گردن یا کندھوں کے درمیان رکھا جاتا ہے چاہے کسی بھی صنعت و ہیئت پر ہو۔ (و قال انس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے آگے چند ابواب کے بعد باب (البرود و الحبرة) کے تحت موصول کریں گے۔

5793 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ

حُسَيْنٍ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيًّا قَالَ فَدَعَا النَّبِيَّ ﷺ بِرِذَائِهِ ثُمَّ انْطَلَقَ يَمْشِي

وَاتَّبَعْتُهُ أَنَا وَزَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ حَتَّى جَاءَ النَّبِيتَ الَّذِي فِيهِ حَمْزَةٌ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذْنَوْا لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۴۳) اطرافہ 2089، 2375، 3091، 4003 -

یہ قصہ حمزہ و شارفین پر مشتمل طویل حدیث کا ایک حصہ ہے جو تمام فرض الخمس میں گزری۔

- 8 باب لُبْسِ الْقَمِيصِ (قمیص زیب تن کرنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى جِكَائَةً عَنْ يُوسُفَ ﴿ اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا ﴾ (اللہ تعالیٰ نے

حضرت یوسفؑ کا قول نقل کیا کہ یہ میری قمیص لے جاؤ اور میرے باپ کے چہرے پر ڈالو ان کی بینائی لوٹ آئے گی)

آیت ذکر کر کے گویا اشارہ دے رہے ہیں کہ قمیص پہننا کوئی جدید زمانہ کی اختراع نہیں اگرچہ عربوں کا معروف لباس: رداء

اور ازار تھا۔

5794 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ

اللَّهِ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ الْقَمِيصَ وَلَا السَّرَاوِيلَ

وَلَا الْبُرُنُسَ وَلَا الْحُفْنَيْنِ إِلَّا أَنْ لَا يَجِدَ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ مَا هُوَ أَسْفَلُ مِنَ الْكَعْبَيْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۵۹) اطرافہ 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5803، 5805، 5806،

حماد سے مراد ابن زید ہیں، یہ کتاب الحج میں مشروحاً گزری اس کے جملہ: (لا یلبس المحرم القميص) سے غرض ترجمہ ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ عہد نبوی میں قمیص کی جمع) کا وجود تھا۔

5795 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عُمَرُو سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَعْدَ مَا أُدْخِلَ قَبْرَهُ فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ وَوُضِعَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَنَفَتْ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ وَالْبَسَهُ قَمِيصَهُ وَاللَّهُ أَغْلَمُ
(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۷۰) اطرافہ 1270، 1350، - 3008

شیخ بخاری عبد اللہ مروزی ہیں جن کا لقب عبدان تھا قابی کے ہاں عبد اللہ بن عثمان بن محمد مذکور ہے، یہ تقیف ہے شیوخ بخاری میں عبد اللہ بن عثمان نام کے ایک ہی شخص ہیں جو عبدان ہیں ان کے دادا کا نام جلیلہ بن ابورود تھا ابوزید مروزی کے نسخہ میں (عبد اللہ بن محمد) ہے اگر انہوں نے ضبط کیا ہے تو گویا یہ امام بخاری پر اختلاف کیا گیا، ان کے شیوخ میں ایک عبد اللہ بن محمد جعفی ہیں جو سب سے اشر ہیں اسی طرح ابن ابی شیبہ بھی، اکثر ان کے والد ان کے ہاں غیر مسمیٰ ہی مذکور ہوتے ہیں اسی طرح ابن ابوالاسود بھی اور عبد اللہ بن محمد بن اسماء اور ان کی بخاری میں ابن عیینہ سے کوئی روایت نہیں، ایک ان کے شیخ عبد اللہ بن محمد نقیلی ہیں، یہ حدیث تفسیر سورۃ البراءۃ میں مشروحاً گزری ہے۔ (والبسہ قمیصہ) کا جملہ حضرت جابر کا مقول ہے اس قصہ کی کلام عمر میں بھی یہ واقع ہوا جیسا کہ تفسیر براءہ میں گزرا۔

5796 - حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي جَاءَ ابْنُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْطِنِي قَمِيصَكَ أَكْفَنُهُ فِيهِ وَصَلَّ عَلَيْهِ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ فَأَعْطَاهُ قَمِيصَهُ وَقَالَ إِذَا فَرَعْتَ فَأَذِنًا فَلَمَّا فَرَعَ آذَنَهُ فَجَاءَ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَجَذَبَهُ عُمَرُ فَقَالَ أَلَيْسَ قَدْ نَهَاكَ اللَّهُ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ فَقَالَ (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) فَتَزَلْتُ (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا) فَتَرَكَ الصَّلَاةَ عَلَيْهِمْ
(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۲۷۲) اطرافہ 1269، 4670، - 4672

یہ بھی ابن ابی کے مذکورہ قصہ کے بارہ میں ہے! بعنوان تکملہ لکھتے ہیں ابن عربی کا قول ہے کہ نبی اکرم سے متعلقہ آثار اور روایات میں ماسوائے اس آیت اور اس حدیث کے کہیں صحیح طور پر قمیص کا ذکر نہیں دیکھا، یہ بات انہوں نے اپنی کتاب سراج المریدین میں لکھی گویا اسے اپنی شرح ترمذی سے قبل تصنیف کیا تھا تو ام سلمہ اور ابو ہریرہ کی حدیثیں ذہن میں حاضر نہ کر سکے جن میں ہے: (کان النبی ﷺ إذا لبس قمیصاً بدأ بميامنه) (یعنی نبی پاک جب قمیص پہنتے تو وہی جانب سے شروع کرتے) اور نہ اسماء بنت یزید کی حدیث جس میں ہے کہ نبی اکرم کی کف کلائی تک تھی اور نہ معاویہ بن قرہ بن ایاس مزنی کی حدیث جو کہتے ہیں میرے والد نے بیان کیا کہ میں مزینہ کے ایک وفد کے ہمراہ خدمت نبوی میں حاضر ہوا ہم نے آپ کی بیعت کی اور آپ کی قمیص مطلق (مطلق

کا معنی آگے آتا ہے) تھی، میں نے بیعت کی پھر اپنا ہاتھ آپ کی جیب قمیص میں داخل کیا اور مہربانوت کو چھوا، اس باب میں ابوسعید کی ایک روایت بھی ہے، یہ سب سنن میں اور اکثر ترمذی میں ہیں، صحیحین میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ نبی اکرم کی پانچ کپڑوں میں تکفین کی گئی ان میں قمیص اور عمامہ نہ تھا اسی طرح حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو ریشمی قمیص پہننے کی رخصت دی کیونکہ انہیں خارش تھی ابن عمر سے مروی حدیث میں ہے: (لا یلبس المحرم القمیس ولا العمام) کئی اور احادیث میں بھی قمیص کا ذکر موجود ہے۔

9 - باب جَبِيبِ الْقَمِيصِ مِنْ عِنْدِ الصَّدْرِ وَغَيْرِهِ (قمیص کا سینہ وغیرہ سے چاک بنانا)

جیب جیم کی زبر اور یائے ساکن کے ساتھ، ثوب (یعنی قمیص وغیرہ) سے کچھ قطع کرنا تاکہ وہاں سے سر یا ہاتھ وغیرہ باہر نکل سکے، اسماعیلی نے اس ترجمہ پر اعتراض کیا اور کہا جیب تو گردن کو محیط ہوتی ہے: (جَبِيبُ الثَّوْبِ) یعنی اس میں سوراخ (یعنی چاک) کیا جبکہ بخاری نے اس سے یہاں مراد وہ جیب لی جو سینے پر ہوتی ہے جس میں کوئی چیز (پیسے وغیرہ) رکھے جاسکتے ہیں (یعنی عجی معنی مراد لیا) ابوعبید نے بھی اسی کے ساتھ مفسر کیا لیکن وہ یہاں مراد نہیں، جیب تو وہ جس کی طرف حدیث میں اشارہ ہے یعنی اول (یعنی گریبان) بقول ابن حجر گویا ان کا اشارہ حدیث کے اس جملہ کی طرف ہے: (و یقول یأصبعه ھکذا فی جیبہ) اس سے ظاہر یہ کہ آپ قمیص پہنے ہوئے تھے اور اس کے طوق میں سینہ مبارک تک فتح تھا (فتح سے مراد گریبان ہے) مگر دوسرے معنی پر بھی اسے محمول کرنے میں کوئی مانع نہیں بلکہ ابن بطلال نے اس سے استدلال کیا ہے کہ سلف کے لباس میں سینے پر جیب ہوتی تھی کہتے یہ وہی جو (ان کے دور کی) اندلس کی خواتین بناتی ہیں، اس سے وجہ دلالت یہ ہے کہ بخیل جب (خرچ کرنے کے ارادہ سے) ہاتھ کاٹنا چاہتا ہے تو وہ اس جگہ رک جاتا ہے جہاں اس پر یہ تنگ ہے یعنی سینے کے پاس سے تو ظاہر ہوا کہ جیب سینہ میں تھی کہ اگر ہاتھ میں ہوتی (یعنی آستین والا چاک مراد ہوتا، عرب وہاں بھی درہم و دینار رکھتے تھے) تو اسے سینے کی طرف ہاتھ لے جانے کی کیا ضرورت تھی؟ بقول ابن حجر ابوداؤد اور ترمذی کی۔ ابن حبان اور ترمذی نے حکم صحت لگایا، قرہ بن ایاس سے نقل کردہ روایت میں ہے کہ انہوں نے آنجناب سے بیعت کی، کہتے ہیں: (فأدخلت یدی فی جیب قمیصہ فمستت الخاتم) تو یہ بھی اس امر کو مقتضی ہے کہ آپ کی جیب سینہ پر تھی کیونکہ حدیث کے شروع میں ہے کہ انہوں نے آپکو (مطلق القمیس) میں ملبوس دیکھا یعنی غیر مزبور (جس کے ٹٹن نہ لگے ہوئے تھے)۔

5797 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَثَلَ الْبَخِيلِ وَالْمُتَصَدِّقِ كَمَثَلِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُبَّتَانِ مِنْ حَدِيدٍ قَدْ اضْطَرَّتْ أُبْدِيهِمَا إِلَى نُدْيِهِمَا وَتَرَاقِيهِمَا فَجَعَلَ الْمُتَصَدِّقُ كُلَّمَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ انْبَسَطَتْ عَنْهُ حَتَّى تَغْشَى أَنْفَالَهُ وَتَغْفُو أَثَرَهُ وَجَعَلَ الْبَخِيلُ كُلَّمَا هَمَّ بِصَدَقَةٍ قَلَصَتْ وَأَخَذَتْ كُلَّ حَلَقَةٍ بِمَكَانِهَا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَأَنَا رَأَيْتُ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بِإِصْبَعِهِ هَكَذَا فِي جَبِيهِ فَلَوْ رَأَيْتَهُ يُوسِّعُهَا وَلَا تَتَوَسَّعُ. تَابَعَهُ ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ وَأَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ فِي الْجُبَّتَيْنِ. وَقَالَ حَنْظَلَةُ سَمِعْتُ طَاوُسًا سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ جُبَّتَانِ وَقَالَ جَعْفَرٌ عَنِ الْأَعْرَجِ جُبَّتَانِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۲۵) أطرافہ 1443، 1444، 2917، 5299 -

کتاب الزکاة میں اس کی تفصیلی شرح گزری۔ (یعنی) یاء پر پیش اور شد کے ساتھ ہے، یاء پر زبر اور غین پر سکون پڑھنا بھی جائز ہے معنی ایک ہے، شیخ بخاری عبد اللہ جعفی ہیں جبکہ ابو عامر سے عقدی اور حسن سے مراد ابن مسلم بن یثاق ہیں۔ (و تراقیہما) تَرْقُوة کی جمع، یہ وہ ہڈی جو ثغرہ الآخر (یعنی سینے کا گڑھا) اور گردن کے مابین ہوتی ہے، ثابت بن قاسم الدلائل میں لکھتے ہیں ترقوتان وہ دو ابھری ہوئی ہڈیاں جو سینہ کے بالائی حصہ میں ثغرہ الآخر کی طرف ہوتی ہیں۔ (فلو رأیتہ) اس کا جواب محذوف ہے ای (لتعجبته) یا یہ برائے تمہنی ہے مگر اول اوضح ہے۔ (ہکذا فی جیبہ) اکثر کے نزدیک جیم مفتوح کے ساتھ، یہ موافق ترجمہ ہے مسلم کی روایت میں بھی یہی اور اسی پر حمیدی نے اقتصار کیا ہے صرف شمشینی کے ہاں (جُبَّتہ) ہے اول اولی ہے کیونکہ موضع پر دلالت کناں ہے بخلاف ثانی کے۔

(تابعہ ابن الخ) یعنی عبد اللہ، یہ الزکاة میں موصولاً گزری وہاں تمامہ نہیں البتہ الجہاد میں تاما تھی۔ (فی الجبتین) اس بارے کتاب الزکاة میں اختلاف رواۃ کا حال بیان کیا تھا کہ آیا باء کے ساتھ ہے یا نون کے ساتھ؟ ابو زناد کی روایت بخاری نے الزکاة میں موصول کی ہے۔ (و قال حنظلة) یہ ابن ابی سفیان ہیں، اس بارے بھی الزکاة میں بات ہوئی تھی۔ (و قال جعفر الخ) اکثر کے ہاں یہی اور یہی درست ہے، نسخہ ابی ذر میں ہے: (و قال جعفر بن حیان) ابن بطلال کے ہاں بھی یہی واقع ہوا، یہ خطا ہے اسے بھی الزکاة میں تعلیقاً نقل کیا تھا اس زیادت کے ساتھ: (و قال اللیث حدثنی جعفر) وہاں ذکر کیا تھا کہ لیث کی اس میں عیسی بن حماد عن محمد بن عجلان عن ابی الزناد کی روایت سے ایک اور سند بھی ہے۔

10 باب مَنْ لَبَسَ جُبَّةً ضَيِّقَةً الْكُمَيْنِ فِي السَّفَرِ (سفر میں تنگ آستینوں والا کوٹ پہننا)

الصلاة میں اس پر (فی الحبة الشامية) اور الجہاد میں (الحبة فی السفر والحرب) کے عنوان سے تراجم قائم کئے تھے گویا اشارہ کر رہے تھے کہ نبی اکرم کا تنگ جبہ زیب تن فرمانا حالت سفر کی وجہ سے تھا کیونکہ مسافر اس کا محتاج ہوتا ہے اور سفر کی حالت میں حضر کے عام معمول سے ہٹ کر روش اختیار کر لی جاتی ہے، نبی اکرم کے وضوء کی صفت بیان کرنے والوں کی احادیث متواتر ہیں کسی میں مذکور نہیں کہ آپ کی آستینیں تنگ تھیں کہ وہاں سے ہاتھ نکالنا ناممکن تھا (یعنی حضریں) ابن بطلال نے اس طرف توجہ دلائی۔

5798 حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الضُّحَى قَالَ حَدَّثَنِي مَسْرُوقٌ قَالَ حَدَّثَنِي الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ قَالَ انْطَلَقَ النَّبِيُّ ﷺ لِحَاجَتِهِ ثُمَّ أَقْبَلَ فَتَلَقَّيْتُهُ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ وَعَلَيْهِ جُبَّةٌ شَامِيَّةٌ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ

فَذَهَبَ يُخْرِجُ يَدَيْهِ مِنْ كُمَيْهِ فَكَانَا ضَيِّقَيْنِ فَأَخْرَجَ يَدَيْهِ مِنْ تَحْتِ الْجُبَّةِ فَعَسَلَهُمَا
وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَعَلَى خُفْيِهِ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۲۷) اطرافہ 182، 203، 206، 363، 388، 2918، 4421، 5799

کتاب الطہارۃ میں یہ مشروعاً گزری ہے، سند میں عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں۔ (من تحت بدنہ) یعنی جبہ کے نیچے سے، ابن سکن کے نسخ میں یہی ہے، بدن تنگ آستینوں والی درع کو کہتے ہیں۔

- 11 باب جُبَّةِ الصُّوفِ فِي الْغَزْوِ (جنگ میں اون کا جبہ پہننا)

5799 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا عَنْ غَابِرٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ
كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ذَاتَ لَيْلَةٍ فِي سَفَرٍ فَقَالَ أَمْعَكَ مَاءً قُلْتُ نَعَمْ. فَنَزَلَ عَنْ رَاحِلَتِهِ
فَمَشَى حَتَّى تَوَارَى عَنِّي فِي سَوَادِ اللَّيْلِ ثُمَّ جَاءَ فَأَفْرَعْتُ عَلَيْهِ الْإِدَاوَةَ فَعَسَلْتُ وَجْهَهُ
وَيَدَيْهِ وَعَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُخْرِجَ ذِرَاعَيْهِ مِنْهَا حَتَّى أَخْرَجَهُمَا مِنْ
أَسْفَلِ الْجُبَّةِ فَعَسَلْتُ ذِرَاعَيْهِ ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ أَهْوَيْتُ لِأَنْزِعَ خُفْيَهُ فَقَالَ دَبَّعَهُمَا فَإِنِّي
أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا .

(سابقہ) اطرافہ 182، 203، 206، 363، 388، 2918، 4421، 5798

نئی سند کے ساتھ سابقہ باب کی حدیث نقل کی، زکریا سے مراد ابن ابوزائدہ جبکہ عامر، شعبی ہیں ابن بطلال لکھتے ہیں امام مالک نے بطور خاص اون کا لباس پہننا بشرط کہ دیگر موجود ہو، مکروہ جانا ہے کیونکہ یہ زاہدوں کے لباس کے بطور مشہور ہو گیا تھا، اس لئے کہ اخفائے عمل اولیٰ ہے، کہتے ہیں تواضع اسے پہننے میں منحصر نہیں بلکہ روئی کے بنے کئی کپڑے اس سے کم قیمت میں ہیں۔

- 12 باب الْقُبَاءِ وَفُرُوجِ حَرِيرٍ (مختلف ڈیزائسنوں کی ریشمی قبائیں زیب تن کرنا)

وَهَذَا الْقُبَاءُ وَيُقَالُ هُوَ الَّذِي لَهُ شَقٌّ مِنْ خَلْفِهِ (فروج بھی قبا کو کہتے ہیں بعض نے یہ فرق کیا کہ فروج وہ قبا جس کے پیچھے چاک ہو)

قباء کو فارسی معرب کہا گیا، بعض کے مطابق یہ عربی الاصل ہے اور اس کا اشتقاق قبو سے جو ضم (یعنی ملانے) کو کہتے ہیں۔ (وهو القباء) آگے ذکر ہوگا کہ حدیث کے بعض طرق میں اسی کے ساتھ مفسر واقع ہوئی۔ (و يقال هو الذي الخ) یعنی یہ مخصوص طرز کی قبا تھی ابو عبید اور کئی اصحاب الغریب نے ان کی پیروی میں اس کے اشتقاق کے مد نظر اسی پر جزم کیا، ابن فارس کہتے ہیں یہ چھوٹے بچے کی قمیص ہے بقول قرطبی قباء اور فروج دونوں ایسے کپڑے جن کی آستینیں تنگ اور پیچھے سے درمیان میں ایک چاک ہو (عموماً) سفر اور جنگ میں اسے پہنا جاتا ہے کیونکہ تیزی سے نقل و حرکت اس میں آسان ہوتی ہے۔

5800 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمَسُورِ بْنِ مَخْرَمَةَ قَالَ قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَقْبِيَّةً ، وَلَمْ يُعْطِ مَخْرَمَةً شَيْئًا فَقَالَ مَخْرَمَةُ يَا بَنِي أَنْطَلِقْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَنْطَلَقْتُ مَعَهُ فَقَالَ ادْخُلْ فَادْعُهُ لِي قَالَ فَدَعَوْتُهُ لَهُ فَخَرَجَ إِلَيْهِ وَعَلَيْهِ قَبَاءٌ مِنْهَا فَقَالَ خَبَأْتُ هَذَا لَكَ قَالَ فَتَنَظَّرَ إِلَيْهِ فَقَالَ رَضِيَ مَخْرَمَةُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۴) اطرافہ 2599، 2657، 3127، 5862، 6132

(عن ابن أبي مليكة) احمدی ابو نصر ہاشم عن لیث سے روایت میں ہے: (حدثني عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة) آگے باب (المزور بالذهب) میں بھی معلقا یہی مذکور ہوگا۔ (عن المسور) لیث نے یہی مسند کیا حاتم بن وردان نے ایوب عن ابن ابی ملیکہ سے اس کے وصل پر ان کی متابعت کی ہے جیسا کہ الشہادات میں گزرا، حماد بن زید نے اسے مرسل نقل کیا جیسا کہ الخمس میں ان کی روایت گزری، اسی طرح اسماعیل بن علیہ نے، ان کی روایت الادب میں آئے گی دونوں ایوب سے اس کے راوی ہیں، کتاب الخمس میں اس کی شرح گزری ہے۔ (قسم النبی ﷺ أقبیة) حاتم کی روایت میں ہے: (قدمت علی النبی ﷺ أقبیة الخ) حماد کی روایت میں تھا: (أهدیت للنبی ﷺ أقبیة من دیباچ مزرورة بالذهب فقسمها فی ناس من أصحابه ولم یعط مخرمة) یعنی اس وقت جب ان کی تقسیم عمل میں آئی وگرنہ حماد کی روایت میں ہے کہ ایک قباء مخرمہ کے لئے بچا کر رکھ لی، یہ ابن نوفل زہری ہیں رؤسائے قریش اور نسب والصاب حرم کے عارفین میں سے تھے فتح کے موقع پر مسلمان ہوئے جنین میں حاضر تھے مؤلفۃ القلوب میں انہیں بھی حنین کی غنیمت میں سے عطا کیا گیا، ۵۴ھ میں ایک سو پندرہ برس کی عمر میں انتقال کیا، یہ ابن سعد نے ذکر کیا۔

(و علیہ قباء منها) اس کا ظاہر یہ کہ رشتم آب نے استعمال کیا، کہا گیا ممکن ہے یہ نہی سے قبل کا واقعہ ہو یا مراد یہ کہ قباء کندھوں پر پھیلائے باہر تشریف لائے تاکہ مخرمہ اسے اچھی طرح دیکھ لیں، پہنی ہوئی نہ تھی بقول ابن حجر یہ بھی لازم نہیں کہ آپ کے کندھوں پر تھی بلکہ محتمل ہے ہاتھوں میں تھام رکھی ہو تو (علیہ) اطلاق الكل علی البعض کی قبیل سے ہوگا، حاتم کی روایت کی عبارت واضح ہے: (فخرج و معه قباء وهو یؤذیه محاسنه) (یعنی آپ قباء لئے باہر نکلے انہیں اس کے محاسن دکھلا رہے تھے) حماد کی روایت میں ہے: (فتلقاه به و استقبله بأزراره) (یعنی مخرمہ کے سامنے اس کے بٹنوں والا رخ کیا)۔ (خبأت لك هذا) حاتم کی روایت میں یہ مکرر ہے، حماد کی روایت میں (یا أبا المسور) بھی ہے گویا تانیسا ان کے اس بیٹے کا ذکر کیا جو ان کے ہمراہ آیا وگرنہ تو ان کی کنیت ابو صفوان تھی، صفوان ان کے بڑے بیٹے کا نام ہے یہ ابن سعد نے ذکر کیا۔

(رضی مخرمہ) ہاشم کی روایت میں مزید یہ ہے: (فأعطاه إياه) داؤدی نے جزم کے ساتھ (رضی مخرمہ) کو نبی اکرم کی کلام قرار دیا ہے، میں نے کتاب الہبہ میں اس کا کلام مخرمہ ہونا راجح قرار دیا تھا حماد کی روایت کے آخر میں ہے کہ مخرمہ ذرا سخت مزاج تھے ابن بطلال کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ اہل لسن (یعنی جلد غصہ میں آ جانے والے اور بہت بولنے والے) اور ان جیسوں کو عطیہ اور کلام طیب کے ساتھ رام کیا جائے، اس سے ہبہ میں اکتفاء بالقبض بھی ثابت ہوا، اس بارے بحث گزری ہے۔

5801 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّهُ قَالَ أَهْدَى لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرُوجٌ حَرِيرٌ فَلَبِسَهُ ثُمَّ صَلَّى فِيهِ ثُمَّ انْصَرَفَ فَنَزَعَهُ نَزْعًا شَدِيدًا كَالْكَارِهِ لَهُ ثُمَّ قَالَ لَا يَنْبَغِي هَذَا لِلْمُتَّقِينَ . تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ عَنْ اللَّيْثِ ، وَقَالَ غَيْرُهُ فَرُوجٌ حَرِيرٌ .

طرفہ - 375

ترجمہ: عقبہ بن عامر کہتے ہیں نبی اکرم کو ایک ریشمی قبا تھہ دی گئی آپ نے زیب تن کی اور اس میں نماز پڑھائی پھر جلدی سے اسے اتار دیا گویا ناپسند ہو اور فرمایا یہ متقین کیلئے لائق نہیں۔

(عن أبي الخير) یہ مرشد بن عبد اللہ یزنی ہیں احمد کی روایت میں نام مذکور ہے۔ (عن عقبہ بن عامر) چہنی مراد ہیں احمد کے ہاں اس کی صراحت ہے۔ (فروج حریر) احمد کی ابن اسحاق سے روایت میں (فروج من حریر) ہے۔ (ثم صلى فيه) احمد کی ابن اسحاق اور عبد الحمید بن جعفر کی روایتوں میں ہے کہ نماز مغرب ادا فرمائی۔ (ثم انصرف) ابن اسحاق کی روایت میں ہے: (فلما قضى صلاته) عبد الحمید کی روایت میں ہے: (فلما سلم من صلاته) تولیث کی روایت میں انصراف سے سلام پھیرنا مراد ہے (یہ نہیں کہ مسجد سے چلے گئے)۔ (نزعاً شديداً) احمد کی حجاج اور ہاشم سے روایت میں (عنيفاً) ہے یعنی شدت اور جلدی سے، اس سے اس امر کو تا کد ملا کہ اس کی حرمت اسی موقع پر نازل ہوئی۔ (كالكاره له) احمد کی عبد الحمید سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ آپ نے اسے رکھ دیا تو ہم نے کہا یا رسول اللہ آپ نے اسے پہنا پھر نماز بھی ادا فرمائی۔ (لا ينبغي هذا) محتمل ہے کہ یہ اشارہ اس کے پہننے کی طرف ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ ریشم کی طرف ہو تب پہننے کے ساتھ کوئی دوسرا استعمال مثلاً نیچے بچھا لینا وغیرہ بھی حرام قرار پائے گا۔ (للمتقين) ابن بطلال لکھتے ہیں ممکن ہے آپ کا اتارنا اس لئے ہو کہ یہ خالص ریشم کا تھا یا پھر اس لئے کہ عجم کے لباس کی جنس سے تھا ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس نے کسی قوم کی مشابہت کی وہ انہی میں سے ہوا اسے ابو داؤد نے بسند حسن تخریج کیا ہے، یہ تردد متقین سے مراد کی تفسیر پر مبنی ہے تو اگر اس سے مراد مومن مطلق ہے تو اول پر محمول ہوگا اور اگر عام مومن سے قدر زائد مراد ہے تب ثانی پر محمول کیا جائے گا

ابن ابو جرہ کہتے ہیں اسم تقوی تمام اہل ایمان کو شامل ہے لیکن لوگ اس ضمن میں باہم متفاوت ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) تو اس کی رو سے ہر جو دائرہ اسلام میں ہے وہ متقی ہے یعنی (اس معنی میں کہ) اس نے اپنے آپ کو غلو فی النار سے بچالیا، یہ مقام عموم ہے اور جو مقام خصوص ہے تو وہ مقام احسان ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے: (أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ) (یہ بات حضرت جبریل کے سوال کہ احسان کیا ہے؟ کے جواب میں فرمائی تھی، کہ ایسے اللہ کی عبادت کرو گویا اسے دیکھ رہے ہو، آگے فرمایا تھا وگرنہ وہ تو تمہیں دیکھ ہی رہا ہے لیکن افسوس ہمارے اکثر مسلمان شاید سمجھتے ہیں اللہ بھی ہمیں نہیں دیکھ رہا ہے جیسی مسجدوں میں ٹھکا ٹھکا نمازیں پڑھائی جاتی ہیں) عیاض نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ منع ہونا اس کے ریشمی ہونے کا سبب تھا اس کے لئے مسلم کی نقل کردہ حدیث جابر سے

استدلال کیا جسے انہوں نے باب میں حضرت عقبہ سے نقل کیا جس کا ذکر کتاب الصلاۃ میں گزرا ہے، وہاں بیان کیا تھا کہ یہ قصہ ریشم پہننے کی تحریم کی ابتدا ہے، المفہم میں قرطبی رقمطراز ہیں کہ متقین سے مراد مومنین ہیں دیگر کہتے ہیں شاید یہ تنبیہ للمکلف (یعنی مکلف کو ترغیب دلانے) کے باب سے ہے تاکہ وہ اس کا اخذ کرے کیونکہ جو سنے کہ اس کا فاعل غیر متقی ہے وہ سمجھ لے گا کہ ایسا نہیں کرے گا مگر مستحب (یعنی دین کو آسان لینے والا) تو اسے ناپسند کرے گا تاکہ غیر متقی نہ کہلائے، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا کہ ریشم کی حرمت فقط مردوں کیلئے ہے کیونکہ لفظ مستعمل (المستقین) انہی کو متناول ہے ہاں وہ بطریق المجاز اس میں شامل ہو سکتی ہیں مگر صریح اولہ سے ثابت ہے کہ ریشم عورتوں کیلئے حلال و مباح ہے آگے اس بابت ایک مستقل باب آئے گا، اس امر پر بھی استدلال ہوا کہ نابالغ بچہ کیلئے بھی اس کا پہننا مباح ہے کیونکہ انہیں تقویٰ کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا، جمہور نے عیدین جیسے مواقع پر انہیں ریشم پہنا دینا جائز کہا ہے دیگر مناسبات میں بھی شافعیہ کا اصح قول جواز کا ہے، حنابلہ کے ہاں اس کا عکس ہے ایک قول یہ ہے کہ سن شعور کے بعد ان کیلئے ممنوع ہے! حدیث سے ثابت ہوا کہ تنگ اور کھلے لباس پہننے میں کوئی کراہت نہیں ان کیلئے جو اس کے معاد ہیں یا پھر ضرورۃ۔

(تابعہ عبد اللہ الخ) یعنی اپنی سند سے۔ (فروج حریر) عبد اللہ کی روایت بخاری رحمہ اللہ نے اوائل الصلاۃ میں جبکہ روایت نمیر احمد نے حجاج بن محمد اور ہاشم ابو نصر سے، مسلم اور نسائی نے قتیبہ سے اور حارث نے یونس بن محمد المؤدب سے، سب لیث سے، تخریج کی ہے دونوں روایتوں کے مابین مغایرت کے ضمن میں پانچ اوجہ پر اختلاف کیا گیا ہے: اول تنوین اور اضافت جیسے (ثوبُ خبز) اضافت کے ساتھ اسی طرح ثوب کی تنوین کے ساتھ، اسے ابن تین نے احتمالاً کہا، دوم اول کی پیش اور زبر کے ساتھ، ابن تین نے بطور روایت یہ ذکر کیا، کہتے ہیں زبر اولیٰ ہے کیونکہ فاعل کا وزن سوائے (سبوح، قدوس اور فروخ) کے وارد نہیں کتاب الصلاۃ میں ابو العلاء معری (مشہور نابینا شاعر) سے پیش کا جواز نقل کیا تھا قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں پیش اور زبر محکی ہے، پیش معروف ہے، سوم تشدید راء اور اس کی تخفیف یہ عیاض اور ان کے اتباع نے ذکر کیا، چہارم کیا یہ آخر میں جیم کے ساتھ ہے یا خاء کے ساتھ؟ یہ بھی عیاض نے نقل کیا، پنجم جسے کرمانی نے نقل کیا کہتے ہیں اول (فروج من حریر) ہے اور ثانی (من) کے بغیر، بقول ابن حجر زیادت (من) صحیحین میں نہیں البتہ احمد کی ایک روایت میں ہے۔

علامہ انور (لا ینبغی هذا للمتقین) کے تحت کہتے ہیں یہ کراہت اس کے ریشمی ہونے کی وجہ سے نہ کہ اس سبب کہ وہ فروج تھا۔

13 باب البرانس (ٹوپیاں)

برانس برنس کی جمع ہے کتاب الج میں اس کا ذکر گزرا اسی طرح حدیث کی شرح بھی۔

5802 - وَقَالَ لِي مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ رَأَيْتُ عَلَى أَنَسٍ بُرْنُسًا أَصْفَرَ

مِنْ خَزْ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ پر موٹے دیباچ کی زرد ٹوپی دیکھی۔

(و قال لی مسدد الخ) معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں۔ (من خزن) خزانہ کی زبر اور زائے مشدد کے ساتھ، موٹے دیباچہ کو کہتے ہیں اسکا اصل خرگوش کی اون سے ہے مذکر خرگوش کو خور بروزن عمر کہا جاتا ہے، اس کی شرح اور حکم کا بیان چودہ ابواب بعد یاب (لیس افسی) میں ذکر ہوگا، یہ اثر موصول ہے کیونکہ بخاری نے (قال لی) کہا لیکن نسفی کے نسخہ میں (لی) موجود نہیں تو (انکے ہاں) یہ تعلق ہے، یہ مسند مسدد میں معاذ بن ثنی عن مسدد کی روایت سے موصول ہے ابن ابوشیبہ نے بھی ابن علیہ عن یحییٰ بن ابی اسحاق سے موصول کیا جو کہتے ہیں: (رأیت علی أنس) تو اس کا مثل ذکر کیا، بعض سلف نے برنس پہننا مکروہ مسجھا اس وجہ سے کہ یہ راہبوں کا پہناوا ہے، مالک سے اس بارے سوال ہوا تو کہا کوئی حرج نہیں، کہا گیا یہ تو نصاریٰ کا لبوس (یعنی پہناوا) ہے کہنے لگے یہاں (یعنی مدینہ میں) بھی پہنا جاتا تھا، عبد اللہ بن ابوبکر کا قول ہے کوئی بھی قراء میں سے ایسا نہ تھا جس کا برنس نہ ہو، طبرانی نے ابوقر صافہ سے روایت کیا کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے برنس دے کر فرمایا اسے پہن لو، اس کی سند میں ایک غیر معروف راوی ہے، شاید مکروہ جاننے والوں نے اس کا اخذ اس حدیث علی کے عموم سے کیا ہو: (إياکم و لبوس الرهبان فإنه من تزیا بهم أو تشبہ فلیس منی) اسے طبرانی نے اوسط میں لا باس یہ سند کے ساتھ نقل کیا۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (برنسا أصفر من خزن) کے تحت لکھتے ہیں خزن غیر ریشم ہے یہ ایک حیوان کا وبر (یعنی اون) ہے جو بلاد روس سے درآمد کیا جاتا ہے یہ ممنوع تب ہوگا اگر اس کے ساتھ ریشم کو خلط کیا گیا ہو فقہاء کے ہاں یہی مراد ہے اور جو قز ہے وہ ابریسم ہے۔

5803 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَلْبَسُوا الْقُمُصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبُرَانِسَ وَلَا الْخِفَافَ إِلَّا أَحَدًا لَا يَجِدُ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلَا الْوَرُسُ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۴۵۹) اطرافہ 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5805، 5806، 5847، 5852

شیخ بخاری اسماعیل، ابن ابوالیس ہیں۔

14 باب السَّرَاوِيل (شلواریں)

5804 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَارًا فَلْيَلْبَسْ سَرَاوِيلَ وَمَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَيْنِ (ترجمہ: ابن عباس راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا جو تہ بند نہیں پاتا وہ شلوار پہن لے اور جو جو تہ نہیں پاتا وہ موزے پہن لے۔

اطرافہ 1740، 1841، 1843، 5853

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔

5805 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَأْمُرُنَا أَنْ نَلْبَسَ إِذَا أَحْرَمْنَا قَالَ لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ وَالسَّرَاوِيلَ وَالْعَمَائِمَ وَالْبِرَانِسَ وَالْخِفَافَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلٌ لَيْسَ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ أَسْفَلَ مِنَ الْكُعْبَيْنِ وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلَا وَرْسٌ

(سابقہ) اطرافہ 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5806، 5847، 5852

دونوں حدیثیں کتاب الحج میں مشروح ہو چکی ہیں اس میں ان کی شرط پر کوئی حدیث وارد نہیں (یعنی کوئی اور)، متسرولات کیلئے حدیث دعاء کو بزار نے حضرت علی سے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا ہے، ایک صحیح حدیث میں ہے کہ آنجناب نے سعید بن قیس سے (رجل سراویل) خریدا اسے اربعہ اور احمد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا احمد نے اسے مالک بن عمیرہ اسدی سے بھی روایت کیا کہتے ہیں میں ہجرت سے قبل آیا تو نبی اکرم نے مجھ سے کئی شلواریں خریدیں، آپ عبث خریداری تو نہ کرتے تھے اگرچہ آپ عموماً چادر ہی باندھا کرتے تھے، ابویعلیٰ نے اور طبرانی نے اوسط میں حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں ایک مرتبہ نبی اکرم کے ہمراہ بازار گیا آپ ایک بزاز (یعنی کپڑا فروش) کے پاس بیٹھے اور چار درہم میں متعدد شلواریں خریدیں، اس میں ہے میں نے عرض کیا آپ شلوار پہنیں گے؟ فرمایا ہاں سفر و حضر میں اور رات و دن میں کہ مجھے تسر کا حکم دیا گیا ہے، اس کی سند میں یونس بن زیاد بصری ہے جو ضعیف ہے، ابن قیم الہدیٰ میں لکھتے ہیں آپ نے شلواریں خریدیں اور بظاہر پہننے کیلئے ہی خریدیں، کہتے ہیں ایک حدیث میں مذکور بھی ہے کہ آپ نے شلوار پہنی لوگ بھی آپ کے عہد میں اور آپ کی اذن سے شلواریں پہنتے تھے غزالی کی احیاء میں ہے کہ تین درہم قیمت تھی مگر مشارالہ روایت میں ذکر ہوا کہ چار درہم تھی۔

15 باب الْعَمَائِمِ (پگڑیاں)

5806 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ الْقَمِيصَ وَلَا الْعِمَامَةَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبُرُنُسَ وَلَا ثَوْبًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلَا وَرْسٌ وَلَا الْخُفَّيْنِ إِلَّا لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُمَا فَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكُعْبَيْنِ

(ایضاً) اطرافہ 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5847، 5852

سابق الذکر حدیث ابن عمر نقل کی جو الحج میں بھی گزری ہے گویا بطور خاص کوئی نئی روایت عمامہ کے بارہ میں اپنی شرط پر نہ ملی، اس ضمن میں باب (من جر ثوبه من الخيلاء) میں عمرو بن حریش کی حدیث گزری جس میں کہتے ہیں گویا میں ابھی بھی رسول اللہ کو دیکھ رہا ہوں سیاہ عمامہ باندھے ہوئے تھے اور اس کا کنارہ دونوں کندھوں کے مابین لٹکا ہوا تھا، اسے مسلم نے تخریج کیا ابولجج بن اسامہ

اپنے والد سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں: (اِغْتَمُوا نَزْدَاذُوا جِلْمَا) (یعنی عمامے باندھ کر و تہارے علم و وقار میں اضافہ ہوگا) اسے طبرانی نے اور ترمذی نے العلل المفرد میں نقل کیا بخاری نے اسے ضعیف قرار دیا ہے حاکم نے صحیح کہا مگر یہ درست نہیں، بزار کے ہاں ابن عباس کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے وہ بھی ضعیف ہے، حضرت رکانہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ ہمارے اور مشرکین کے مابین عمامہ کا فرق ہے اسے ابوداؤد اور ترمذی نے تخریج کیا ابن عمر راوی ہیں کہ نبی اکرم جب عمامہ باندھتے تو اپنے کندھوں کے درمیان اس کا اس کا کنارہ چھوڑتے اسے ترمذی نے نقل کیا اس میں ہے کہ ابن عمر اور قاسم و سالم بھی ایسا کرتے تھے مالک کا ایک قول ہے کہ انہوں نے صرف عامر بن عبد اللہ بن زبیر کو ہی یہ کرتے دیکھا ہے (یعنی اپنے عہد میں، گویا یہ کوئی ایسا امر واجب نہیں جسکا کرنا ہر حال میں ضروری ہو، جیسے صوفی محمد سواتی نے تقریر کرتے ہوئے کہا عمامہ باندھنا واجب ہے اور وہ بھی سیاہ، پہلے عرض کیا اسلام تنگ نظری کا قائل نہیں بعض لوگ نبی اکرم کی بحیثیت انسان عادات کو دینی و شرعی سنن کے ساتھ خلط کرنے کی غلطی کے مرتکب ٹھہرتے ہیں)۔

علامہ انور باب العمام کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ شیخ شمس الدین جزری لکھتے ہیں میں نے علامہ نبوی کی لمبائی کی بابت تلاش و تحقیق کی تو نووی کی کلام سے متین ہوا کہ یہ کئی طرح کا تھا: تین، سات اور بارہ گز، شرعی گز کے مطابق جو ہمارے گز کا نصف ہے کہتے ہیں آخری عیدین کے موقع کیلئے تھا۔

- 16 باب التَّقَعُّ (سر ڈھانپ کر نکلتا)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَعَلَيْهِ عَصَابَةٌ دَسْمَاءُ وَقَالَ أَنَسٌ عَصَبَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى رَأْسِهِ حَاشِيَةً بُرْدٍ (ابن عباس کہتے ہیں نبی پاک سیاہ پٹی باندھے نکلے، انس کہتے ہیں آپ نے سرمبارک پر چادر کا کونہ پلپٹا)

تَقَعُّع سے مراد چادر وغیرہ کے ساتھ سراور چہرے کا اکثر حصہ ڈھانپ لینا۔ (و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے کئی جگہ مسند کیا مثلاً مناقب الانصار کے باب (اقبلوا من محسنهم) کے تحت، دسما (تظفیت) کا متضاد ہے کبھی یہ اس کا اصلی رنگ بھی ہو سکتا ہے اس کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے: (عصابة سوداء)۔ (و قال انس الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے باب مذکور میں موصول کیا۔

5807 - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ هَاجَرَ إِلَى الْحَبَشَةِ نَاسٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَتَجَهَّزَ أَبُو بَكْرٍ مُهَاجِرًا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رِسْلِكَ فَإِنِّي أُرْجُو أَنْ يُؤْذَنَ لِي فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَوْ تَرْجُوهُ بِأَبِي أَنْتَ قَالَ نَعَمْ فَحَبَسَ أَبُو بَكْرٍ نَفْسَهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ لِصُحْبَتِهِ وَعَلَفَتْ رَاحِلَتَيْنِ كَانَتَا عِنْدَهُ وَرَقَّ السَّمُرِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ فَبَيْنَا نَحْنُ يَوْمًا جُلُوسٌ فِي بَيْتِنَا فِي نَحْرِ الظُّهَيْرَةِ فَقَالَ قَائِلٌ لِأَبِي بَكْرٍ هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُقْبِلًا مُتَقَنِّعًا فِي سَاعَةٍ لَمْ يَكُنْ يَأْتِينَا فِيهَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ

فِدَا لَهُ بِأَبِي وَأُمِّي وَاللَّهِ إِنْ جَاءَ بِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ إِلَّا لِأَمْرِ فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَقَالَ حِينَ دَخَلَ لِأَبِي بَكْرٍ أَخْرَجَ مَنْ عِنْدَكَ قَالَ إِنَّمَا هُمْ أَهْلُكَ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنِّي قَدْ أَذِنَ لِي فِي الْخُرُوجِ قَالَ فَالْصُّحْبَةُ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَخُذْ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِحْدَى رَاحِلَتَيَّ هَاتَيْنِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِالثَّمَنِ قَالَتْ فَجَهَّزْنَاهُمَا أَحْتِ الْجَهَّازِ وَضَعْنَا لَهُمَا سُفْرَةَ فِي جِرَابٍ فَقَطَعْتَ أَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ قِطْعَةً مِنْ نِطَاقِهَا فَأَوْكَتْ بِهِ الْجِرَابَ وَلِذَلِكَ كَانَتْ تُسَمَّى ذَاتَ النِّطَاقِ ثُمَّ لَحِقَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ بَغَارَ فِي حَبَلٍ يُقَالُ لَهُ ثَوْرٌ فَمَكَثَ فِيهِ ثَلَاثَ لَيَالٍ بَيْتُ عِنْدَهُمَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَهُوَ غُلَامٌ شَابٌّ لَقِينٌ تَقِيفٌ فَيَرْحَلُ مِنْ عِنْدَهُمَا سَحْرًا فَيُضِيحُ مَعَ قُرَيْشٍ بِمَكَّةَ كِبَائِبَ فَلَا يَسْمَعُ أَمْرًا يُكَادَانِ بِهِ إِلَّا وَغَاهُ حَتَّى يَأْتِيَهُمَا بِخَبَرِ ذَلِكَ حِينَ يَخْتَلِطُ الظَّلَامُ وَيَرْعَى عَلَيْهِمَا عَامِرُ بْنُ فَهَيْرَةَ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ مَسْنَعٌ مِنْ غَنَمٍ فَيُرِيحُهَا عَلَيْهِمَا حِينَ تَذْهَبُ سَاعَةٌ مِنَ الْعِشَاءِ فَيَبِيتَانِ فِي رِسْلِيهَا حَتَّى يَنْعَقَ بِهَا عَامِرُ بْنُ فَهَيْرَةَ بَغْلَسٍ يَفْعَلُ ذَلِكَ كُلَّ لَيْلَةٍ مِنْ تِلْكَ اللَّيَالِي الثَّلَاثِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۶۵۰) اطرافہ 476، 2138، 2263، 2264، 2297، 3905، 4093، 6079

ہشام سے مراد ابن یوسف ہیں، ہجرت نبوی کے بارہ میں یہ حدیث السیرۃ النبویہ میں اتم سیاق کے ساتھ مشروحاً گزر چکی ہے۔ (مقبلاً متقنعا) سے غرض ترجمہ ہے۔ (فی هذه الساعة لأمر) لام برائے تاکید ہے کیونکہ (إن) ساکن اور مخففة من الثقلیہ ہے کشمینی کے نسخہ میں ہے: (إلا لأمر) اس پر (إن) نافیہ ہے اسماعیلی کہتے ہیں یہاں جو ذکر عصابہ ہے یہ تفتیح میں داخل نہیں کیونکہ تفتیح کا مطلب ہے سر کو ڈھانپ لینا جبکہ عصابہ تو عمامہ کے اوپر کوئی پٹی باندھنا ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں دونوں کے مابین جامع سر پر عمامہ کے اوپر زاندشی کا رکھنا ہے، ابن قیم نے الہدیٰ میں ان حضرات کی منازعت کی ہے جو اس حدیث تفتیح سے طیلسان (یعنی سبز رنگ کی چادر جسے علماء و مشائخ استعمال کرتے تھے) پہننے کی مشروعیت پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ تفتیح غیر تطلیس ہے انہوں نے جزم کے ساتھ لکھا کہ نبی اکرم نے طیلسان نہیں پہنا اور نہ آپ کے صحابہ میں سے کسی نے پھر بالفرض اگر تفتیح سے یہ اخذ کیا جائے تو ایسا آپ نے کسی ضرورت کے تحت ہی کیا تھا، ابن حجر کہتے ہیں ان کی آخری بات کا رد یہ حدیث انس کرتی ہے: (كان النبي ﷺ يكثر القناع) (کہ آپ اکثر تفتیح کیا کرتے تھے) اور آپ کا قول ثابت ہے کہ جس نے کسی کی مشابہت کی وہ انہی میں سے ہوا، یہ معلقاً کتاب الجہاد میں گزری ابوداؤد نے اسے موصول کیا، ترمذی کے ہاں حدیث انس میں ہے: (ليس منا من تشبه بغيرنا) مسلم میں نواس بن نعمان کی قصہ دجال کی بابت روایت میں ہے: (يتبعه اليهود و عليهم الطيلسان) (کہ سبز چادریں پہنے یہودی اس کے ساتھ ہوں گے) اسے (خالی جگہ ہے) نے نقل کیا، حضرت انس سے منقول ہے کہ کچھ لوگوں کو طیلسان پہنے دیکھا تو کہا گویا یہ یہودی خیر

ہیں، اس کا معارضہ ابن سعد کی مرسل سند کے ساتھ نقل کردہ روایت سے ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کیلئے طیلسان کا وصف کیا گیا تو آپ نے فرمایا: (هذا ثوب لا يؤدى شكره) (یعنی یہ ایسا کپڑا ہے جس کے ساتھ حق شکر ادا نہیں ہوتا) اسے۔۔۔۔۔ نے نقل کیا۔ (یہاں بھی خالی جگہ ہے) یہودیوں کے قصہ سے استدلال اس وقت میں درست ہے جب یہ ان کا شعار ہو، ہمارے ادوار میں یہ اب ان کا شعار نہیں رہا (شعار سے مراد ان کے لباس کا لازمی حصہ جس سے من حیث القوم ان کی شناخت ہو) لہذا یہ بھی عموم مباح میں داخل سمجھا جائے گا، ابن عبدالسلام نے اس کا ذکر بدعت مباح کی مثالوں میں کیا ہے، کبھی کوئی چیز کسی طبقہ کا شعار بن جاتی ہے تو اس کا ترک کرنا اخلال بالمرءۃ (یعنی مردت کے خلاف) ہوگا، فقہاء نے اس بارے بحث کی ہے ابن رفعہ نے بطور مثال طیلسان میں عامی شخص اور فقیہ کا موازنہ کیا۔

17 باب الْمَغْفِرِ (آہنی خود)

5808 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ غَامَ الْفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ الْمَغْفِرُ
(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۷۶۳) اطرافہ 1846، 3044، - 4286

مغفر اور حدیث باب پر کلام و شرح کتاب المغازی میں گزر چکی، ابن بطلال لکھتے ہیں بعض متعسفین (یعنی تکلف و شدت پسند) مالک پر اس حدیث کا یہ جملہ: (وعلى رأسه المغفر) نقل کرنے کا انکار کرتے اور کہتے ہیں محفوظ روایت یہ ہے کہ جب آپ مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے سیاہ عمامہ باندھا ہوا تھا، انہوں نے اس دعوئے تفرّد کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ انہوں نے کتاب حدیث الزہری (جونسائی کی تصنیف ہے، میں یہ حدیث اوزاعی عن زہری کے طریق سے پائی ہے جنہوں نے بھی مالک جیسا ساق نقل کیا ہے، دراصل سیاہ عمامہ آپ نے خود کے اوپر باندھا ہوا تھا، ابن حجر کہتے ہیں پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ دس سے زائد حضرات نے مالک کے علاوہ اس حدیث کو زہری سے روایت کیا ہے وہیں ان کے مخارج اور علل ذکر کئے تھے۔

18 باب الْبُرُودِ وَالْحَبْرَةِ وَالشَّمْلَةِ (دھاری دار، یمنی چادروں اور کملی کا ذکر)

وَقَالَ حَبَّابٌ شَكُونَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ (خباہ کا بیان ہے ہم نبی اکرم ﷺ سے حالت زار بیان کرنے آئے۔ آپ اس وقت چادر پہنک لگائے ہوئے تھے)

برود بُرْدَہ کی جمع ہے جوہری کہتے ہیں سیاہ مربع چادر جس میں نقوش بنے ہوں (عموما اعرابی پہنتے ہیں۔) (الحبر) حمرة کی جمع، باب کی پانچویں حدیث میں اس کی شرح آئے گی۔ (والشملۃ) شین کی زبر اور میم ساکن کے ساتھ، جو چادر بھی (جسم کے گرد) لپیٹی جائے) گویا اردو شملہ سے یہ مختلف ہوا ہمارے ہاں پگڑی کے چھوڑے ہوئے کنارے کو شملہ کہتے ہیں) اس کے تحت چھ احادیث نقل کی ہیں۔
(وقال خباب) (بردتہ) نسجہ کشمینی میں (بردة له) ہے یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو مبعث نبوی کے باب (مالقی النبی ﷺ و أصحابہ بمکة) میں مشروحا گزری۔

علامہ انور باب (البرود و الحبرہ) کے تحت کہتے ہیں برد کردہ لباس (یعنی کھر درے کپڑے) سے بنی رداء ہے یا پھر یہ یعنی کپڑے تھے، جبرہ بھی یمن سے تھی البتہ وہ دھاری دار ہوتی تھی شملہ اونی رداء کو کہتے ہیں جب کہ نمرہ (الشملۃ البلقاء) (یعنی سفید و سیاہ دھبوں والی چادر) ہے (قال سهل هل تدرن ما البردة الخ) کے تحت لکھتے ہیں راوی نے جو ذکر کیا یہ لغت کے مخالف ہے۔

5809 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أُمِشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ نَجْرَانِي غَلِيظُ الْحَاشِيَةِ فَأَذْرَكَهُ أَغْرَابِي فَجَبَذَهُ بِرِدَائِهِ جَبَذَةً شَدِيدَةً حَتَّى نَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَثَرَتْ بِهَا حَاشِيَةُ الْبُرْدِ مِنْ شِدَّةِ جَبَذَتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مُرْ لِي مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي عِنْدَكَ فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ ضَحِكَ ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۶۳۷) طرفہ 3149 - 6088

کتاب الادب میں یہ مشروح ہوگی۔

5810 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ بْنِ سَعْدٍ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ بِبُرْدَةٍ قَالَ سَهْلٌ هَلْ تَذَرِي مَا الْبُرْدَةُ قَالَ نَعَمْ هِيَ الشَّمْلَةُ مَسْجُوجَةٌ فِي حَاشِيَتِهَا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَسَجْتُ هَذِهِ بِيَدِي أُكْسُو كَهَا فَأَخَذَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا فَخَرَجَ إِلَيْنَا وَإِنَّهَا لِأَزَارُهُ فَجَسَّهَا رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اكْسِينِيهَا قَالَ نَعَمْ فَجَلَسَ مَا شَاءَ اللَّهُ فِي الْمَجْلِسِ ثُمَّ رَجَعَ فَطَوَّأَهَا ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ الْقَوْمُ مَا أَحْسَنْتَ سَأَلْتَهَا إِيَّاهُ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا يُرَدُّ سَائِلًا فَقَالَ الرَّجُلُ وَاللَّهِ مَا سَأَلْتُهَا إِلَّا لِتَكُونَ كَفَنِي يَوْمَ أَمُوتُ قَالَ سَهْلٌ فَكَانَتْ كَفَنَهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۱۷۵) اطرافہ 1277، 2093 - 6036

کتاب الجنائز میں اسکی شرح گزری۔

5811 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ أُمِشَتْ رُمْرَةٌ هِيَ سَعْعُونُ أَلْفًا تُضَيُّءُ وَجُوهَهُمْ إِضَاءَةُ الْقَمَرِ فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنِ الْأَسَدِيِّ يَرْفَعُ نِمْرَةً عَلَيْهِ قَالَ ادْعُ اللَّهَ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ يَجْعَلَ لِي مِنْهُمْ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ لِي مِنْهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَبَقَكَ عُكَّاشَةُ .

طرفہ 6542 -

ترجمہ: ابو ہریرہ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا کہ میری امت سے ستر ہزار ایسے لوگ جنت میں داخل ہونگے جن کے چہرے چاند کی طرح چمکتے ہوں گے، یہ سن کر عکاشہ بن محسن اپنی دھاری دار چادر سنبھالتے اٹھے اور عرض کی دعا کریں کہ اللہ مجھے بھی انہیں میں سے کرے فرمایا اے اللہ اسے ان میں سے بنا پھر ایک انصاری کھڑا ہوا اور یہی درخواست کی، فرمایا عکاشہ تجھ سے سبقت لے گیا۔

یہ (الطب) اور (وفاء موسیٰ) میں گزر چکی، کتاب الرقاق میں اسکی شرح آئے گی، غرض ترجمہ اس کے اس جملہ سے ہے: (یرفع نمرۃ علیہ) نمرہ اس شملہ کو کہتے ہیں جس میں رنگ برنگے خطوط ہوں گویا اسے جلدِ نمر (یعنی چیتے کی کھال) سے بنایا گیا ہو، تلؤن میں اشتراک کے سبب یہ نام پڑا۔

5812 حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ أَيْ الثِّيَابِ كَانَ أَحَبَّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحَبْرَةُ .

طرفہ - 5813 (ترجمہ اگلی روایت کے ساتھ ہے)

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (اللباس) میں تخریج کیا۔

5813 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ حَدَّثَنَا مُعَاذٌ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ أَحَبَّ الثِّيَابِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَهَا الْحَبْرَةُ

طرفہ - 5812

ترجمہ: انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ کو کپڑوں میں سب سے زیادہ پسند یہی چادر تھی۔

(کان أحب الخ) ایک اور روایت میں ہے یہ بات انہوں نے قتادہ کے اس بابت سوال کے جواب میں کہی تھی تو اس لحاظ سے یہاں قتادہ کی تالیس کا شاہد نہیں، جوہری کہتے ہیں حمزہ بر وزن عجبہ بردِ میانی ہے بقول ہرودی جو مشیہ مخططہ (یعنی لائنوں والی منقوش چادر) ہو، داؤدی لکھتے ہیں جس کا رنگ سبز ہو کہ یہ اہل جنت کا لباس ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ یعنی چادر تھی روئی سے بنی جاتی تھی ان کے ہاں اشرفِ ثیاب تھی بقول قرطبی حمزہ نام اسلئے پڑا کہ (تخمر) یعنی خوب مزین کی جاتی تھی۔

5814 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جِئَ تُوَفِّي سَجِي

بُرْدِ حَبْرَةٍ

ترجمہ: حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ کی وفات ہوگئی تو آپ بردِ میانی (ایک یعنی چادر) میں ڈھانپے گئے۔

(سجی) بصیغہ مجہول (غطی) کے وزن و معنی کے مطابق ہے کہا جاتا ہے: (سجیت المیت) جب اسے کپڑے سے ڈھانپا جائے، گویا بخاری نے اس ضمن میں حضرت عمر سے منقول کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ احمد نے حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے ارادہ بنایا کہ حمزہ کے حلل سے منع کر دیں کیونکہ یہ پیشاب سے رنگے جاتے تھے تو ابی بن کعب کہنے لگے آپ یہ نہیں کر سکتے کیونکہ نبی اکرم نے انہیں پہنا ہے اور آپ کے بعد ہم نے بھی، حسن کا حضرت عمر سے سماع ثابت نہیں۔

اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (الجنائز) اور نسائی نے (الوفاء) میں نقل کیا۔

19 باب الْأَكْسِيَّةِ وَالْخَمَائِصِ (عام اور حاشیہ والی اونچی چادریں)

اکیس کساء اور خمائص خمیصہ کی جمع ہے خمیصہ ایسی کساء جو سیاہ اون یا خز سے بنی مربع شکل کی ہو جس میں نقوش بھی ہوں، اسی صورت خمیصہ کہا جائے گا جب اس میں نشان سے بنے ہوں، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

5815 و - 5816 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَا لَمَّا نَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحْذَرُ مَا صَنَعُوا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۱۸۸) حدیث 5815 اطرافہ 435، 1330، 1390، 3453، 4441، 4443

(لما نزل) مجہول کے ساتھ، نزول موت مراد ہے کتاب الجنائز میں اس کی شرح گزری، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں ابوعلی جیانی نے ذکر کیا کہ ابوجہر اصیلی کی ابواحمد جرجانی سے روایت بخاری میں زہری سے اسی سند کے ساتھ (عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ عن اُبیہ عن عائشۃ و ابن عباس قال) مذکور ہے، ان کا قول (عن اُبیہ) وہم ہے اس کی یہاں ضرورت نہیں۔

5817 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ غُرَّةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي خَمِيصَةٍ لَهُ لَهَا أَعْلَامٌ فَنَظَرَ إِلَى أَعْلَامِهَا نَظْرَةً فَلَمَّا سَلَّمَ قَالَ اذْهَبُوا بِخَمِيصَتِي هَذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ فَإِنَّهَا أَلْهَتْنِي آيَاتُهَا عَنْ صَلَاتِي وَاتُّوْنِي بِأَنْبِجَانِيَةِ أَبِي جَهْمٍ بِنِ حُذَيْفَةَ بْنِ غَانِمٍ مِنْ بَنِي عَدِيٍّ بْنِ كَعْبٍ

طرفہ 373، - 752

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی پاکؐ نے اپنی ایک ایسی چادر میں نماز پڑھی جس میں نقش بنے تھے آپؐ نے ان نقوش کو ایک نظر دیکھا پھر فرمایا اسے ابوجہم کے پاس لے جاؤ اس نے تو مجھے ابھی نماز سے مشغول کر دیا تھا اور مجھے انکی سادہ چادر لا دو۔

حدیث (بانبجانیۃ اُبی جہم) تک ہے آگے کا نسب نامہ زہری کا ادراج ہے کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔

5818 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ أَخْرَجَتْ إِلَيْنَا عَائِشَةُ كِسَاءً وَإِذَا رَأَا غَلِيظًا فَقَالَتْ قَبِضْ رُوحَ النَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَيْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۸۵) طرفہ 3108

یہ حدیث اوائل الخمس میں گزری ہے ایک اس کا معلق طریق بھی ذکر کیا تھا جس میں ازار و کساء کا وصف بھی بیان کیا تھا کہ یہ

یعنی تھی جسے تم ملبدہ کہتے ہو، ملبدہ تلمید سے اسم مفعول ہے، ثعلب کہتے ہیں اس رقعہ (یعنی پٹی یا ٹکڑا) کو جس کے ساتھ قمیص مرتع کی جائے لبده کہتے ہیں، دیگر نے کہا یہ وہ جس کا بعض بعض میں مضروب کیا جائے حتیٰ کہ وہ متراکب و مجتمع ہو (یعنی رنوگری) داؤدی نے اس کا معنی تنگ کپڑا کیا مگر ان کی موافقت نہیں کی گئی۔

20 باب اشتِمَالِ الصَّمَاءِ (بکل مارنا)

صماء کا ضبط و تفسیر اور حدیث ابو سعید کی اشتمال و احتباء سے متعلق شرح کتاب الصلاۃ کے باب (ما یستر من العورة) کے تحت گزری ہے اشتمال صماء کے بارہ میں کہا گیا کہ چادر کا ایک کنارہ بائیں کندھے پر ڈالے اس طور پر کہ دایاں کندھا نہ نگاہے تو اگر اس پر کوئی اور کپڑا نہیں تو اس کی عورہ منکشف ہوگی، اگر دونوں کناروں کو مخالف سمت کے کندھے پر ڈالے گا تو یہ صماء نہ کہلائے گا، رواۃ کے زہری کے اس میں شیخ بارے اختلاف کا حال بھی گزرا اسی طرح لیث پر بھی، بیہین کی شرح بھی کتاب المیوع میں گزری اسی طرح عصر اور فجر کی نمازوں کے بعد نماز پڑھنے سے نہی کی بحث بھی کتاب الصلاۃ کے ابواب المواقیت کے اواخر میں گزری۔

5819 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ خُصَيْبٍ عَنْ

حَفْصِ بْنِ غَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمَلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ وَعَنْ

صَلَاتَيْنِ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ وَأَنْ يَخْتَبِيَ بِالثَّوْبِ

الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّمَاءِ وَأَنْ يَشْتِمَلَ الصَّمَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۳۳۹ اس میں مزید یہ ہے کہ اور فجر کے بعد دو رکعتوں سے منع کیا حتیٰ کہ سورج بلند ہو جائے اور عصر کے

بعد بھی حتیٰ کہ سورج غروب ہو جائے) اطرافہ 368، 584، 588، 2145، 2146، - 5821

(عبد الوہاب) یہ ابن عبد الحمید ثقفی ہیں جیسا کہ مزی نے اطراف میں جزم کیا، تہذیب میں لکھتے ہیں بعض نسخوں میں عبد الوہاب بن عطاء مذکور ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ ابن عطاء کی عبید اللہ جو کہ ابن عمر عمری ہیں، سے کوئی روایت معروف نہیں اور کسی نے بھی رجال بخاری میں ان کا ذکر نہیں کیا ابو نعیم نے مستخرج میں یہ حدیث ابن خزیمہ (حدثنا بندار) کے طریق سے تخریج کی ہے جو یہی شیخ بخاری محمد بن بشار ہیں انہوں نے بھی بغیر نسبت ذکر کئے (حدثنا عبد الوہاب) کہا، مسلم نے بھی محمد بن ثنی سے اس کی تخریج کرتے ہوئے بغیر نسبت ذکر کئے عبد الوہاب نقل کیا، یہ بلاشبہ ثقفی ہیں، تھوڑا آگے اس کی نظیر آرہی ہے! اسماعیلی نے تیقن کے ساتھ انہیں ثقفی قرار دیا۔

5820 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي

غَابِرُ بْنُ سَعْدٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ لِبَسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ

نَهَى عَنِ الْمَلَامَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ فِي الْبَيْعِ وَالْمَلَامَسَةُ لِمَسِّ الرَّجُلِ رَجُلٍ ثَوْبَ الْآخَرِ بِيَدِهِ بِاللَّيْلِ

أَوْ بِالنَّهَارِ وَلَا يَقْلِبُهُ إِلَّا بِذَلِكَ وَالْمُنَابَذَةُ أَنْ يَنْبَذَ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ ثَوْبَهُ وَيَنْبَذَ الْآخَرُ

(سابقہ حوالہ) 367، 1991، 2144، 2147، 5822، 6284 -

5823 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ سَعِيدِ بْنِ فُلَانَ هُوَ عَمْرُو بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ عَنْ أُمِّ خَالِدِ بِنْتِ خَالِدِ أُمِّ النَّبِيِّ ﷺ بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ صَغِيرَةٌ فَقَالَ مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُو هَذِهِ فَسَكَتَ الْقَوْمُ قَالَ انْتُونِي بِأُمِّ خَالِدٍ فَأَتَى بِهَا تَحْمَلُ فَأَخَذَ الْخَمِيصَةَ بِيَدِهِ فَأَلْبَسَهَا وَقَالَ أَبْلِي وَأَخْلِقِي وَكَانَ فِيهَا عِلْمٌ أَحْضَرُ أَوْ أَضْفَرُ فَقَالَ يَا

أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَاهُ وَسَنَاهُ بِالْحَبَشِيَّةِ حَسَنٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۵۱) أطرافہ 3071، 3874، 5845، - 5993

(عن أبيه سعيد الخ) بخاری نے یہی ذکر کیا یعنی والد سعید کو مبہم رکھا ابو نعیم نے مستخرج میں ابو یثمہ زہیر بن حرب عن فضل بن دیکن جو یہی ابو نعیم ہیں، کے طریق سے (حدثنا اسحاق بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص عن أبيه) ذکر کیا، آگے چند ابواب کے بعد باب (ما يدعى لمن لبس ثوبا جديدا) کے تحت ابو ولید عن اسحاق سے روایت آئے گی اس میں اسحاق کا العاص تک یہی نسب ذکر ہوگا اس میں ان کے والد سے اسی طرح ام خالد سے تصریح بالتحديث بھی ہے ابن سعد نے بھی ابو نعیم اور ابو ولید دونوں سے اکٹھے (عن اسحاق) ہی نقل کیا۔ (عن أم خالد الخ) یہ اُمّہ ہیں جنکی کنیت اپنے بیٹے خالد بن زہیر بن عوام کے نام سے ہوئی حضرت زہیر نے ان سے شادی کر لی تھی ان سے خالد اور عمرو متولد ہوئے بقول ابن سعد یہ ارض حبشہ میں پیدا ہوئی تھیں اور اپنے والد کے ہمراہ خیبر کے بعد مدینہ آئیں اس وقت سن شعور کو پہنچ چکی تھیں، ابو اسود مدنی عنہا کے طریق سے نقل کیا کہتی ہیں میں ان میں سے ہوں جنہیں نبی اکرم نے نجاشی کے ذریعہ سلام کہلوا یا ان کے والد خالد بن سعید بن عاص بن امیہ قدیم الاسلام ہیں تیسرے یا چوتھے نمبر پر مسلمان ہوئے، عہد ابوبکر یا عہد عمر میں شام میں شہید ہوئے۔

(أتى النسي الخ) میرے لئے اس جہت کا تعین ممکن نہ ہو سکا جہاں سے یہ کپڑے لائے گئے تھے۔ (فسكت القوم) ان کی تعیین بھی نہ ہو سکی۔ (فأتى بها تحمل) یہاں یہی ہے یہ تجرید یا التفات کا اسلوب ہے، ابو ولید کی روایت میں ہے: (فأتى بها النسي) یہ ان کی صغریٰ کی طرف اشارہ ہے لیکن اس امر کو مانع نہیں کہ سمجھ داری کی عمر میں ہوں، ہجرۃ الحسبہ میں گزری سفیان بن عیینہ کی روایت میں ان کا یہ قول گزرا کہ حبشہ سے جب واپسی ہوئی میں (جویریۃ) یعنی لڑکی تھی (یعنی بچی نہ تھی) خالد بن سعید کی روایت میں ہے کہ میں نبی اکرم کے پاس آئی اور مجھ پر زرد رنگ کی قمیص تھی دونوں کے مابین کوئی معارضہ نہیں کیونکہ ممکن ہے جب آپ نے طلب کیا اپنے والد کے ہمراہ آئی ہوں۔ (فألبسها) ابو ولید کی روایت میں ہے: (فألبسنيها)۔

(قال أبلی الخ) أبلی ہمزہ مفتوحہ اور کسر لام کے ساتھ، إلباء سے فعل امر، اسی طرح أخلقى إخلق سے ہے عرب ان کے استعمال سے مخاطب کیلئے طول بقاء کی دعا کا قصد کرتے تھے یعنی ان کی حیات لمبی ہو حتیٰ کہ خوب اس کپڑے کو برتیں، ہنڈائیں اور پرانا کریں! ظلیل کہتے ہیں (أبل و أخلق) کا معنی ہے: (عش و خرق ثيابك و ازقعه) (یعنی خوب ہنڈاؤ) ابو زید مروزی کے فربری سے نسخہ میں (و أخلقى) ہے، یہ قاف سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ تاکید کو مستزم ہے کیونکہ (أبلی و أخلقى) دونوں کا معنی ایک ہے لیکن عطف تغایر لفظین کے مد نظر جائز ہے جبکہ فاء کے ساتھ معنائے زائد کا فائدہ دیتا ہے وہ یہ کہ جب اسے (خوب ہنڈا کر) پرانا کر دے تو کسی کو دیدے (جیسے معمول ہے کہ پرانے کپڑے غریبوں کو دے دئے جاتے ہیں) ظلیل نے جو معنی کیا اس پر یہ برائے تاکید نہیں لیکن فاء کے ساتھ اولیٰ ہے، اس کی تائید ابو داؤد کی سند صحیح حضرت ابو نضرہ سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں صحابہ کرام نیا کپڑا پہنتے تو انہیں یہ کہا جاتا (و عادی جاتی): (تُبلی و یخلف الله) (یعنی تم اسے خوب ہنڈاؤ اور اللہ اس کا جانشین دے)۔

(و كان فيها علم الخ) ابو داؤد کے ہاں ابو نضرہ عن اسحاق بن سعید سے روایت میں (أخضر) کی جگہ (أحمر) ہے اسی

طرح ابن سعد کے ہاں بھی۔ (ہذا سنہ الخ) عربی میں اس کا معنی ذکر نہیں کیا ابو ولید کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم مجھے اس کپڑے کے نقوش دیکھنا شروع ہوئے اور فرماتے جاتے: (ہذا سنا) اور سنا حبشی زبان میں خوب کے معنی میں ہے الجہاد میں گزری خالد بن سعید کی روایت میں ہے: (فقال سنہ سنہ و ہی بالحبشیۃ حسن) وہاں اس کا ضبط و شرح گزری، ابن عیینہ کی مذکورہ روایت میں ہے: (و یقول سنہ سنہ) حمیدی کہتے ہیں (یعنی حسن) الجہاد میں مذکور گزرا کہ ابن مبارک نے بھی یہی تفسیر کی ابن سعد کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ ام خالد کی بیان کردہ تفسیر ہے الجہاد کی روایت میں تھا کہ پھر میں خاتم نبوت سے کھیلنا شروع ہوئی تو والد نے ڈانٹا اس کا مزید بیان و شرح کتاب الاواب میں آئے گی۔

5824 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا وَلَدَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ قَالَتْ لِي يَا أَنَسُ انْظُرْ هَذَا الْغُلَامَ فَلَا يُصِيبَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَعْدُوَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يُحَنِّكُهُ فَعَدَوْتُ بِهِ فَإِذَا هُوَ فِي حَائِطٍ وَعَلَيْهِ خَمِيصَةٌ حُرَيْثِيَّةٌ وَهُوَ يَسِيمُ الظَّهَرَ الَّذِي قَدِمَ عَلَيْهِ فِي الْفَتْحِ (اسی کا سابقہ نمبر) طرفہ 1502، - 5542

(عن ابن عون) یہ عبد اللہ ہیں محمد سے مراد ابن سیرین ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں کتاب الزکاة کی حدیث انس میں اس بچے کا نام ذکر ہوا۔ (و علیہ خمیصۃ حریشیۃ) بقول عیاض رواۃ بخاری نے یہی نقل کیا، یہ قضاۃ قبیلہ کے ایک شخص حریش کی طرف منسوب ہے ابوسکن کے نسخہ میں (خیبریۃ) ہے خیبر کی طرف منسوب، کہتے ہیں صحیح مسلم کے ناقلین نے اس میں باہم اختلاف کیا بعض نے اول ذکر کیا اور بعض نے اسی کا مثل لیکن راء کی بجائے واؤ کے ساتھ، اس کا کوئی معنی نہیں بنتا، بعض نے (جونیۃ) نقل کیا بنی جون کی طرف نسبت سے، یا اس کے سیاہ یا سرخ یا سفید رنگ کی مناسبت سے عرب ان تینوں رنگوں کو جون کہہ دیتے تھے، بعض نے اسے مصفر کہا جب کہ بعض نے جائے مضموم اور باقی وہی، یہ بلا معنی ہے، بعض نے (جوتیہ) کہا حوت کی طرف نسبت سے، کہا گیا کہ یہ ایک قبیلہ تھا جبکہ بعض نے کہا حوت (یعنی) مچھلی کی جلد پر بنے خطوط و نقوش کی مناسبت سے اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی، ابن حجر کہتے ہیں مطابق ترجمہ جو ہے وہ (الجونیۃ) ہے اس میں اشہر یہ تھا کہ سیاہ رنگ کی ہو، حدیث باب میں (الحریشیۃ) کے لفظ کا ورود اس سے مانع نہیں کیونکہ طرق حدیث ایک دوسرے کی تفسیر و توضیح کرتے ہیں تو اس کا رنگ سیاہ تھا اور اپنے صانع کی طرف منسوب مذکور ہوئی ابو داؤد، نسائی اور حاکم نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کے لئے سیاہ اونی جب تیار کیا گیا جو آپ نے پہنا، صاحب نہایہ کہتے ہیں محفوظ دمشہور جونیہ ہے یعنی سیاہ اور جو حریشیہ ہے اسے میں نہیں پہچانتا کافی تلاش کے باوجود اس کے معنی پر مطلع نہ ہو سکا ایک روایت میں (حوتکیۃ) بھی ہے شائد یہ قصر (یعنی چھوٹے ہونے) کی طرف نسبت سے ہو کہ حوت کی چھوٹے چھوٹے قدم اٹھا کر چلنے والے شخص کو کہتے ہیں یا یہ حوت کا نامی کسی شخص کی طرف منسوب ہے، نووی لکھتے ہیں عام ناقلین بخاری نے (حونیۃ) ذکر کیا ہے جبکہ بعض کے ہاں (بضم المعجمۃ و فتح الواو و سکون التحتانیۃ بعدھا مثلثۃ) ہے صاحب (التحریر) شارح مسلم سے (حوتیۃ) نقل کیا جو حوت کی طرف نسبت ہے، یہ قبیلہ یا جگہ کا نام ہے المشارق میں قاضی عیاض نے لکھا سوائے جونیہ اور حریشیہ کے سب روایات تخیف

شدہ ہیں، یہ بنی جون کی طرف منسوب ہے جواز دکا ایک قبیلہ تھا یا پھر برنگ سیاہ ہونے کی وجہ سے یہ کہا، نجر صفائی میں حریشہ کے بالمقابل حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ تعیف ہے اور درست (حوتکیہ) ہے اسماعیلی کی روایت میں بھی یہی ہے ای (قصیرہ) یہ شملہ کے معنی میں ہے اسی سے حدیث عرباض بن ساریہ میں ہے: (کان ﷺ یخرج علینا فی الصفة و علیہ حوتکیہ) (کہ آپ صفہ میں ہمارے پاس چھوٹی سی کھنسی میں ملبوس تشریف لاتے)۔

علامہ انور باب (الأكسية و الخمائص) کے تحت کہتے ہیں کساء اونٹنی چادر ہے اگر پانچ گز کی ہو تو خمیسہ کہلائے گی کبھی یہ بنی حریشہ کی طرف منسوب مذکور ہوئی ہے۔

23 باب ثِيَابِ الْخَضِرِ (سبز لباس)

مستملی اور سرخی کے ہاں (مسجد الجامع) کی طرز پر (ثیاب الخضضر) ہے ابن بطل لکھتے ہیں سبز لباس جنتی لباس ہے اور اس رنگ کے لئے یہی شرف کافی ہے بقول ابن حجر ابوداؤد نے ابورمہ سے نقل کیا کہ انہوں نے نبی اکرم کو دو سبز چادروں میں دیکھا۔

5825 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَتَزَوَّجَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ الْقُرْظِيُّ قَالَتْ عَائِشَةُ وَعَلَيْهَا خِمَارٌ أَخْضَرُ فَشَكَتْ إِلَيْهَا وَأَرْتَهَا خُضْرَةً بَجِلْدِهَا فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالنِّسَاءُ يَنْصُرُ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا قَالَتْ عَائِشَةُ مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَا يَلْقَى الْمُؤْمِنَاتُ لَجِلْدِهَا أَشَدَّ خُضْرَةً مِنْ ثَوْبِهَا قَالَ وَسَمِعَ أَنَّهَا قَدْ أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَجَاءَ وَمَعَهُ ابْنَانُ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا قَالَتْ وَاللَّهِ مَا لِي إِلَيْهِ مِنْ ذَنْبٍ إِلَّا أَنْ مَا مَعَهُ لَيْسَ بِأَعْنَى عَنِّي مِنْ هَذِهِ وَأَخَذْتُ هُذْبَةً مِنْ ثَوْبِهَا فَقَالَ كَذَبْتَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَأَنْفُضُهَا نَفْضَ الْأَدِيمِ وَلَكِنَّهَا نَاشِئُ تَرِيدُ رِفَاعَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ لَمْ تَحِلِّيْ لَهُ أَوْ لَمْ تَضْلُجِيْ لَهُ حَتَّى يَذُوقَ مِنْ عُسَيْلَتِكَ قَالَ وَأَبْصَرَ مَعَهُ ابْنَيْنِ فَقَالَ بَنُوكَ هَؤُلَاءِ قَالَ نَعَمْ قَالَ هَذَا الَّذِي تَزْعُمِينَ مَا تَزْعُمِينَ فَوَاللَّهِ لَهُمْ أَشْبَهُ بِهِ مِنَ الْغُرَابِ بِالْغُرَابِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص ۹۲) . اطرافہ 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5792، 6084

عبدالوہاب سے مراد ثقفی ہیں اسماعیلی نے تصریح کی۔ (عن عکرمة) ابویعلیٰ نے سدید بن سعید عن ثقفی کے طریق سے ابن عباس کا واسطہ بھی مزاد کیا۔ (فشکت إلیہا) یعنی حضرت عائشہ سے شکایت کی اس میں التفات و تجرید ہے، ان کے قول: (قالت عائشة) سے سدید کی روایت کا وہم ظاہر ہوتا اور ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت عکرمة عن عائشہ سے ہے۔ (و النساء ينصر بعضهن بعضا) یہ جملہ معترضہ اور عکرمة کی کلام ہے، وہیب بن خالد نے ایوب سے اپنی روایت میں اس کی تمییز کی، (أشد خضرة من الخ) یہ جملہ معترضہ اور عکرمة کی کلام ہے، وہیب بن خالد نے ایوب سے اپنی روایت میں اس کی تمییز کی، (أشد خضرة من

خمارھا) کے بعد ہے: (قال عكرمة والنساء الخ) یہ روایت فوائد ابو عمرو بن سہاک میں عفان عن وہیب سے بھی مروی ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کی جلد کا مائل بسبز ہونا محتمل ہے کہ اس کے ہزال (یعنی لاغری) یا شوہر کی مار کے سبب ہو بقول ابن حجر سیاق قصہ سے دوسرے احتمال کی تائید ملتی ہے۔ (قال وسمع الخ) وہیب کی روایت میں ہے: (قال فسمع بذلك زوجها)۔ (و معہ ابنان) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے، وہیب کی روایت میں جمع کا صیغہ ہے۔ (لم تحلی الخ) اسی طرح شک کے ساتھ ہے یہ راوی کی طرف سے ہے، کشمینی کے ہاں: (لا تحلین له و لا تصلحین له) ہے کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں: (لم تحلین) واقع ہے، (مثل الهدبة) اور آجنا ب کے قول: (حتی تذوقی عسیلتہ) کے مابین وجہ جمع معروف ہوئی، اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اس کے دعویٰ کا رد کیا اور اس کے شوہر کے اس قول کے صدق کے طریق سے کہ وہ اسے کنفص الادیم (یعنی چمڑا ہرا کرنے کی مانند) بھیجتا ہے ثانیاً اس کے ہمراہ لائے بیٹوں کے ساتھ (پھر اسے یہ بھی باور کرایا کہ اگر واقعی جو وہ کہہ رہی ہے سچ ہے تو اس مطلب ہوا ابھی اس کا شوہر بخوبی حق زوجیت ادا نہیں کر سکا تو اس شکل میں وہ سابقہ کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر کہتی ہے۔ جو نہ کہا۔ کہ بخوبی مباشرتیں کی ہیں تب اس کا پہلا دعویٰ غلط ہوا)۔

(بنوک ہؤلاء) اس سے دو کے لئے جمع کے الفاظ کے اطلاق کا جواز ثابت ہوا لیکن وہیب کی روایت میں ہے کہ اس کے ہمراہ بنین تھے۔ (تزعمین ما الخ) وہیب کی روایت میں ہے: (هذا الذی تزعمین أنه کذا و کذا)، اس قصہ کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزری ہیں ان کا قول: (لأنفضها الخ) بلوغ کنایہ ہے اور یہ تصریح سے بڑھ کر موثر ہے کیونکہ نفص ادا کر کے والا کلائی کی قوت اور طویل جد و جہد کا محتاج ہوتا ہے، داؤدی کہتے ہیں ہد بہ کے ساتھ تشبیہ دینا اس کے انعکاس کو محتمل ہے اور یہ کہ وہ غیر متحرک اور اس کی شدت مشد نہیں اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس کی نحافت سے یہ کنایہ ہو یا پہلے خاوند کی نسبت ایسا کہا ہو، کہتے ہیں اسی لئے کنواری کے ساتھ شادی کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ سب مردوں کو یکساں سمجھ گی بخلاف ثیب کے۔

24 باب الثَّيَابِ الْبَيْضِ (سفید لباس)

گویا اس بارے میں ان کی شرط پر انہیں کوئی صریح روایت نہ ملی تو ان دو حدیثوں میں مذکور پر اکتفاء کیا، احمد اور اصحاب سنن نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت سمرہ سے مرفوعاً روایت کیا: (علیکم بالثَّيَابِ الْبَيْضِ الخ) کہ تم سفید کپڑے پہنا کرو کہ وہ اُطیب و اُطہر ہیں اور انہی میں اپنے مردوں کو کفن دیا کرو احمد اور ماسوا نسائی کے باقی اصحاب سنن نے۔ ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابن عباس سے اس کے بالمعنی روایت کیا اس میں ہے: (فإنها من خیر ثيابکم) (یعنی یہ تمہارے بہترین لباسوں میں سے ہے)۔

5826 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ حَدَّثَنَا سَعْدُ عَنْ

سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ قَالَ رَأَيْتُ بِشْمَالَ النَّبِيِّ ﷺ وَبِئْمِينِهِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا

ثِيَابٌ بَيْضٌ يَوْمَ أُحُدٍ مَا رَأَيْتُهُمَا قَبْلَ وَلَا بَعْدَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص ۱۰۳)۔ طرفہ - 4054

- 5827 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ
يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدَ الدِّيلِيَّ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ
وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أبيضٌ وَهُوَ نَائِمٌ ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدْ اسْتَيْقَظَ فَقَالَ مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ
مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ زَنْى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنْى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ
وَإِنْ زَنْى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنْى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنْى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنْى وَإِنْ
سَرَقَ عَلَى رَغَمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ وَكَانَ أَبُو ذَرٍّ إِذَا حَدَّثَ بِهِذَا قَالَ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي ذَرٍّ قَالَ
أَبُو عَبْدِ اللَّهِ هَذَا عِنْدَ الْمَوْتِ أَوْ قَبْلَهُ إِذَا تَابَ وَنِدِمَ وَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ غُفِرَ لَهُ

علامہ انور باب (الشیاب البیض) کے تحت کہتے ہیں شائد راوی کا (و هو ناظم) ذکر کرنا وہم ہو کیونکہ حضرت ابو ذر کی عام حدیث میں یہ نہیں اس حدیث کو بخاری نے کتاب الرقاق میں بھی تخریج کیا ہے وہاں شارحین نے کلام کی ہے کہ یہ یا ابو ذر داء کی حدیث

ہے یا ابو ذر کی، دونوں سے اس معنی پر مشتمل حدیثیں مروی ہیں اس کا ابو ذر سے مروی ہونا راجح ہے، (قال أبو عبد الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ آپ کے قول (وإن زنى وإن سرق) میں زنا و سرقہ زملہ ماضی کے اعتبار سے ہیں یہ مراد نہیں کہ مسلسل ان گناہوں کا مرتکب رہا پھر بھی جنت میں داخل ہوگا بلکہ یہ اس نے ماضی میں کئے پھر توبہ تا تب ہوا اور توبہ پر اس کا انتقال ہوا۔

25 - باب لبس الحریر وافتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه

(ریشم کی اس مقدار کا بیان جسے پہننا اور اس کے اوپر بیٹھنا مردوں کیلئے جائز ہے)

شرح ابن بطلال اور مستخرج ابی نعیم میں ترجمہ میں (افتراشه) کی زیادت بھی ہے اولیٰ وہی جو جمہور کے ہاں ہے، افتراش کی بابت چند ابواب کے بعد ایک مستقل ترجمہ آ رہا ہے، جریر عربی لفظ ہے خالص ہونے کے سبب یہ نام پڑا ہر خالص کو محو کہتے ہیں (حررت الشمس) یعنی اسے دیگر کے ساتھ اختلاط سے خلص کیا، بعض نے اسے فارسی معرب قرار دیا، (للرجال) کی قید سے خواتین خارج ہوئیں ان کے استثناء بارے ایک مستقل باب آ رہا ہے ابن بطلال لکھتے ہیں ریشم کے بارہ میں اختلاف کیا گیا بعض نے کہا ہر حال میں حتیٰ کہ عورتوں کیلئے بھی اس کا پہننا حرام ہے یہ حضرات علی، ابن عمر، حذیفہ، ابو موسیٰ اور ابن زبیر سے منقول ہے تابعین میں سے حسن اور ابن سیرین بھی یہی رائے رکھتے تھے، اس کے برعکس بعض نے کہا کہ اسے پہننا مطلقاً جائز ہے نبی بارے وارد احادیث کو انہوں نے بطور تکبر پہننے پر محمول کیا یا اس نہی کو تنزیہی قرار دیا بقول ابن حجر یہ ثانی ساقط ہے کیونکہ اس کے لمس پر وعید ثابت ہے، جہاں تک عیاض کا کہنا کہ بعض نے اس نہی عام کو کراہت پر محمول کیا نہ کہ تحریم پر تو ابن دقیق العید نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا قاضی عیاض کہہ چکے ہیں کہ ابن زبیر اور جنہوں نے ان کی موافقت کی، کے بعد اس امر پر اجماع منعقد ہو گیا کہ مردوں کیلئے یہ حرام اور عورتوں کیلئے مباح ہے، یہ بات انہوں نے ابن زبیر کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہی، اس طریق میں جسے مسلم نے تخریج کیا، میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ خبر دار اپنی عورتوں کو ریشم نہ پہناؤ میں نے حضرت عمر سے سنا۔۔۔ الخ تو یہی حدیث باب ذکر کی، کہتے ہیں اب جو کراہت کی بات کہی تو اس سے یا تو ان کا دعوائے اجماع منقوض ٹھہرتا ہے یا پھر یہ کہ مردوں کیلئے ریشم کی تحریم سے قبل کا حکم عام برائے کراہت تھا پھر بعد ازاں مردوں کیلئے اس کی تحریم اور عورتوں کیلئے اباحت واقع ہوا، اس کا مقتضا کراہت سابقہ کا نسخ ہے جو نہایت بعید ہے! عبد الرزاق نے جو معمر عن ثابت عن انس سے نقل کیا کہ حضرت عمر ابن عوف سے ملے اور انہیں ریشم پہننے سے منع کیا وہ گویا ہوئے اگر آپ ہماری بات مانتے تو آپ بھی پہنتے، وہ یہ سن کر ہنستے رہے تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ ابن عوف نبی اکرم کے انہیں (خارش کی وجہ سے) ریشم پہننے کی اجازت دینے سے سمجھے کہ اس کی حرمت منسوخ ہوگئی ہے اس اجازت کو ضرورت کے ساتھ مقید نہ سمجھا، آگے اس کی وضاحت آئے گی

تحریم ریشم کی علت بارے دو مشہور آراء ہیں: ایک فخر و خیلاء کا امکان اور دوم یہ کہ یہ رفاہیت اور زینت کا لباس ہے لہذا عورتوں کو یہی لائق ہے مردوں کی شہامت کے شایان شان نہیں، ایک تیسری علت یہ محتمل ہے کہ تاکہ مشرکین سے مشابہت نہ ہو ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ تیسری علت پہلی کی طرف راجع ہے کیونکہ وہ بھی اہل شرک کی سمت و علامت ہے، دونوں معانی معتبر ہو سکتے ہیں البتہ دوسرا تحریم کو مقتضی نہیں کیونکہ شافعی الام میں لکھتے ہیں میں لباس اللؤلؤ (یعنی ایسا لباس جس پر موتی ٹانکے ہوں) کو مکروہ نہیں سمجھتا مگر

ادبا کیونکہ یہ عورتوں کا پہناوا ہے، عورتوں کے ساتھ مشابہت کرنے والے مردوں پر کی گئی لعنت باعث اشکال سمجھی گئی ہے کہ یہ اپنی جنس و ہیئت میں خواتین کے ساتھ مخصوص کے منع ہونے کی مقتضی ہے بعض نے علت اسراف بھی ذکر کی ہے، اس باب کے تحت پانچ احادیث نقل کیں پہلی حدیث عمر جسے کئی طرق سے تخریج کیا ہے۔

5828 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عُمَانَ النَّهْدِيَّ أَتَانَا كِتَابَ

عُمَرَ وَنَحْنُ مَعَ عُتْبَةَ بْنِ فَرْقَدٍ بِأَذْرَبِيجَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْحَرِيرِ إِلَّا هَكَذَا وَأَشَارَ بِإِصْبَعَيْهِ اللَّتَيْنِ تَلَيَّانِ الْإِنْهَامَ قَالَ فِيمَا عَلِمْنَا أَنَّهُ يُعْنِي الْأَغْلَامَ

أطرافه 5829، 5830، 5834، 5835

ترجمہ: عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے ریشمی کپڑے سے منع فرمایا ہے مگر اس قدر پھر آپ نے اپنی شہادت کی اور درمیانی والی دونوں انگلیوں کو ملا کر دکھایا، کہتے ہمارے علم کے مطابق وہ اس سے کپڑوں کے بیل بوئے مراد لے رہے تھے۔

(أتانا کتاب عمر الخ) اکثر اصحاب قتادہ نے یہی ذکر کیا، عمر بن عامر نے شاذ طور پر (عن قتادة عن أبي عثمان عن عثمان) مرفوعاً ذکر کیا، اسے بزار نے نقل کیا اور ان کے تفرّد کی نشاندہی کی اگر یہ ضابطہ ہوتا تو ہم کہتے اولاً ابو عثمان کو اس کا علم حضرت عمر کے خط سے ہوا پھر حضرت عثمان سے نبی اکرم کے حوالے سے بھی سن لیا لیکن طرق حدیث دال ہیں کہ یہ حضرت عمر سے ہے نہ کہ حضرت عثمان سے! اصحاب اطراف نے بھی اسے ترجمہ ابو عثمان عن عمر کے ضمن میں ذکر کیا ہے، یہ محال نظر ہے کیونکہ اصل کتب الیہ تو عتبہ بن فرقد تھے ابو عثمان خط پڑھے جانے کے وقت وہاں موجود تھے لہذا اسے ابو عثمان عن عمر کہنا تجوّز ہے، ابو عثمان عن عتبہ کے ذیل میں اسے ذکر نہیں کیا (حالانکہ یہی کرنا چاہئے تھا) دارقطنی نے اس پر توجہ دلائی ہے کہ یہ حدیث شیخین کے ہاں روایت بالکتابت کے جواز میں اصل ہے یہ بات انہوں نے ان پر استدراک کے بعد کہی تو گویا اپنے استدراک سے یہ کہہ کر رجوع کر لیا۔

(و نحن مع عتبة الخ) یہ مشہور صحابی ہیں، فرقد ایک مشہور ستارے کا نام بھی ہے ان کا دادا کا نام یربوع بن حبیب بن مالک سلمی تھا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یربوع ہی فرقد ہیں اور یہ ان کا لقب تھا بلاد جزیرہ کی فتوحات میں عتبہ حضرت عمر کی طرف سے امیر مقرر تھے۔

(بأذر بایجان) فضائل القرآن کے اوائل میں اس کا ضبط و تعارف مذکور ہوا، معانی تاریخ موصل میں لکھتے ہیں کہ عتبہ نے ۱۸ھ میں فتح کیا تھا شعبہ نے حصین بن عبد الرحمن سلمی عن ام عاصم زوجہ عتبہ سے نقل کیا کہ عتبہ نے نبی اکرم کے ہمراہ دو غزوات میں شرکت کی تھی، معانی کا یہ لکھنا کہ عتبہ خیبر میں موجود تھے اور نبی اکرم نے خیبر کی غنیمت سے انہیں بھی حصہ دیا تھا، ناقابل تسلیم ہے، ان کا پہلا غزوہ حنین ہے طبرانی نے معجم صغیر میں ام عاصم عن عتبہ سے نقل کیا کہتے ہیں عبد نبوی میں (أخذني الشرى) (پتی اچھلنے کی بیماری نے آن لیا) تو آپ نے قمیص اتارنے کا حکم دیا پھر میرے پیٹ اور کمر پر دست مبارک پھیرا (فعبق بهی الطیب من یومئذ) (یعنی اس دن سے مجھ سے خوشبو پھوٹنے لگی) ام عاصم کہتی ہیں ہم ان کی چار بیویاں تھیں ہم خوب خوشبو لگاتیں مگر عتبہ سے باوجود اس امر کے کہ کبھی خوشبو نہ لگاتے ہم سب سے عمدہ خوشبو مہکتی (یعنی دست نبوی کی برکت سے)۔

(أن رسول الله الخ) اسماعیلی نے علی بن جعد عن شعبہ کے طریق سے (مع عتبة بن فرقد) کے بعد (أما بعد فاتر روا

وَازْتَدُوا وَانْتَعَلُوا وَانْقُوا الخفاف والسر او یلات و علیکم لباس اُبیکم اسماعیل و ایاکم و التنعّم و زِی العجم و علیکم بالشمس فإنها حَمَام العرب و تَمَعَّدُوا و اخْشَوْشُوا و اخلَوْ لِقُوا و اَفْطَعُوا الرّکب و انْزُوا و انْزُوا و انْزُوا النّاعراض فإن رسول الله الخ (یعنی تہہ بند باندھا کرو، چادر اوڑھا کرو، جوتے پہنو اور موزے اور شلواریں ترک کر دو اور اپنے جد امجد حضرت اسماعیل کا لباس اختیار کرو اور تنعم [یعنی ناز و نعمت کا خوگر بننے] سے اور عجمیوں کے طرز لباس سے بچو اور دھوپ میں بیٹھا کرو کہ یہ عربوں کا حمام ہے اور چپا چپا کر کھایا کرو اور جفاکشی اختیار کرو اور تواضع اختیار کرو اور قافلوں کو دیکھا کرو اور کوہِ کرسوار ہوا کرو اور نشانہ بازی کی مشق کیا کرو پس بے شک رسول اللہ..... الخ) کی زیادت بھی نقل کی ہے۔ (نہی عن الحریر) یعنی اسے پہننے سے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے، (و أشار) اس کا فاعل روایتِ عاصم سے معلوم ہوا کہ نبی پاک ہیں، آگے اس کی تائید کروں گا۔ (تلبیان الإیہام) یعنی سبابہ اور درمیانی جیسا کہ روایتِ عاصم میں تصریح ہے۔

(فیما علمنا أنه الخ) اعلامِ ہمزہ مفتوح کے ساتھ علم کی جمع، ان سے مراد جو کپڑے میں تطریف و تطریر و نحوہما (یعنی کڑھائی اور کشیدہ کاری وغیرہ) ہو، مسلم اور اسماعیلی کے ہاں اس کے بعد یہ جملہ بھی ہے: (فما عتمنا فی معرفة ذلك لما سمعناه) یعنی یہ سننے کے بعد اسکی معرفت کرنے میں (کہ کیا مراد ہے) کوتاہی و تاخیر نہیں کی۔

اسے ابو داؤد نے اور نسائی نے (الزینۃ) اور ابن ماجہ نے (الجهاد اور اللباس) میں نقل کیا۔

5829 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ كَتَبَ

إِلَيْنَا عُمَرُ وَنَحْنُ بِأَدْرِيجَانَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ إِلَّا هَكَذَا وَصَفَ لَنَا النَّبِيُّ

ﷺ إِصْبَعِيهِ وَرَفَعَ زُهَيْرٌ الْوُسْطَى وَالسَّبَابَةَ

(سابقہ) أطرافہ 5828، 5830، 5834، 5835 -

شیخ بخاری یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبد اللہ ہے، زبیر سے جھٹی اور عاصم سے مراد ابن سلیمان احوّل ہیں مسلم نے بھی انہی احمد سے اس کی تخریج کی۔ (کتب إلینا عمر) شمشینی اور مسلم کے ہاں (إلیہ) ہے یعنی عتبہ بن فرقہ کی طرف، دونوں روایتیں درست ہیں عتبہ بحیثیت امیر مکتوب الیہ تھے جبکہ کلم سب کے لئے عام تھا۔

(أَنَّ النَّبِيَّ الخ) مسلم نے اس قبل (یا عتبہ بن فرقہ إنه لیس مِنْ كَذِكَ ولا كَد أْبِيكَ فَأُشْبِعِ المسلمین فی رحالهم بما تُشْبِع مَنْ فی رَجْلِكَ و ایاکم و التنعّم و زِی أهل الشّرك و لُبْس الحریر فإن رسول الخ) ہے، ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں ایک اور طریق سے حضرت عمر کے یہ خط لکھنے کا سبب بھی ذکر کیا، ان کی روایت کے شروع میں ہے کہ فرقہ نے ایک غلام کے ہمراہ حضرت عمر کے پاس کھجور گھی کے حلوہ سے بھرے ڈبے بھیجے جب حضرت عمر نے ملاحظہ کیا تو اس سے پوچھا کیا وہ تمام اہل اسلام کو اس سے رجاتے ہیں؟ اس نے کہا نہیں تو کہا مجھے اس کی ضرورت نہیں پھر عتبہ کو لکھا: (إنه لیس مِنْ كَذِكَ الخ)۔

5830 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ كُنَّا مَعَ عُتْبَةَ فَكَتَبَ

إِلَيْهِ عُمَرُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يُلْبَسُ الْحَرِيرُ فِي الدُّنْيَا إِلَّا لَمْ يُلْبَسْ فِي الْآخِرَةِ مِنْهُ .

أطرافه 5828، 5829، 5834، - 5835

ترجمہ: عمر بن خطابؓ سے ہی روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا جس نے ریشمی لباس دنیا میں پہنا وہ آخرت میں نہ پہنے گا۔

یجی سے قطان جبکہ تیمی سے سلیمان بن طرخان مراد ہیں۔ (فکتاب إلیہ عمر) مسلم کی جریر عن سلیمان تیمی اور اسماعیلی کی معتمر بن سلیمان کے طریق سے روایت میں ہے؛ (فجاء ناکتاب عمر)۔ (لا یلبس الخ) مستملی اور سرخی کے نسخوں میں یہ بطور مجہول ہے اسی طرح نسفی کے ہاں بھی، ان کی روایت کے آخر میں ہے؛ (فی الآخرة منه) جبکہ کشمینی کے نسخہ میں ہے؛ (لا یلبس الحریر فی الدنيا إلا لم یلبس منه شیئا فی الآخرة) بطور صغیر معلوم اور فاعل (الرجل المکلف) ہے کرمانی نے اسے (إلا من لم یلبسه) کی عبارت کے ساتھ وارد کیا اور کہا ایک روایت میں ہے؛ (إلا من لبس یلبس منه) مسلم کی مذکورہ روایت میں ہے؛ (لا یلبس الحریر إلا من لبس له منه شیء فی الآخرة)۔

(و أشار أبو عثمان الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ روایت عاصم میں مذکور کے مخالف نہیں، تطبیق یہ کہ اولاً نبی اکرمؐ نے یہ اشارہ کر کے بتلایا پھر آپؐ سے حضرت عمرؓ نے نقل کیا پھر بعض رواۃ نے صفت اشارہ کی تبیین کی (یعنی سینہ بسینہ یہ صفت منتقل ہوتی رہی شائد ہر شیخ نے ایسا کیا)۔ (حدثنا الحسن بن عمر الخ) یعنی ابن شقیق جری بلخی جن کی کنیت ابو علی تھی کلاباذی اور آخرون نے اسی پر جزم کیا، ابن عدی نے شذوذ کرتے ہوئے کہا یہ ابن عمر بن ابراہیم عبدی ہیں، ابن حجر کے بقول میں اس عبدی کے کسی حالات و سوانح سے واقف نہ ہو سکا البتہ ابن حبان نے ثقات کے طبقہ رابعہ میں حسن بن عمر ابراہیم نام کے ایک راوی کا ذکر کیا جو شعبہ سے روایت کرتے ہیں تو شائد وہ یہی ہوں، صاحب المزہر نے جزم کیا ہے کہ ان کی کنیت ابو بصیر تھی اور وہ شیوخ بخاری میں سے ہیں اور انہوں نے ان کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں اور حسن بن عمر بن شبہ سے بھی نقل احادیث کیا ہے بقول ابن حجر پوری بخاری میں اس صورت کی کل چار احادیث ہیں ایک کتاب الحج کے باب (الطواف بعد العصر) کے تحت ہے، اس میں کہا: (حدثنا الحسن بن عمر البصری حدثنا یزید بن زریع) ایک کتاب الاستئذان میں بھی اس کے مثل ہے اور ایک یہ زیر نظر ہوئی، چوتھی کتاب الاحکام میں آئے گی جو کتاب الحج بعینہ کی سند کی مثل ہے جس سے تعین ہوا کہ دونوں میں ایک ہی شخصیت مراد ہیں، جہاں تک یہ اور الاستئذان والی سند کا تعلق ہے تو احتمالی طور پر اقرب وہی جو اکثر نے کہا (یعنی ابن شقیق جری)، معتمر سے مراد ابن سلیمان ہیں۔ (و أشار أبو عثمان الخ) مراد یہ کہ معتمر بن سلیمان نے اسے عن ابیہ عن ابی عثمان عن کتاب عمر سے روایت کرتے ہوئے یہ زیادت بھی ذکر کی، یہ اس امر کی تائید کرتا ہے کہ سابقہ طریق جو اس زیادت سے خالی ہے، کی روایت اکثر مستملی کی روایت سے اولیٰ ہے جس میں یہ زیادت وارد کی، اس قدر کہ معتمر بن سلیمان نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے مزاد کیا ہے، پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ معتمر نے جو زیادت کی وہ اصحیحین کی تفسیر ہے، اسماعیلی نے اپنی روایت اور یحییٰ قطان عن سلیمان تیمی سے روایت کرتے ہوئے سیاق میں ذکر کیا: (کننا مع عتبة بن فرقد فکتب إلیہ عمر یحدثہ بأشباه عن رسول الله ﷺ قال و فیما کتبه إلیہ أن النبی ﷺ قال ألا لا یلبس الخ)، اس میں ہے؛ (و أشار بإصبعیہ) (کہ دو انگلیوں سے اشارہ کیا) تو اس سے معلوم ہوا کہ معتمر کی زیادت ان دو انگلیوں کا نام ذکر کرنا ہے جن کے ساتھ نبی اکرمؐ نے اشارہ فرمایا تھا، اسے مسلم اور اسماعیلی نے بھی جریر عن سلیمان سے نقل کیا ان کے

ہاں ہے: (یا صبعیہ اللتین تلّیان الإبهامَ فرأیناها أزرارَ الطیالسة حین رأینا الطیالسة) (یعنی انگوٹھے کے ساتھ والی دو انگلیوں سے، تو ہم نے ان چادروں کے بٹن دیکھے) طیالہ طیلان کی جمع ہے اس کپڑے کو کہتے ہیں جس میں نقوش بنے ہوں، یہ کساء بھی ہو سکتی ہے، جن طیالہ کے انہوں نے اعلام دیکھے ان کے کنارے ریشمی تھے! ابن حجر لکھتے ہیں صاحب المشرق اور صاحب النہایہ ط ل س کے مادہ میں ذکر طیالہ سے غافل رہے شاید ان کے مشہور ہونے کے سبب، مسلم کی ایک حدیث اسماء بنت ابی بکر میں ہے کہ انہوں نے کسروانی طیالہ میں سے جبہ نکالا اور بتلایا یہ نبی اکرم کا جبہ مبارک ہے، اس سے دلالت ملتی ہے کہ اس حدیث میں طیالہ سے مراد جو پہنا جائے تو جسم کو ڈھانپ لے نہ کہ وہ جو ہمارے زمانہ میں معروف ہے، صحیحین کی روایت ابو عثمان میں ریشم سے استثناء کے ضمن میں صرف ذکر اصبعین ہی ہوا لیکن ابوداؤد کے ہاں حماد بن سلمہ عن عاصم احول کے طریق سے اسی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے ریشم سے ممانعت فرمائی: (إلا ما كان هكذا وهكذا إصبعین وثلاثة وأربعة) یعنی دو تین، اور چار انگلیوں کی جگہ، مسلم کی سدید بن غفلہ سے روایت میں ہے حضرت عمر نے اثنائے خطبہ کہا نبی اکرم نے ریشم پہننے سے منع فرمایا ہے: (إلا موضع إصبعین أو ثلاث أو أربع) ادیہاں برائے تنویع و تخمیر ہے اسے ابن ابی شیبہ نے بھی اسی طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إن الحریر لا یصلح منہ۔ إلا هكذا وهكذا یعنی إصبعین وثلاثا وأربعاً) حلی کا خیال ہے کہ مسلم کی روایت میں مذکور سے مراد یہ ہے کہ ہر آستین میں دو انگلیوں کی مقدار ریشم لگا ہونا حکمِ نبی سے مستثنیٰ ہے، یہ تاویل سیاق حدیث سے بعید ہے، نسائی کی روایت سدید میں ہے: (لَمْ یُرْخَصْ فی الدیبا ج إلا فی موضع أربعة أصابع) یعنی ایک جگہ میں چار انگلیوں کے برابر ریشم لگے ہونے کی رخصت ہے۔

5830 - حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ وَ أَشَارَ أَبُو

عُثْمَانَ بِإِصْبَعِيهِ الْمُسَبَّحَةِ وَالْوُسْطَى

(یعنی ابو عثمان نے اپنی دو انگلیوں: سباحہ اور درمیان کی کے ساتھ اشارہ کیا)

(الحکم) یہ ابن عتیمہ ہیں، ابن ابولیلی کا نام عبدالرحمن ہے قابلی کے نسخہ میں (عن أبي لیلی) ہے یہ غلط ہے انہوں نے حاشیہ میں لکھا کہ درست ابن ابی لیلی ہے۔ (کان حذیفة) یعنی ابن یمان، ان کی یہ حدیث مع شرح کتاب الاثر بہ میں گزری ہے۔ (ہی لهم فی الدنيا الخ) اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو عورتوں کیلئے حریر و دیبا ج کا استعمال حرام قرار دیتے ہیں کیونکہ حضرت حذیفہ نے اس کے ساتھ چاندی کے برتن میں تحریم شرب پر استدلال کیا ہے جو مردوں و عورتوں سب کیلئے منع ہے تو ریشم بھی اسی کی طرح ہے، جواب یہ ہے کہ (لکم) ضمیر مذکر ہے لہذا صرف مردوں کو خطاب ہے مؤنث کا اس میں دخول مختلف فیہ معاملہ ہے اصولیوں کے ہاں رائج یہ ہے کہ وہ (مردوں کی ضمیر اگر مستعمل ہو) اس میں داخل نہیں ہوتیں، یہ بھی کہ خواتین کیلئے ریشم اور سونے کی اباحت (علیحدہ طور پر بھی) ثابت ہے جیسا کہ آگے (باب الحریر للنساء) میں اس بارے بحث آئے گی پھر یہ سیاق مختصر ہے پہلے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ گزری ہے: (لا تلبسوا الحریر ولا الدیبا ج ولا تشربوا فی آنية الذهب والفضة) اس میں خطاب ذکر کیلئے ہے، افتراش بارے حکمِ نساء باب (افتراش الحریر) میں آرہا ہے، (ہی لهم فی الدنيا) سے ان حضرات نے تمسک کیا جو کہتے ہیں کفار فروع کے مخاطب نہیں، جواب دیا گیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ ان کا دنیا میں شعار وزی ہے شرعاً یہ ان

کیلئے ماذون ہونے پر دال نہیں۔

5831 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ كَانَ حُذَيْفَةُ بِالْمَدَائِنِ فَاسْتَسْقَى فَأَتَاهُ دِهْقَانٌ بِمَاءٍ فِي إِنَاءٍ مِنْ فِضَّةٍ فَرَمَاهُ بِهِ وَقَالَ إِنِّي لَمْ أَرِهِ إِلَّا أَنِّي نَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ وَالْحَرِيرُ وَالذِّبَاجُ هِيَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الْآخِرَةِ .

(اسی جلد کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 5426، 5632، 5633، - 5837

5832 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ - قَالَ شُعْبَةُ فَقُلْتُ أَعَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ شَدِيدًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ - فَقَالَ مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا فَلَنْ يَلْبَسَهُ فِي الْآخِرَةِ (حضرت عمر کی سابقہ حدیث کے ہم معنی)

(شدیدا عن النبی الخ) محتمل ہے یہ جواب اس کے مرفوع ہونے کی تقریر ہو کہ انہوں نے اچھی طرح سے اسے محفوظ رکھا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ انکار ہو کہ میرا نبی اکرم سے اس کے مرفوع ہونے پر جزم کرنا مجھ پر شدید واقع ہوگا، یہ کہنا نہایت بعید ہے کہ آواز کو شدید طور سے بلند کرنا مراد ہے، کرمانی کہتے ہیں (شدیدا) کا لفظ فعل محذوف کی صفت ہے جو غضب ہے یعنی عبدالعزیز شعبہ کا یہ سوال سن کر شدید غضبناک ہوئے، بقول ابن حجر یہ توجیہ وجہ نہیں میرے نزدیک احتمال اول ہی اوجہ ہے لیکن ثانی کی تائید احمد کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے نقل کردہ روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ میں نے حضرت انس سے سنا نبی اکرم سے حدیث بیان کرتے تھے اسے اسماعیل بن علیہ عن عبدالعزیز عن انس سے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (قال قال رسول الله الخ) مسلم نے بھی اسماعیل کا یہ طریق تخریج کیا ہے۔

5833 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَخْطُبُ يَقُولُ قَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسَهُ فِي الْآخِرَةِ (سابقہ کی ہم معنی)

ثابت سے مراد بنائی ہیں۔ (یخطب) نسائی نے (و هو على المنبر) کا اضافہ بھی کیا، اسے قتیبہ عن حماد بن زید سے نقل کیا ہے احمد نے عفان عن حماد سے (یخطبنا) نقل کیا۔ (قال محمد الخ) یہ ابن زبیر کا مرسل ہے، مراہیل کو حجت نہ ماننے والوں کے جمہور کے ہاں بھی صحابہ کرام کے مراہیل حجت ہیں کیونکہ یا تو ان کے پاس یہ روایت نبی اکرم سے ہوگی یا کسی اور صحابی سے، کسی تابعی سے اس کا ہونا کیونکہ بعض صحابہ نے بعض تابعین سے بھی روایت کیا ہے، نادر ہے لیکن مابعد کی دو روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن زبیر نے نبی پاک سے ہی اس کا حضرت عمر کے واسطے سے اخذ کیا اس کے باوجود حضرت عمر سے طرق متفقہ میں سے کسی طریق میں نہیں پایا کہ انہوں نے اسے (لن) کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہو بلکہ سب طرق میں ان سے (لم) منقول ہے، ابن

زبیر نے نبی اکرم سے متعدد احادیث حفظ کی ہیں ان میں یہ حدیث کہ انہوں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ نماز شروع کرتے ہوئے رفع یدین کیا، اسے احمد نے نقل کیا اور یہ حدیث کہ نبی اکرم کو اس طرح دعا کرتے دیکھا اور ابن زبیر نے ہاتھ باندھے اسے احمد، ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کیا اسی طرح یہ حدیث کہ نبی اکرم کو سنانید ج (یعنی منکے کی نیب) سے منع فرمایا اسے بھی احمد نے تخریج کیا۔ (لن یلبسہ الخ) ثابت سے تمام طرق میں یہی ہے یہ واضح فی الہی ہے۔

5834 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي ذُبْيَانَ خَلِيفَةَ بْنِ كَعْبٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ .

(ایضاً) اطرافہ 5828، 5829، 5830، 5835 -

5834 - وَقَالَ لَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ يَزِيدَ قَالَتْ مُعَاذَةُ أَخْبَرَتْنِي أُمُّ عَمْرِو بِنْتُ عَبْدِ اللَّهِ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ سَمِعَ عُمَرَ سَمِعَ النَّبِيِّ ﷺ

(عن أبي ذبيان) ذال کی زیر کے ساتھ، ضمہ بھی جائز ہے، یہ تمیمی بصری ہیں بخاری میں یہی ایک ان کی حدیث ہے نسائی نے انہیں ثقہ قرار دیا، ابن سکین عن فربری سے نسخہ بخاری میں (عن أبي ظبيان) ہے، یہ خطا ہے اس سے بھی شدید خطا جو مروزی عن فربری کے نسخہ میں واقع ہوئی: (عن أبي دينار) ابو محمد اصیلی نے اس طرف توجہ کرائی۔

(يقول سمعت عمر الخ) نظر بن شميل عن شعبه کی روایت میں ہے: (حدثنا خليفة بن كعب سمعت عبد الله بن الزبير يقول لا تلبسوا نسائكُم الحرير فإنني سمعت عمر الخ) اسے نسائی نے نقل کیا نسائی نے اسے جعفر بن میمون عن خلیفہ بن کعب سے بھی تخریج کیا اس کی اسناد میں حضرت عمر کا ذکر موجود نہیں، شعبہ جعفر بن میمون سے احفظ ہیں۔ (من لبس الحرير الخ) کشمیسہنی کے ہاں (لن یلبسہ) ہے، اس طریق میں محفوظ (لم) ہے! مسلم اور نسائی نے بھی یہی نقل کیا نسائی نے جعفر بن میمون کی روایت کے آخر میں یہ بھی ذکر کیا کہ جس نے اسے آخرت میں نہ پہنا وہ (گویا) جنت میں داخل نہ ہوا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ) [فاطر: ۳۳] یہ زیادت حدیث میں ادراج اور ابن زبیر پر موقوف ہے، نسائی نے شعبہ کے طریق میں اس کی تائید کی، حدیث باب کی سند کی مثل ذکر کر کے آخر میں کہا: (قال ابن الزبير) تو یہی زیادت ذکر کی، اسماعیلی نے بھی علی بن جعد عن شعبہ کے طریق سے یہی ذکر کیا اس کے الفاظ ہیں: (فقال ابن الزبير من رأيه و من لم يلبس الحرير في الآخرة لم يدخل الجنة و ذلك لقوله تعالى: و لباسُهُم فيها حرير) (یعنی یہ ان کا استنباط تھا) اس کا مثل ابن عمر سے بھی منقول ہے جسے نسائی نے حصہ بنت سیرین عن خلیفہ بن کعب سے روایت کیا ابن زبیر کے اس خطبہ کا ذکر کر کے مزید کہا: (فقال قال ابن عمر إذا والله لا يدخل الجنة قال الله: و لباسهم فيها حرير) احمد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، داؤد سراج عن ابوسعید سے حضرت عمر سے منقول کی مانند مرفوع حدیث نقل کی اور یہ زیادت بھی: (وإن دخل الجنة لبسَه أهل الجنة و لم يلبسَه هو) (کہ اگر وہ جنت میں گیا تو دیگر اہل جنت تو اسے پہنیں گے مگر یہ نہیں) اس کا بھی مدرج ہونا محتمل ہے بالفرض اگر یہ

مرفوع ہے تو یہ صرف مکلف مردوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دوسری اولہ سے عورتوں کیلئے اس کا جواز ثابت ہے، آگے ابن زبیر عن عمر کی اس روایت کے دیگر طرق کے حوالے سے اس میں موجود وعید کی طرف اشارہ آئے گا۔

(و قال أبو معمر الخ) یہ عبد اللہ بن معمر بن عمرو بن حجاج ہیں بخاری نے ان سے کثیر روایات اخذ کی ہیں، اس جگہ ان سے تصریح بالتحذیر نہیں کی، اسماعیلی اور ابو نعیم نے اپنی اپنی مستخرج میں یعقوب بن سفیان کے طریق سے اس کی تخریج کی اسماعیلی اور یحییٰ بن معمر نے: (قالا حدثنا أبو معمر) کا اضافہ کیا۔ (حدثنا عبد الوارث) یہ ابن سعید جبکہ یزید، ضعی ہیں جو ریشک کے لقب سے معروف تھے، معاذہ، عدویہ ہیں شروع سے معاذ تک سب راوی بھری ہیں۔ (أم عمرو بنت عبد الله) ابولضر کلابازی اور ان کے اتباع نے جزم کیا ہے کہ یہ ابن زبیر کی بیٹی ہیں، میں نے حدیث ہذا کے کسی طریق میں نسبت مذکور نہیں دیکھی۔ (سمعت عبد الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ اثنائے خطبہ یہ بات کہی۔ (نحوه) اسماعیلی نے اس کا سیاق ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا: (فانه لا يكساه في الآخرة) ان کی شبان بن فروخ عن عبد الوارث سے روایت میں ہے: (فلا كساه الله في الآخرة)۔

5835 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حِطَّانَ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الْحَرِيرِ فَقَالَتْ أَتَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَسَلُّهُ قَالَ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ سَلِ ابْنَ عُمَرَ قَالَ فَسَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ فَقَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو حَفْصٍ يَعْنِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا مَنْ لَا خَلَاقَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ فَقُلْتُ صَدَقَ وَمَا كَذَبَ أَبُو حَفْصٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ حَدَّثَنَا حَرْبٌ عَنْ يَحْيَى حَدَّثَنِي عِمْرَانُ. وَقَصَّ الْحَدِيثَ (أيضاً). اطرافه 5828، 5829، 5830، - 5834

عثمان سے مراد ابن عمر بن فارس ہیں، عمران بن حطان تک تمام راوی بھری ہیں عمران جو کہ سدوسی ہیں خوارج کے گردہ عقدیہ کے رئیس و شاعر تھے اس نے حضرت علی کے قاتل ابن ملجم کی مدح میں مشہور اشعار کہے بخاری نے اپنے قاعدہ کے مطابق اس سے حدیث تخریج کی ہے جو یہ تھا کہ بدعتی اگر متدین اور صادق اللہ ہے تو حدیث لینے میں حرج نہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اپنی بدعت سے تائب ہو گیا تھا، مگر یہ بعید ہے بعض نے کہا یحییٰ بن کثیر نے اس کے مبتدع ہونے سے قبل اس سے احادیث اخذ کی تھیں دراصل اس کی شادی ایک ایسی رشتہ دار خاتون سے ہوئی جو خوارج جیسے معتقدات رکھتی تھی شادی اس لئے کی تھی تاکہ اسے ان خیالات سے پھیر سکیں ہو یا یہ کہ اس نے انہیں اپنے خیالات و اعتقادات کی طرف پھیر لیا، بخاری میں دو جگہ مذکور ہیں یہ متابعت کی روایت ہے دوسری روایت باب (نقض الصور) میں آئے گی۔

(سألت عائشة الخ) آگے حرب بن شداد کی روایت میں ہے کہ اس نے ابن عباس سے پوچھا جنہوں نے حضرت عائشہ سے پوچھنے کو کہا ان سے پوچھا تو کہا ابن عمر سے بات کرو۔ (فقلت صدق الخ) یہ عمران کا قول ہے۔ (و قال عبد الله الخ) یہ عذانی ہیں، شیوخ بخاری میں سے ہیں مگر یہاں تصریح بالتحذیر نہیں کی۔ (حدثنا حرب) یہ ابن شداد ہیں کرمانی کا خیال ہے

کہ یہ ابن میمون ہیں اسے صاحب الکاشف کی طرف منسوب کیا اور یہ عجیب بات ہے کیونکہ صاحب الکاشف نے حرب بن میمون کیلئے علامۃ بخاری رقم نہیں کی صرف عبداللہ بن رجاہ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ حرب بن میمون سے ان کی روایت ہے، اس کا یہ مطلب نہ ہوا کہ عبداللہ کی حرب بن شداد سے کوئی روایت نہیں بلکہ دیگر جگہ بھی ابن شداد سے ان کی روایت موجود ہے، یہی سے مراد ابن ابوکثیر ہیں بخاری کا اس کے ایراد سے مراد یہی کی عمران سے تصریح تحدیث کا اظہار ہے۔

(و قص الحدیث) اسے نسائی نے موصولاً عمرو بن منصور عن عبداللہ بن رجاہ عن حرب بن شداد سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا فَلَا خَلَاقَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ) دارقطنی نے ذکر کیا کہ حدیث عمر میں یہ لفظ خطا ہے شاید اسی وجہ سے بخاری نے اس طریق کا سیاق ذکر نہیں کیا، ان احادیث میں واضح بیان ہے ان حضرات کیلئے جو اس وعید مذکور کے مد نظر مردوں پر ریشم پہننا حرام کہتے ہیں، اس کا شرح معنی کتاب الاثر بہ کی پہلی حدیث کی شرح کے اثناء گزری کہ اس میں حکم واحد ہے یعنی آخرت اور جنت میں قبی لباس اور نفی شرب، اعدل اقوال کا حاصل یہ ہے کہ فعل مذکور عقوبت مذکورہ کو مقتضی ہے، کبھی یہ کسی مانع کے باعث مختلف ہو جاتی ہے مثلاً توبہ کر لینا اور ایسی حسنت جو اس کے موازن ہوں اور ایسے مصائب جو تکفیر کا (یعنی گناہوں کو مٹانے کا) سبب بنیں اور جیسے اولاد (صالح) کی دعا، شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسی طرح ماذون لہ کی شفاعت اور سب سے بڑھ کر ارحم الراحمین کی عفو عام، اس میں حجت ہے ان کیلئے جو لباس میں ریشم کا ٹکڑا لگالینا جائز قرار دیتے ہیں اتنی مقدار میں جو مذکور ہوئی یعنی چار انگلیوں کے بقدر، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے یہ بعض مالکیہ سے بھی منقول ہے اس میں ان حضرات کے برخلاف حجت ہے جو کپڑے میں کسی قسم کا نقش ہونا ممنوع کہتے ہیں یہ حسن اور ابن سیرین وغیرہما سے ثابت ہے لیکن محتمل ہے کہ انہوں نے ازروہ ورع و تقویٰ منع کیا ہوا انہیں حدیث نہ پہنچ پائی ہو، نووی لکھتے ہیں مالک سے بھی اس کا مثل منقول ہے اور یہ مردود مذہب ہے اسی طرح ان کا بھی جنہوں نے مطلقاً ریشم پہننا جائز کہا، اس سے ریشم کی کڑھائی والا کپڑا پہننے کے جواز پر استدلال ہوا، یہ وہ جو جس پر ریشم کا طراز مرکب ہو اسی طرح مطرف بھی (یعنی کنارہ ریشم کا ہو)، یہ وہ جس کے کناروں کو ریشم کی پٹیوں سے آراستہ کیا جائے اس مذکورہ مقدار کے مطابق، کبھی قطر یز کپڑے کے اندر ہی نسج کے بعد ہوتا ہے، اس میں ایک احتمال ہے جس کی طرف اشارہ آئے گا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ ایسا کپڑا پہننا بھی جائز ہے جس میں مقدار العلم ریشم مخلوط ہو چاہے مذکورہ مقدار کے مطابق ایک ہی جگہ ہو یا مفرداً ہو، یہ قوی ہے اس بارے دو ابواب کے بعد باب (القسسی) میں بحث آئے گی۔

26 باب مَسَّ الْحَرِيرِ مِنْ غَيْرِ لُبْسٍ (ریشم کو چھونا)

وَبُرُؤَى فِيهِ عَنِ الزُّبَيْدِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(و بیروی فیہ الخ) مزنی اطراف میں لکھتے ہیں اس سے ان کا اشارہ ابوداؤد اور نسائی کی بقیہ عن زبیدی سے اسی اسناد کے ساتھ حضرت انس سے مروی حدیث کی طرف ہے جس میں کہتے ہیں کہ انہوں نے ام کلثوم بنت رسول پر (بردا سبیراء) دیکھی، مگر یہ بات درست نہیں بخاری کا اشارہ اس روایت کی طرف نہیں، روایت کو مس نہیں کہا جاتا پھر یہ بھی کہ اگر اسی حدیث کی طرف ان کا اشارہ

ہوتا تو اس کے ساتھ جزم کرتے کیونکہ یہ ان کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اسے باب (الحریر للنساء) میں شعیب عن زہری کے طریق سے تخریج کیا ہے آگے آ رہی ہے دراصل ان کا اشارہ طبرانی کی معجم کبیر اور فوائد تمام کی عبد اللہ بن سالم محمسی عن زبیدی عن زہری عن انس کی روایت کی طرف ہے کہتے ہیں نبی اکرم کو ایک حلہ استبرق ہدیہ دیا گیا لوگ اس پر ہاتھ پھیرتے اور متعجب ہوتے تو فرمایا تمہیں یہ اچھی لگتی ہے؟ بخدا جنت میں منادیل سعد اس سے احسن ہیں دارقطنی افراد میں لکھتے ہیں اسے زبیدی سے صرف عبد اللہ بن سالم نے ہی روایت کیا ہے! میری بات کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری نے جب المناقب میں قصہ سعد بن معاذ میں اسی معنی میں حدیث براء تخریج کی تو آخر میں لکھا اسے زہری نے بھی انس سے روایت کیا ہے اور جب یہاں زہری عن انس کی معلق روایت سے آغاز کیا تو اس کے بعد موصولاً وہی حدیث براء لائے ہیں۔

5836 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ أَهْدَى لِلنَّبِيِّ ﷺ ثَوْبٌ حَرِيرٍ فَجَعَلْنَا نَلْمُسُهُ وَنَتَعَجَّبُ مِنْهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَتَعْجَبُونَ مِنْ هَذَا قُلْنَا نَعَمْ قَالَ مَنَادِيلُ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنْ هَذَا (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۵) اطرافہ 3249، 3802، 6640

(فجعلنا نلمسه) الحکم میں جزم کے ساتھ میم پر پیش کہی گئی۔ (منادیل سعد) کہا گیا ان کا خصوص بالذکر اس لئے کیا کہ عموماً منادیل تمہیں ہوتے ہیں (یعنی عام لباس کی نسبت معمولی سے) تو یہ اگر ایسے ہیں تو دیگر ملبوسات وغیرہ کے کیا کہنے! ابن بطل لکھتے ہیں ریشم پہننے سے یہ نہی اس کے نجس عین ہونے کی وجہ سے نہیں (وگر نہ تو عورتوں کیلئے بھی حرام ہوتا) بلکہ اس وجہ سے کہ یہ متعین کا لباس نہیں، اس کا عین (یعنی وجود و ذات) اس کے باوصف طاہر ہے تو اسے چھونا اور اسکی تجارت کرنا اور اس کی قیمت سے انتفاع جائز ہے، اس ضمن میں کئی متعلقہ باتیں کتاب الہبہ میں گزریں۔

27 باب افْتِرَاشِ الْحَرِيرِ (ریشی گدے اور بچھونے)

وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى (بقول ابو عبیدہ یہ اسے پہننے کی مانند ہے)

یعنی حلت و حرمت کے لحاظ سے اس کا حکم۔ (و قال عبیدہ) یہ ابن عمر و سلمانی ہیں اسے حارث بن ابی اسامہ نے ابن سیرین کے حوالے سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عبیدہ سے کہا کیا ریشم کو بچھالینا اسے پہننے کی طرح ہے؟ کہا ہاں۔

5837 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَشْرَبَ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَأَنْ نَأْكُلَ فِيهَا وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالذَّبَابِ وَأَنْ نَجْلِسَ عَلَيْهِ (اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 5426، 5632، 5633، 5831

شیخ بخاری ابن مدینی ہیں۔ (أَنْ نَشْرَبَ الْخ) اس کی بحث کتاب الاطعمہ میں گزری۔ (وَأَنْ نَجْلِسَ عَلَيْهِ الْخ) بخاری

اور مسلم نے حضرت حذیفہ سے یہ حدیث کئی طرق سے تخریج کی ہے جن میں یہ زیادت نہیں، یہ جمہور کے موقف کیلئے قوی دلیل ہے جو ریشم کے بچھونے پر بیٹھنا بھی منع کہتے ہیں ابن ماجہ، کوفیوں اور بعض شوافع کا اس میں ان سے اختلاف ہے بعض حنفیہ نے جواب دیا کہ لفظ (نہی) تحریم میں صریح نہیں بعض نے اس احتمال کا اظہار کیا کہ ممکن ہے نبی مجموعہ لبس و جلوس بارے ہو نہ کہ بمفرد جلوس بارے یہ ابن بطل کے اس دعویٰ کا رد کرتا ہے کہ یہ حدیث ریشم پر بیٹھنے کی تحریم بارے نص ہے، یہ نص نہیں بلکہ وہ ظاہر ہے، ابن وہب نے اپنی جامع میں سعد بن ابی وقاص سے روایت کیا کہ کہا میں انگارے پر بیٹھ جاؤں یہ مجھے زیادہ پسند ہے اس امر سے کہ ریشم کی گدی یا بچھونے پر بیٹھوں، بعض حنفیہ نے جواز و نہی کو صرف پہنے پر ممدار کیا ہے کیونکہ اس کی بابت روایات صحت کے ساتھ ثابت ہیں، ان کا موقف ہے کہ بیٹھنا لبس نہیں جمہور نے حدیث انس کے ساتھ حجت لی جس میں ہے: (فَقَمْتُ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا قَدْ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لَبَسَ) (یعنی بیٹھنے کیلئے: لبس کے لفظ کا استعمال کیا) ہر چیز کا لبس اس کے لحاظ سے ہوتا ہے اس سے عورتوں کیلئے بھی افتراش حریر کے ممنوع ہونے پر استدلال کیا گیا مگر یہ ضعیف ہے کیونکہ رائج یہ ہے کہ خطاب ذکر مؤنث کو متناول نہیں شاید مانعین نے ان کیلئے سونے کے برتنوں کے استعمال کے حرام ہونے پر قیاس سے تمسک کیا حالانکہ سونے کے زیورات ان کے لئے حلال ہیں تو اسی طرح ان کا ریشم پہننا جائز ہے اور اس کے استعمال سے (یعنی غیر لباس میں) انہیں منع کیا جائے گا، رافعی نے اسے صحیح قرار دیا جبکہ نووی نے جواز کو صحیح کہا ہے، اس سے شوہر کے اپنی بیوی کے ساتھ ریشمی بستر میں افتراش کے منع ہونے پر استدلال بھی کیا گیا، مالکیہ کے مجیزین نے وجہ حواز یہ بیان کی کہ بیوی شوہر کا فراش ہے تو جس طرح اس کے لئے یہ جائز ہے کہ سونے چاندی کے زیورات پہنے ہوئے ہونے کے باوجود اس سے میل ملاپ کر سکتا ہے تو اسی طرح جائز ہے کہ ریشمی بستر میں اس کے ہمراہ سوائے

بعض ان تنبیہ لکھتے ہیں جس ریشم پر بیٹھنا منع ہے یہ وہ جو زیب تن کرنے سے منع کیا گیا یعنی جو خالص ریشم سے بنا ہو یا اس میں ریشم کی مقدار بنسبت دیگر مادہ کے زیادہ ہو۔

مولانا انور اس کے تحت لکھتے ہیں حنفیہ کے ہاں ریشم کے ضمن میں کچھ تفصیل ہے تو انہوں نے جسے حرام قرار دیا وہ لبس ہے، (و أشار إلى صلبه) کے تحت کہتے ہیں مسلم کی روایت میں مذکور ہے کہ چار انگلیوں تک اجازت ہے اس پر فنی اعتماد ہے یہی ذہب مقطع کا حکم ہے پھر یہ مقدار عرض میں ہے جہاں تک طول ہے تو مطلقاً جواز ہے، یہ بڑے اعلام میں جہاں تک چھوٹے چھوٹے اور دور دور واقع اعلام کا تعلق ہے تو کوئی حرج نہیں اگر قریب قریب ہوں بایں طور کہ ناظر کو دور سے دکھائی دیں کہ گویا متصل ہیں تو یہ جائز نہیں، (فلن يلبسه في الآخرة) کے تحت کہتے ہیں اس قسم کی حدیث سے اخذ کیا گیا ہے کہ دنیا میں لباس حریر جنت میں اسے پہن نہ پائے گا، بلاشبہ یہ کلام مغری بالقلب ہے (یعنی دھارس دینے والی)۔

28 - باب لبس القسسى (غیر ملکی ریشمی کپڑا پہننا)

وَقَالَ عَاصِمٌ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ قُلْتُ لِعَلِيِّ مَا الْقَسِيَّةُ قَالَ ثِيَابٌ أَتَنُنَا مِنَ الشَّامِ أَوْ مِنْ مِصْرَ مُضَلَّعَةٌ فِيهَا حَرِيرٌ فِيهَا أَمْثَالُ الْأَنْزُجِ وَالْمِثْرَةِ كَانَتْ النِّسَاءُ تَصْنَعُهُ لِيُغْوِيَنَّهُنَّ مِثْلَ الْقَطَائِفِ يُصَفِّرُنَهَا وَقَالَ جَرِيرٌ عَنْ يَزِيدَ فِي حَدِيثِهِ الْقَسِيَّةُ ثِيَابٌ

مُضَلَّعَةٌ يَحَاءُ بِهَا مِنْ مَصْرٍ فِيهَا الْحَرِيرُ وَالْمَيْثَرَةُ جُلُودُ السَّبَاعِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ غَاصِمٌ أَكْثَرُ وَأَصَحُّ فِي الْمَيْثَرَةِ

ترجمہ: ابو بردہ کہتے ہیں میں نے حضرت علی سے پوچھا کسی کپڑے کیا تھے؟ کہا یہ شام یا مصر سے آتے تھے اور ان میں بنیاں بنی ہوئیں جن میں ریشم لگا ہوتا اور اترج جیسے نقش و نگار ہوتے، میٹر وہ کپڑا تھا جسے خواتین اپنے شوہروں کیلئے جھاردار چادریں بناتیں اور انہیں زرد رنگ سے رنگ دیتی تھیں، جریر نے میٹرہ کی یہ تعریف کی کہ وہ درندوں کی کھالوں سے بنے ہوتے تھے، بقول امام بخاری میٹرہ بارے عاصم کا قول اکثر و واضح ہے۔

قسی قاف کی زبر اور سین مشدود کے ساتھ ہے اس کے بعد یائے نسبت ہے ابو عبید نے غریب الحدیث میں ذکر کیا کہ محدثین اسے قاف کی زیر کے ساتھ جبکہ اہل مصر اس کی زبر کے ساتھ کہتے ہیں، یہ قس نامی ایک شہر کی طرف منسوب ہے میں نے اسے دیکھا ہوا ہے اصمعی کو اس کی معرفت نہ ہو سکی، اکثر نے یہی کہا جیسے طبری اور ابن سیدہ، بقول حازمی یہ ساحلی شہروں میں سے ہے مہلب نے کہا یہ ساحل مصر پر واقع ہے شام کی جہت فرما کے قریب ایک قلعہ تھا حدیث ابن وہب میں بھی یہی ہے نووی لکھتے ہیں یہ تینس کے قریب ہے، یہ متقارب ہے اور ابو عبید ہروی نے شمر لغوی سے نقل کیا کہ یہ زاء کے ساتھ ہے نہ کہ سین کے ساتھ، قز کی طرف نسبت ہے جو حریر کو کہتے ہیں تو زاء سین میں تبدیل کر دی گئی، ابن اثیر النہایہ میں لکھتے ہیں جو قس اس کی طرف منسوب ہے اسے صقیع کہتے ہیں نہایت سفید ہونے کی وجہ سے، یہ اور سابق کلام ان حضرات کی ہے جو قس کو بطور شہر نہیں جانتے۔

(و قال عاصم الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مسلم نے عبد اللہ بن ادریس سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے عاصم بن کلیب عن ابی بردہ عن علی سے سنا کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے: (لبس القسی و عن الميثار) سے منع فرمایا کہتے ہیں جو قسی ہیں: (فثياب مضلعة) (یعنی جن میں لائینیں بنی ہوں) مسلم نے دیگر طرق کے ساتھ بھی حضرت علی سے لباس القسی کی ممانعت نقل کی البتہ ان میں اس کی تفسیر مذکور ہے۔ (من الشام أو مصر) رولت مسلم میں ہے: (من مصر و الشام)۔ (كالأضلاع) (پسلیوں جیسے) منذری نے نقل کیا کہ مبلعہ سے مراد جس کا بعض منسوج اور بعض غیر منسوج ہو (ایک دور میں ہمارے ہاں ایسا کپڑا اچھا کپڑا کہلاتا تھا یعنی ایک لائن چھوڑ کر ایک لائن ہم رنگ و شکل)، (فیھا حریر) مشعر ہے کہ یہ خالص ریشم کا نہ تھا، نووی نے علماء سے نقل کیا کہ یہ ایسے کپڑے تھے جن میں ریشم ملا ہوتا تھا بعض نے کہا خز کے بنے تھے جو ردی ریشم کو کہتے ہیں۔ (أمثال الأترج) یعنی جو اضلاع جیسے نقوش تھے وہ غلیظ معوجہ (نمایاں اور ٹیڑھے میڑے) تھے مسلم کی روایت میں مبہم انداز میں (شبه كذا) مذکور ہے جو بخاری کی معلق روایت نے اسے مفسر کر دیا، یہ محاملی کی امالی میں انہی الفاظ کے ساتھ موصول ہے۔

(و الميثره) مہم مسکور اور ثاء پر زبر کے ساتھ، اصلاً (و ثارة) یا (و ثرة) سے ہے، و ثیر زیر استعمال بستر کو کہتے ہیں، (امراة و نيرة) ای کثیرۃ اللحم (یعنی موٹی) (یصفونہا اى يجعلونها كالصفة) عیاض کے بقول ایک روایت میں (یصفونہا) ہے میرا خیال ہے یہ تصحیف ہے (یصفونہا) بلفظ مذکر یہ اشارہ کرنے کیلئے کہ عورتیں اسے بنتی جبکہ مرد استعمال کرتے تھے، زبیدی لغوی کہتے ہیں میٹرہ مرفقہ (یعنی چھوٹا ٹکلیہ) ہے۔ (كصفة السرج) طبری کہتے ہیں یہ وطاء ہے (یعنی گدی) جو گھوڑے کی زین یا اونٹ کی رحل پر رکھی جاتی ہے عورتیں اپنے شوہروں کے (بیٹھے کے) لئے ارجوان احمر (یعنی سرخ کپڑے) اور ریشم سے اسے تیار کرتی تھیں، یہ عجم کے مراکب تھے بعض نے کہا یہ چراغوں کے ریشمی پردے ہیں بعض نے ریشمی چراغ قرار دیا تو اس طرح میٹرہ کی تفسیر میں ہمارے پاس چار

اقوال ہیں: سواری یا اس کے راکب کا وطاء، چراغ یا اس کا پردہ، بقول ابو عبید سرخ میاثر عجیموں کے ریشمی مراکب میں سے تھے۔

(و قال جریر الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے ابراہیم حربی نے اپنی غریب الحدیث میں عثمان بن ابوشیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن یزید بن ابوزید عن حسن بن سہیل کے طریق سے موصول کیا دمیاطی کو وہم لگا جب اپنے نسخہ کے حاشیہ میں یزید کو باء اور راء کے ساتھ مصغر اُضبط کیا گیا جب پہلی تعلیق ابو بردہ کے حوالے سے دیکھی تو گمان کیا کہ دوسری ان کے پوتے برید بن عبد اللہ بن ابی بردہ کی ہوگی، کرمانی کا زعم ہے ہمارے بعض ملاقاتی علماء نے بھی ان کی تبع کی کہ یہ یزید بن ابورومان ہیں، کہتے ہیں اور جریر سے مراد ابن حازم ہیں، ایسا نہیں اس میں فیصل ابراہیم حربی کی روایت ہے ابن ماجہ نے اس حدیث کی اصل علی بن مسعر عن یزید بن ابی زید عن حسن بن سہیل عن ابن عمر سے تخریج کی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے مقدم سے منع کیا یزید کہتے ہیں میں نے حسن سے پوچھا مقدم کیا ہے؟ کہا: (المسبغ بالعصفر) (یعنی زرد رنگ کا لمبا کپڑا) ابن ماجہ نے یہی قدر ان سے نقل کی اس کا بقیہ یہی جو حسن پر موقوف ہے اور بخاری کی اپنے قول (قال جریر عن یزید فی حدیثہ) سے یہی مراد ہے کہ یہ قول یزید سے نہیں بلکہ ان کی (عن غیرہ) روایت سے۔

(و المیثرة جلود السباع) نووی کہتے ہیں یہ تفسیر باطل اور اہل الحدیث نے جس پر اتفاق کیا کہ مخالف ہے ابن حجر کہتے ہیں باطل نہیں بلکہ اس کی توجیہ ممکن ہے وہ یہ کہ جب میثرہ ایسی وطاء ہے جو کھال سے تیار کی گئی ثم اسے بھرا گیا تب اس سے نہی یا تو اس لئے کہ یہ کفار کی زنتی سے ہے اور یا اس لئے کہ شرعی طریقہ سے ذبیحہ نہ تھا یا پھر اس لئے کہ اس کھال کو عموماً مذکی (یعنی پاک) نہیں کیا جاتا تھا تو اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہوگی جو اسے پہننے سے منع کرتے ہیں خواہ مدبوغ ہو لیکن جمہور اس کے برخلاف ہیں انکا موقف ہے کہ کھال رنگے جانے سے پاک ہو جاتی ہے، بالوں میں اختلاف ہے کہ آیا یہ بھی رنگے جانے سے پاک ہو جاتے ہیں؟ البتہ میاثر میں عام طور پر بال نہیں ہوتے (یعنی ان جانوروں کی کھالوں سے بنی ہوتی ہے جن میں بال نہیں ہوتے) چیتوں کی جلود پر رکوب سے نہی ثابت ہے اسے نسائی نے مقدم بن معدیکرب سے روایت کیا اس سے تفسیر مذکور کی تائید ملتی ہے، ابو داؤد کی روایت میں ہے: (لا تصحب الملائكة رفقةً فیہا جلد نمس) (یعنی ایسے قافلہ کے فرشتے ساتھی نہیں بنتے جس میں چیتے کی کھال ہو)۔

(قال أبو عبد اللہ عاصم الخ) یعنی میثرہ کی تفسیر میں عاصم کی روایت کے طرق روایت یزید کی نسبت اکثر اور اصح ہیں، یہ کلام ابو ذر اور نسفی کے نسخوں میں مذکور نہیں، حدیث علی میں میاثر مطلقاً جبکہ حدیث براء میں مقیداً بالتمر ہیں اس پر باب (الشوب الأحم) کے تحت کلام ہوگی۔

علامہ انور باب (لبس القسی) کے تحت لکھتے ہیں قس مصر کا ایک شہر ہے، (مضلعة) (اردو میں لکھا): چوڑی دھاری دار اور اس پر ترنج کی نقش، (أمثال القطائف) (اردو میں): وہ کپڑا جس میں بھراؤ ہو (یعنی کڑھائی) اور سینے سے شکن پر کٹی ہوں) (و المیثرة): بھراؤ کی چیز، عورتیں اس طرح نقوش کاڑھ لیتی تھیں، روایت میں جو ہے کہ میثرہ جلود السباع (درندوں کی کھالیں) ہیں یہ صحیح نہیں، پھر ان سے نہی کی علت بارے اختلاف ہے تو کہا گیا میاثر کا رنگ ار جوانی (یعنی زرد) تھا تو رنگ کی وجہ سے نہی ہوئی بعض نے کہا ریشمی ہونے کے سبب، (و قال جریر عن یزید الخ) کی بابت کہتے ہیں یزید وہ راوی ہے جس نے ترک رفع روایت کیا، کہا گیا ہے کہ یہ رواۃ تعلیقات میں سے ہیں نہ کہ مسانید، میں کہتا ہوں کیا کذاہن سے تعلیق (کا اخذ) جائز ہے؟ وگرنہ اس اعتدار کا کیا فائدہ، (قول

عاصم اکثر) یہ بھی ترک کا راوی ہے! کلام مصنف کا حاصل یہ ہے کہ میاثر سے نبی ریشم کی وجہ سے نہیں بلکہ رنگ کی وجہ سے تھی۔

5838 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سَفْيَانُ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ أَبِي

الشَّعْثَاءِ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ سُؤَيْدٍ بْنُ مُقَرِّنٍ عَنِ ابْنِ عَازِبٍ قَالَ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمَيَاثِرِ الْحُمْرِ وَالْقَسِيِّ

أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5849، 5863، 6222، 6235، 6654

ترجمہ: ابن عازبؓ راوی ہیں کہ نبی پاکؐ نے ہمیں سرخ چادروں اور قسی کپڑوں سے منع فرمایا۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک اور سفیان سے ثوری ہیں، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جس کا آغاز اس طرح ہے: (أمرنا بسبع ونهانا عن سبع) یعنی سات چیزوں کا حکم دیا اور سات اشیاء سے منع فرمایا، یہ باب (المياثر الحمر) میں تمامہ آئے گی، لبس القسی کی نبی سے ریشم کے ساتھ مخلوط کپڑے پہننے کے منع ہونے پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ قسی کی تفسیر میں کہا گیا کہ یہ جو ریشمی اور غیر ریشمی مواد سے بنے گئے ہوں، اس کی تائید حدیث براء میں حریر کی قسی پر عطف سے بھی ہوتی ہے ابوداؤد، نسائی اور احمد کی شیخین کی شرط پر صحیح سند کے ساتھ عبیدہ بن عمرو عن علی سے روایت میں ہے کہ مجھے نبی اکرمؐ نے قسی اور حریر سے منع کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ مغایرت نوع کے اعتبار سے ہو تو دونوں ہی حریر ہیں جیسے سابق الذکر حدیث حذیفہ میں دیباچ کا حریر پر عطف ہوا لیکن تفسیر قسی میں حدیث کے طرق کے سیاق سے ظاہر ہے کہ یہ ایسا کپڑا جس میں ریشم مخلوط ہے نہ کہ خالص ریشم! اس پر ریشم کی ملاوٹ والا کپڑا بھی حرام قرار پائے گا یہی ابن عمر جیسے بعض صحابہ اور تابعین میں سے ابن سیرین کا موقف ہے، جمہور کے نزدیک ریشم ملا کپڑا پہننا جائز ہے بشرط کہ غیر ریشمی مادہ اس میں اغلب ہو، ان کی دلیل جو حلقہ سیراء کی تفسیر میں گزرا اور اسی طرح جو کپڑوں میں ریشمی نقوش کی رخصت دی گئی جیسا کہ حدیث عمر میں اس کی تقریر گزری

ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ معنائے اصل میں قیاس ہے لیکن اس کے جواز سے ہر مخلط کا جواز لازم نہیں، دراصل وہی کپڑا جائز ہوگا جس میں ریشم کا اختلاط چار انگلیوں کے بقدر ہے اگر وہ منفرد ہو، بنسبت باقی کپڑے کے تو اس اعتبار سے ریشم سے جو نبی وارد ہے اس کا اطلاق خالص اور مخلط دونوں پر ہوگا اور استثناء کے بعد اسی قدر مستثنیٰ پر مقصور کرنا ہوگا جو چار انگلیوں کے بقدر ہے اگر منفرد ہو اور اس کے ساتھ ملحق فی المعنی ہے جو مخلط ہو، کہتے ہیں شافعیہ نے اس میں توسع اختیار کیا، ان کے ہاں دو طریقے ہیں ایک۔ اور یہی رائج ہے، باعتبار وزن تو اگر ریشم دیگر سے باعتبار وزن کم ہے تو حرام نہ ہوگا، اگر زیادہ ہے تو حرام ہے، اگر دونوں برابر ہیں تو اس میں دو وجہیں ہیں ان میں ان کے ہاں ترجیح کا معاملہ مختلف فیہ ہے! طریق ثانی یہ کہ کہ بالظہور قلت وکثرت کا اعتبار ہو، یہ فقال اور ان کے تابعین کا اختیار ہے مالکیہ کے ہاں مخلوط کپڑے کی بابت تین اقوال ہیں، تیسرا کراہت کا ہے بعض نے خز اور روئی وغیرہ کے ساتھ اختلاط کے مابین فرق کیا ہے تو خز کو جائز اور دیگر کو ممنوع کہا، یہ خز کی تفسیر پر مبنی ہے، قسی کی ایک تفسیر یہ بھی گزری کہ یہ خز ہے، جس نے کہا یہ ردی ریشم ہے اس کے قول پر یہ مذکورہ قول مستزل ہوتا ہے اور جس نے کہا کہ یہ وہ جو ور سے ہو جسے ریشم کے ساتھ خلط کیا گیا اس پر تفصیل مذکور متجہ نہ ہوگی، لبس مخلط کے جواز کے قائلین نے ابن عباس کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے کہ نبی اکرمؐ نے (النبوب

المصمت من الحریر) (یعنی خالص ریشمی کپڑے) سے منع کیا، اس میں ہے کہ جہاں تک (العلم من الحریر و سدی الثوب) (یعنی ریشم کے بنے نشان اور کپڑے کے تانے) کا تعلق ہے تو اس میں حرج نہیں اسے طبرانی نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس کی اصل ابو داؤد کے ہاں ہے حاکم نے بھی بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إنما نهی عن المصمت اذا كان حریراً) طبرانی نے ایک تیسرے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (نهی عن مصمت الحریر فأما ما كان سداه من قطن أو كتان فلا بأس به) (یعنی خالص ریشمی سے منع کیا لیکن ایسا کپڑا جس کا تانہ روئی کا ہو یا اوپری پردہ تو اس میں حرج نہیں) ابن عربی نے جواز پر اس امر سے بھی استدلال کیا کہ نبی عن الحریر حقیقت میں خالص ریشم کی نہیں ہے اور قطن ونحوہ کی رخصت صریح ہے اور جب یہ دونوں باہم مخلط ہو جائیں یا اس طور کہ وہ ریشم نہ کہلائے اس طور کہ اسے یہ نام متبادل نہ ہو اور نہ علت تحریم اسے شامل ہو تو یہ ممنوع کے دائرہ سے نکلا اور جائز ہوا، خز پہننا صحابہ وغیرہم کی ایک جماعت سے ثابت ہے ابو داؤد کہتے ہیں میں سے زائد صحابہ کرام نے اسے پہنا ہے، ابن ابی شیبہ نے صحابہ و تابعین کے ایک گروہ سے جید اسانید کے ساتھ نقل کیا ہے اس ضمن میں اعلیٰ ترین جو وارد ہوا وہ جو ابو داؤد اور نسائی نے عبد اللہ بن سعد دمشقی عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے خچر پر سوار ایک شخص کو دیکھا جس نے سیاہ خز کا بنا عمامہ پہنا ہوا تھا اور وہ کہہ رہا تھا یہ مجھے نبی اکرم نے پہنایا تھا،

ابن ابی شیبہ نے عمار بن ابی عمار سے نقل کیا کہتے ہیں عرفان بن حکم کے پاس ریشمی چادریں آئیں انہوں نے صحابہ کرام کو پہنائے، خز کی تفسیر میں اصح یہ ہے کہ ایسے کپڑے جن کا تانہ ریشمی اور ریشم غیر ریشمی ہیں، بعض نے کہا جو ریشم اور صوف وغیرہ سے مخلط ہو کر بنا ہو، بعض نے کہا اس کی اصل ایک دابہ ہے جسے خز کہتے ہیں اس کی اون سے بنا ہوا کپڑا اپنی نعومت (یعنی ملائم ہونے) کے سبب خز کہلایا پھر ہر اس کپڑے پر اس کا اطلاق کیا جانے لگا جس میں ریشم کا خلط ہو اس کی نعومت کی وجہ سے، اس پر اس کے لباس سے ہر اس کپڑے کے جوازِ لبس پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا جس میں ریشم ملا ہو جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ خز جسے سلف نے پہنا، آیا وہ ریشم کے ساتھ مخلوط تھا؟ حنفیہ اور حنابلہ نے خز پہننا جائز قرار دیا ہے اگر اس کے ساتھ شہرت کا قصد نہ کرے مالک سے کراہت منقول ہے، یہ سب خز کی بابت جہاں تک قز ہے تو رافعی لکھتے ہیں ائمہ نے قز کو ریشم میں شمار کیا اور مردوں پر اسے حرام کہا ہے اگرچہ متغیر اللون ہو، امام نے اس پر اتفاق قرار دیا لیکن متولی نے تتمہ میں ایک مذہب عدم حرمت کا نقل کیا ہے (یعنی ایسے کپڑے کی نسبت جس کا اصل رنگ متغیر ہو چکا ہے) کیونکہ یہ لباس زینت نہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اگر قز سے مراد وہی جسے ہم قز کہتے ہیں تو یہ حریر کے اسم سے خارج نہیں لہذا حرام ہے کمودت لون یا لباس زینت نہ ہونا اس ضمن میں معتبر نہیں کیونکہ ہر دو ضعیف تعلیل ہیں، اسم کے انطلاق کے بعد اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، ابن حجر کہتے ہیں مقابل تقسیم سے تعرض نہیں کیا کہ اگر مراد کوئی اور شئی ہے تب ان کی کلام متجہ ہے بظاہر اس سے مراد ردی ریشم ہے یہ اسی کا نحو جو خز بارے ذکر ہوا اسی لئے اسے کمودت لون (یعنی رنگ کا تغیر) کے ساتھ موصوف کیا۔

29 - باب مَا يُرَخَّصُ لِلرِّجَالِ مِنَ الْحَرِيرِ لِلْحِجَّةِ

(مردوں کو خارش میں ریشم پہننے کی رخصت)

5839 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ رَخَّصَ النَّبِيُّ

ﷺ لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحُكَّةٍ بِهِمَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۲۸) اطرافہ 2919، 2920، 2921، 2922 -

ذکر حکم مثال ہے نہ کہ قید، الجہاد میں اس عنوان سے اس پر ترجمہ قائم کیا تھا: (الحریر للجرب)۔

اکثر کے ہاں شیخ بخاری غیر منسوب ہیں ابن سکس کے نسخہ میں (محمد بن سلام) ہے اطراف میں مزی نے بھی اسی پر جزم کیا۔ (لحکۃ بھما) سعید عن قتادہ کی روایت میں ہے: (من حکۃ کانت بھما) ہمام عن قتادہ کی روایت میں ہے کہ دونوں نے نبی اکرم سے بھوک کی شکایت کی، یہ دونوں روایتیں الجہاد میں گزری ہیں گویا یہ عارض اسی کا نتیجہ تھی اس کے مباحث الجہاد میں گزر چکے، طبری لکھتے ہیں اس میں دلالت ہے کہ لبس حریر کی نبی میں وہ شخص داخل نہیں جسے کوئی علت درپیش ہے جسے ریشم کا لباس کم کر سکتا ہے اسی کے ساتھ گرمی یا سردی سے بچاؤ کیلئے ریشم کی چادر اوڑھنا ملحق ہے اگر کوئی اور نہیں، الجہاد میں گزرا کہ بعض شافعیہ نے اس جواز کو سفر کے ساتھ خاص قرار دیا ہے ابن صلاح نے بھی یہی اختیار کیا، الروضہ میں نووی نے اس کے ساتھ ساتھ عارض کا ہونا بھی شرط قرار دیا ہے رافعی نے قمل بارے بھی یہی نقل کیا، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں غزالی کی الوسیط میں ہے کہ جنہیں ریشم کی رخصت دی گئی تھی وہ حمزہ بن عبد المطلب تھے مگر اسے ان کی غلطی قرار دیا ہے شافعیہ کے ہاں ایک وجہ یہ ہے کہ یہ رخصت صرف حضرات زبیر اور عبد الرحمن کے ساتھ خاص ہے، الجہاد میں حضرت عمر سے اس کا موافق گزرا۔

- 30 باب الْحَرِيرِ لِلنِّسَاءِ (ریشم خواتین کیلئے)

گویا ان کے نزدیک وہ دو مشہور حدیثیں ثابت نہیں جن میں صراحت کے ساتھ نبی کی مردوں کے ساتھ تھیں تو اس پر دال کے ساتھ اکتفاء کیا، احمد اور اصحاب سنن نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت علی سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے سونا اور ریشم ہاتھ میں لیا اور فرمایا یہ میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے حلال ہیں یہی ابو داؤد اور نسائی نے۔ ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت ابو موسیٰ سے روایت کیا، اسے ابن حبان نے بوجہ انقطاع معلول قرار دیا کہ سعید بن ابو ہند کی ابو موسیٰ سے کوئی روایت مسوع نہیں، حاکم اور طحاوی نے۔ اور صحیح قرار دیا، مسلمہ بن مخلد سے نقل کیا کہ انہوں نے عقبہ بن عامر سے کہا اٹھئے اور بیان کیجئے جو آپ نے نبی اکرم سے سنا، کہنے لگے میں نے آپ کو فرماتے سنا کہ سونا اور ریشم میری امت کے مردوں کے لئے حرام اور ان کی خواتین کیلئے حلال ہیں، ابن ابی جرہ کہتے ہیں اگر ہم کہیں مردوں کے ساتھ نبی کی تخصیص کسی حکمت کے سبب ہے تو بظاہر اللہ تعالیٰ عورتوں کی آرائش و جمال اور تزئین کی بابت بے صبری کو جانتا ہے تو اس کی اباحت کے ساتھ لطف کیا اور اس لئے کہ عموماً ان کی تزئین و تکمیل شوہروں کیلئے ہوتی ہے اور وارد ہے کہ حسن تبعل (یعنی بیویوں کا شوہروں کی اطاعت گزار ہونا) ایمان سے ہے، کہتے ہیں اس سے مستبہ ہوگا کہ مرد کیلئے لائق نہیں کہ استعمال ملذذات میں زیادہ دھیان دے کہ یہ عورتوں کی صفات سے ہے، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں۔

5840 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ

حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهَبٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كَسَانِي النَّبِيُّ ﷺ حُلَّةً سَبْرَاءَ فَخَرَجْتُ فِيهَا فَرَأَيْتُ الْغَضَبَ فِي وَجْهِهِ فَشَقَّقْتُهَا بَيْنَ نِسَائِي
(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۶۱) طرفاہ 2614 - 5366

(عن عبد الملك بن ميسرة) یہ ابوزید زرارہ ہلالی ہیں، شعبہ کی اس میں ایک اور اسناد بھی ہے جسے مسلم نے معاذ عن عن ابی عون ثقفی عن ابی صالح حنفی عن علی نقل کیا۔ (عن زید بن وہب) اکثر کے ہاں یہی ہے التفقات اور الہبہ میں بھی مذکور ہوا، مسلم میں بھی یہی ہے اکیلے ابن سکین کے نسخہ میں یہاں زید کے بدلے نزال بن سبرہ ہے، یہ وہم ہے گویا وہ ایک حدیث سے دوسری کی طرف منتقل ہو گئے کیونکہ عبد الملک کی نزال عن علی سے روایت کھڑے ہو کر پینے کے بارہ میں ہے جیسا کہ کتاب الاثر بہ میں گزری، دوسری دونوں جگہوں میں وہ جماعت سے موافق ہیں، زید بن وہب جہنی ثقہ اور کبار تابعین میں سے ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے یہ الہبہ میں (سمعت زید بن وہب) کے الفاظ سے گزری۔

(إلی) ابوصالح کی مذکورہ روایت میں ہے نبی اکرم کو ایک حلہ ہدیہ دیا گیا جسے آپ نے مجھے بھیج دیا، مسلم کی ایک اور حوالے کے ساتھ ابوصالح عن علی سے ہے کہ اکیدر دومہ نے نبی اکرم کو ایک ریشمی کپڑا ہدیہ ارسال جسے آپ نے حضرت علی کو عطا کر دیا، طحاوی کی ایک روایت میں ہے کہ امیر آذر بایجان نے آپ کی طرف ایک ریشمی حلہ بھیجا، اس کی سند ضعیف ہے۔

(حلة سبراء) بقول ابو عبید (الحلل برود الیمن) (یعنی یمنی چادریں) حلہ ازار اور رداء پر بولا جاتا ہے ابن اثیر نے یہ اضافہ بھی نقل کیا کہ بشرط کہ ایک ہی جنس سے ہوں، المحکم میں ابن سیدہ لکھتے ہیں حلہ برد یا اس کا غیر ہے، عیاض ناقل ہیں کہ دونوں کپڑوں کو حلہ نام دینے کی اصل یہ ہے کہ وہ دونوں نئے ہوتے ہیں: (کما حل طیہما) (یعنی ابھی تھان کھولا ہے) بعض نے کہا انہیں حلہ بھی کہا جائے گا جب ایک کے اوپر دوسرا ملوس کیا جائے تو جب اس کے اوپر ہوا گویا (حل علیہ) (یعنی اس پر اترا، گویا اس سے حلہ کی اصطلاح مشہور ہوئی) اول اشہر ہے، سیراء سین کی زیر، یائے مفتوح اور راء و مد کے ساتھ، ضلیل لکھتے ہیں کلام عرب میں فعلاء، اول کی زیر اور مد کے ساتھ، کے وزن پر سوائے ان الفاظ کے اور موجود نہیں: سیراء، حواء یہ وہ پانی جو بچہ کے سر پر خارج ہوا اور علباء، یہ عنب میں ایک لغت ہے! مالک کہتے ہیں: (هو الوشی من الحریر) (یعنی ریشم کی کڑھائی) اصمعی کا قول ہے کہ ایسا کپڑا جس میں حریر یا قز کے خطوط ہوں، سیراء اس وجہ سے نام پڑا کہ خطوط اس میں مسیر (یعنی نقش) کئے گئے، ضلیل کہتے ہیں: (ثوبٌ مُصْلَعٌ بالحریر) (یعنی ریشم کے خطوط بنے ہوں) بعض نے کہا مختلف رنگوں والا جس میں لمبے خطوط بھی ہوں گویا سیور (یعنی تسے) ہیں، ابو داؤد کی حدیث انس میں ہے کہ انہوں نے حضرت ام کلثوم پر حلہ سیراء دیکھا اور سیراء مصلع بالقز ہے، ابن بطلان نے جزم کیا ہے جیسا کہ باب کی تیسری حدیث میں آئے گا کہ یہ زہری کی کلام ہے ابن سیدہ کہتے ہیں یہ ایک نوع کی چادریں ہیں، بعض نے کہا ثوب مسرودہ جس میں قز سے بنائے گئے خطوط ہوں، بعض نے کہا یہ یمن سے درآمد کئے جاتے تھے جوہری کے بقول ایسی چادریں جس میں زرد خطوط ہوتے تھے، عیاض نے سیبویہ سے نقل کیا کہ فعلاء (کے وزن پر) صفت وارد نہیں لیکن وہ اسم ہے اور یہ حریر صافی ہے، (حلتہ سبراء) کی ترکیب بارے اختلاف ہے کہ آیا یہ اضافت ہے یا نہیں؟ تو اکثر کے ہاں حلتہ منون ہے اور سیراء عطف بیان یا صفت ہے قرطبی نے

جزم کے ساتھ اسے ہی روایت قرار دیا، خطابی کہتے ہیں حلتہ سیراء (ناقۃ عشراء) کی نظیر پر ہے، عیاض نے ابومروان بن سراج سے نقل کیا کہ یہ ترکیب اضافی ہے بقول عیاض ہم نے اپنے متقن شیوخ سے یہی ضبط کیا ہے، نووی لکھتے ہیں یہی محققین اور ماہرین عربی زبان کا قول ہے اور یہ اضافت اشیاء لصفۃ ہے جیسے (ثوبٌ خبزٌ) کہا گیا۔

(فخرجت فیہا) ابوصالح کی روایت میں ہے: (فلبستہا)۔ (فرأیت الغضب الخ) مسلم نے ابوصالح سے زیادت کی کہ فرمایا میں نے اس لئے نہ بھیجا تھا کہ تم پہنو بلکہ تاکہ تم عورتوں کے دوپٹے بنا دو، ان کی ایک روایت میں ہے: (شقہا خمرابین الفواطم) (فاطمہ کی جمع، یعنی ان کے دوپٹے بنا دو)۔

(فشققہا الخ) یعنی کاٹ کر دوپٹے بنا کر ان کے درمیان تقسیم کر دئے، خمرخمار کی جمع ہے، جس کے ساتھ عورت اپنا سر ڈھانپتی ہے، (نسائی) سے کی تفسیر ابوصالح کی روایت میں کی جب کہا: (بین الفواطم)، نسائی کی روایت میں ہے کہ میں حضرت فاطمہ کے پاس واپس آیا اور اسے کاٹ دیا وہ بولیں یہ کیا؟ میں نے کہا مجھے نبی اکرم نے اسے پہننے سے منع کیا ہے تم اسے پہن لو اور اپنی عورتوں کو بھی پہنا دو، تو اس روایت میں مذکور ہوا کہ حضرت علی نے اسے نبی اکرم کی اذن سے کاٹا، ابو محمد بن قتیبہ لکھتے ہیں فواطم سے مراد فاطمہ بنت رسول، فاطمہ بنت اسد بن ہاشم والدہ حضرت علی اور تیسری کو میں نہیں جانتا، ابو منصور ازہری نے ذکر کیا کہ تیسری فاطمہ بنت حمزہ بن عبدالمطلب ہیں، طحاوی اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الہدایا میں، عبد الغنی بن سعید نے المسہمات میں اور ابن عبد البر، سب نے یزید بن ابوزیاد عن ابی فاختہ عن ہبیرہ بن یریم عن علی سے اس قصہ میں ذکر کیا کہ میں نے اس سے چار دوپٹے بنائے تو تین یہی مذکورات ذکر کیں، کہتے ہیں یزید چوتھی کا نام بھول گئے، طحاوی کی روایت میں ہے ایک خمار فاطمہ بنت اسد ام علی کا، ایک فاطمہ بنت رسول کا، ایک فاطمہ بنت حمزہ اور ایک دوپٹہ ایک اور فاطمہ کا بنایا جس کی میں نسبت بھول گیا، عیاض کہتے ہیں شائد یہ عقیل بن ابوطالب کی اہلیہ ہوں جس کا نام بھی فاطمہ تھا جو شبہ بن ربیعہ کی بیٹی تھیں، بعض نے کہا عتبہ بن ربیعہ کی، بعض نے ولید بن عتبہ کی کہا، عقیل کی اس بیوی کا اپنے شوہر کے ساتھ جب جھگڑا ہوا تھا تو حضرت عثمان نے معاویہ اور ابن عباس کو ان کے درمیان ثالث بنا کر بھیجا تھا، اسے مالک نے مدونہ میں اور دیگر نے بھی ذکر کیا،

اس حدیث کے ساتھ وقتِ خطاب سے تاخیر بیان کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ نبی اکرم نے (بغیر کوئی خاص ہدایت دئے) حضرت علی کو یہ حلتہ بھیجا تو انہوں نے ظاہر ارسال پر بناء کرتے ہوئے اس کا اشتہار استعمال یعنی زیب تن کر لیا تو نبی اکرم نے بعد ازاں تمیز کی کہ آپ نے اس کا لبس ان کیلئے مباح نہ کیا تھا اسے اس لئے بھیجا تھا کہ اسے انہیں پہنا دیں جن کیلئے یہ مباح ہے، یہ سب تب اگر یہ واقعہ مردوں کیلئے ریشم کی حرمت نازل ہونے کے بعد پیش آیا ہو، مزید بحث اگلی حدیث کے اثنائے شرح ہوگی۔

5841 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنِي جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ رَأَى حُلَّةَ سَيِّرَاءَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ ابْتِغَيْتَهَا تَلْبَسُهَا لِلْوَفْدِ إِذَا أَتَوْتُ وَالْجُمُعَةِ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذِهِ مَنْ لَا خَلْقَ لَهُ وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ حُلَّةَ سَيِّرَاءَ حَرِيرٍ كَسَاهَا إِيَّاهُ فَقَالَ عُمَرُ كَسَوْتَنِيهَا وَقَدْ سَمِعْتُكَ تَقُولُ فِيهَا مَا قُلْتَ فَقَالَ إِنَّمَا بَعَثْتُ

إِلَيْكَ لَتَبِيعَهَا أَوْ تَكْسُوَهَا .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۰۴) اطرافہ 886، 948، 2104، 2612، 2619، 3054، 5981، 6081

راوی حدیث عبد اللہ بن عمر ہیں۔ (أن عمر رأى الخ) اکثر اصحاب نافع نے یہی روایت کیا اسے نسائی نے عبید اللہ بن عمر عمری عن نافع عن ابن عمر عن عمر سے نقل کیا اور کہا: (رأى حلة) تو اسے مسند عمر سے کیا دارقطنی لکھتے ہیں محفوظ یہی ہے کہ یہ حدیث ابن عمر کی مسند سے ہے، مالک نے نافع سے جیسا کہ کتاب الجمعہ میں گزرا نقل کیا کہ مسجد کے دروازے پر یہ دیکھا تھا، نسائی کی ابن اسحاق عن نافع کی روایت میں ہے کہ بازار میں نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ یہ دیکھا دونوں کے مابین تحائف نہیں کیونکہ مسجد کے دروازے سے ہی بازار شروع ہو جاتا تھا۔ (تباع) مسلم کی جریر بن حازم عن نافع سے روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے عطار دتمی کو دیکھا کہ بازار میں ایک حلہ لٹکایا ہے، یہ بادشاہوں کے درباروں میں آمد و رفت رکھتے تھے اور ان سے عطایا پاتے تھے، طبرانی نے ابو مجمل عن حفصہ بنت عمر کے طریق سے نقل کیا کہ عطار بن حجاب دیاج کا ایک کپڑا لائے آئے یہ انہیں کسری نے دیا تھا تو عمر کہنے لگے یا رسول اللہ کیا اسے آپ کیلئے خرید نہ لوں؟ عبد الرحمن بن عمرو بن معاذ کے حوالے سے خود عطار سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک ثوب دیاج آپ کو ہدیہ پیش کیا جسے انہیں کسری نے دیا تھا، دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ عطار نے جب اسے بازار میں فروخت کیلئے پیش کیا تو فروخت نہ ہو سکا بالآخر نبی اکرم کو تحفہ دے دیا، ان کا نسب نامہ یہ ہے: ابن حجاب بن زرارہ بن عدس دارمی، ابو عکرمہ کثیت تھیں بنی تمیم کے وفد میں شامل تھے حسن الاسلام ثابت ہوئے نبی اکرم نے انہیں ان کی قوم کے صدقات (جمع کرنے) کا عامل مقرر فرمایا تھا، ان کے والد جاہلیت میں رؤسائے قبیلہ میں سے تھے کسری کے پاس عربوں کی ایک بڑی تعداد کے عوض اپنی کمان رہن رکھنے کا ان کا بہت مشہور قصہ ہے حتی کہ (قوس حجاب) کی ضرب المثل متداول ہو گئی۔

(لو ابتعتها فلبستها) العیدین میں گزری سالم عن ابن عمر کی روایت میں تھا: (ابتع هذه فتجمل بها) گویا حضرت عمر نے اسے خرید لینے کا مشورہ دیا اور خود بھی اس کی تمنا کی۔ (للفود الخ) جریر بن حازم کی روایت میں ہے: (لوفود العرب) عرب کے ساتھ اس لئے خاص کیا کہ اس عہد میں انہی کے زیادہ تر وفود آرہے تھے کیونکہ فتح مکہ کے بعد قبائل نے اسلام کا اظہار کرنے اور آپ کو اس کی خبر دینے کیلئے وفود بھیجنے میں مبادرت کی تو ہر قبیلہ نے اپنے کبراء پر مشتمل وفد بھیجا تاکہ اسلام لانے کا بتلائیں اور ضروری مسائل و احکام سے آگاہی حاصل کریں تاکہ واپس ہو کر تبلیغ و تعلیم کریں۔ (والجمعة) سالم کی روایت میں اس کی بجائے (العید) ہے، ابن اسحاق نے نافع سے دونوں روایتوں کا جمع کیا اسے نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: (فتجمل بها لوفود العرب إذا أتوك وإذا خطبت الناس في يوم عید و غیره)۔ (إنما يلبس هذه) جریر کی روایت میں ہذہ کی جگہ (الحریر) ہے۔ (من لا خلاق له) مالک نے اپنی روایت میں (في الآخرة) بھی مزاد کیا، خلاق یہاں حظ و نصیب کے معنی میں ہے، حرمت اور دین پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے طیبی نے یہ معنی کیا کہ ریشم وہی پہنتا ہے جس کا آخرت میں ریشم پہننے سے کوئی تعلق نہ ہوگا، باب (لبس الحریر) میں ابو عثمان عن عمر کی روایت کے یہ الفاظ اس کے مؤید ہیں: (لا يلبس الحرير إلا من لبس له في الآخرة منه شيء)۔

(و أن النبی ﷺ بعث الخ) اسماعیلی نے اس طریق کے ساتھ یہ اضافہ بھی نقل کیا: (بحلة سیراء من حریر) یہ اس

امر کو مقتضی ہے کہ حله سیراء غیر ریشمی بھی ہو سکتا ہے۔ (کسساہا ایباہا) یہ جو حضرت عمرؓ آپ کے ان کی طرف ارسال سے سمجھے وگرنہ بقیہ حدیث سے واضح ہے کہ آپ نے اسے ان کے پہننے کیلئے نہ دیا تھا، یا (کسساہا) کا معنی ہے کہ انہیں اسے پہنانے کیلئے بھیجا جس کیلئے مباح ہے، الجمعہ میں گزری روایت مالک میں تھا پھر نبی اکرم کے پاس کئی حلے آئے جن میں ایک حله آپ نے حضرت عمرؓ کی طرف بھیجا، جریر بن حازم کی روایت میں ہے نبی اکرم کے پاس کئی حلل سیراء آئے ایک حضرت عمرؓ، ایک اسامہ بن زید اور ایک حضرت علیؓ کو دیا۔ (فقال عمر الخ) جریر کی روایت میں ہے کہ وہ اپنا حله اٹھائے آئے اور عرض کی آپ نے یہ مجھے بھیجا اور کل حله عطارہ کی بابت آپ نے فرمایا جو فرمایا، تو کل کا لفظ حقیقی معنی میں بھی ہو سکتا ہے کہ ایک دن بعد ہی کہیں سے حلے آئے ہوں اور مجازی بھی کہ کچھ ہی مدت بعد، ابن اسحاق کی روایت میں حضرت عمرؓ کی زبانی ہے کہ میں گھبرایا ہوا نکلا۔ (لتبیعہا أو تکسوها) جریر کی روایت میں ہے: (لتصیب بھا)، العیدین کی زہری عن سالم کی روایت میں تھا: (لتبیعہا و تصیب بھا حاجتک) مالک کی حدیث کے آخر میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اسے مکہ میں اپنے ایک مشرک بھائی کو بھیج دیا، البیوع کی ابن دینار عن ابن عمرؓ سے روایت میں: (قبل أن یسلم) کے الفاظ بھی ہیں بقول نووی اس سے ظاہر ہوا کہ وہ بعد ازاں مسلمان ہو گئے ہوں گے، ابن حجر لکھتے ہیں میں ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا البتہ ابن بشکوال نے مہمات میں رجال المؤمنین میں ابن حذاف سے نقل کیا ہے کہ ان کا نام عثمان بن حکیم تھا، میاطی کہتے ہیں یہ سلمیٰ اور خولہ بنت حکیم بن امیہ بن حارثہ بن اوقص کے بھائی تھے، کہتے ہیں یہ زید بن خطاب کے ماں جائے بھائی تھے تو جس نے انہیں حضرت عمرؓ کے ماں جایا بھائی کہا، درست نہ کیا ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بطریق مجاز ایسا کہنا نادرست نہ ہوگا اور یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی بھائی کی والدہ کا دودھ پیا ہو تو اس لحاظ سے عثمان کے رضاعی جبکہ زید بن خطاب کے ماں جائے بھائی ہو سکتے ہیں، ابن سعد نے ذکر کیا کہ سعید بن مسیب کی والدہ ہی سعید بن عثمان بن حکم کی والدہ ہیں، صحابہ میں ان کے ذکر پر میں مطلع نہیں، اگر یہ مسلمان تھے تو کتب صحابہ کے مصنفین سے ان کا تذکرہ رہ گیا تو اسے شامل کر لینا چاہئے اور اگر حالت کفر میں فوت ہوئے تھے تب (قبل أن یسلم) سے مراد یہ ہے کہ انہیں اس حله کا تحفہ ان کے کافر ہونے کے باوجود بھیجا، ان کی بیٹی ضرور صحابیات میں شامل ہیں ایک حدیث جابرؓ جس کے شروع میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک ریشمی قباء میں نماز ادا فرمائی پھر اسے اتار دیا اور فرمایا جریرؓ نے مجھے اس سے روک دیا ہے، نسائی کی اسی روایت میں مزید ہے کہ اسے حضرت عمرؓ کو عطا کر دیا اور فرمایا پہننے کیلئے نہیں دی مگر تاکہ تم اسے بچ دو تو انہوں نے بچ دیا، اس کی سند قوی اور اس کی اصل مسلم میں ہے، اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے اپنے بھائی کی اذن سے انہیں تحفہ دینے کے بعد فروخت کیا ہو

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث کو باب (الحریر للنساء) کے تحت نقل کرنے کی وجہ حضرت عمرؓ سے آپ کے یہ کہنے سے اخذ کی جائے گی: (لتبیعہا أو تکسوها) کیونکہ اگر اس کا لبس مردوں پر حرام ہے تب حضرت عمرؓ اور دیگر کسی مرد میں اس بارے کوئی فرق نہیں لہذا اس کی اذن عورتوں میں منحصر ہوئی، جہاں تک حضرت عمرؓ کے اپنے بھائی کو اسے پہنا دینے کا تعلق ہے تو ان حضرات کے ہاں بھی یہ باعث اشکال نہیں جن کی رائے ہے کہ کافر فروغ کا مخاطب ہے تو حضرت عمرؓ کا انہیں اسے بطور ہدیہ ارسال کرنا اس غرض سے ہوگا کہ وہ اسے بچ دیں یا عورتوں کو پہنا دیں اور ان حضرات کیلئے جو کافر کو فروغ کا غیر مخاطب کہتے ہیں ممکن ہے کہ اس اشکال سے اس

امر کے ساتھ تمسک سے منفصل ہوں کہ خواتین اس کے قول: (أَوْ يَكْسُوها) کے عموم میں داخل ہیں یعنی یا کسی عورت کو یا کافر کو، اس پر آپ کا یہ قول قرینہ ہے: (إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذَا مَنْ لَا خِلَاقَ لَهُ) یعنی مردوں میں سے، کہتے ہیں پھر میرے لئے ایک اور وجہ یہ ظاہر ہوئی کہ بخاری نے اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ طحاوی کی ایوب بن موسیٰ عن نافع عن ابن عمر کے طریق سے نقل کردہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عطارد پر ایک حلہ دیکھا تو اسے برا جانا پھر آپ نے اسی جیسا حضرت عمر کو دیا، اس میں یہ الفاظ ہیں: (إِنِّي لَمْ أَكْسُكْهَا لِتَلْبَسْهَا إِنَّمَا أُعْطِيْتُكَهَا لِتَلْبَسْهَا النِّسَاءُ) اس سے عورتوں کیلئے خالص ریشم حلال ہونے پر استدلال کیا گیا اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ حلہ سیراء خالص ریشمی ہوتا ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ اہل علم کا قول ہے مگر اہل لغت کہتے ہیں یہ وہ جس میں ریشم خلط کیا گیا ہو، کہتے ہیں مگر اول ہی معتمد ہے پھر محمد بن سیرین عن ابن عمر کے طریق سے اسی حدیث باب کی مثل نقل کیا، اس میں ہے: (حِلَّةٌ مِنْ حَرِيرٍ) ابن بطلان نے کہا طرق حدیث دال ہیں کہ مذکورہ حلہ خالص ریشمی تھا پھر ایوب عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے کہا یا رسول اللہ میرا عطارد سے گزر رہا جو ایک ریشمی حلہ فروخت کر رہے تھے، اسے ابو عوانہ اور طبری نے انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا، بقول ابن حجر العسقلانی میں ابو بکر بن حفص عن سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ سے: (حِلَّةٌ حَرِيرٍ أَوْ سِيرَاءٍ) کے الفاظ مذکور ہوئے، العیدین میں زہری عن سالم سے: (حِلَّةٌ مِنْ اسْتَبْرَقٍ) تھا دوسرے طریق میں استبرق کی تفسیر یہ ذکر ہوئی کہ جو مونا دیاج ہو، اسے بخاری نے الادب میں یحییٰ بن اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ سے سالم نے استبرق کے بارہ میں پوچھا میں نے کہا مولے دیاج کو کہتے ہیں تب کہا میں نے عبد اللہ بن عمر سے سنا تو یہی حدیث بیان کی، مسلم کے ہاں اسی قصہ پر مشتمل حدیث انس میں ہے: (حِلَّةٌ مِنْ سَنْدَسٍ) نووی کہتے ہیں یہ سب الفاظ وضاحت کرتے ہیں کہ یہ حلہ خالص ریشمی تھا بقول ابن حجر متین یہ ہے کہ سیراء کبھی تو خالص ریشمی اور کبھی مخلوط ہوتا ہے تو جس حلہ کا قصہ عمر میں ذکر ہے اس کی بابت تصریح وارد ہے کہ خالص ریشمی تھا اسی لئے اس میں آپ کا یہ قول مذکور ہوا: (إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذِهِ مَنْ لَا خِلَاقَ لَهُ) اور جس حلہ کا حضرت علی کے قصہ میں ذکر ہے وہ خالص ریشم کا نہ تھا کیونکہ ابن ابی شیبہ نے ابوفاختہ عن ہبیرہ بن یریم عن علی کے طریق سے ذکر کیا کہ نبی اکرم کو ایک ریشمی دھاروں والا حلہ ہدیہ پیش کیا گیا، یا اس کا تانہ یا لحمۃ (یعنی ریشم) ریشمی تھا تو اسے میری طرف بھیج دیا میں نے عرض کی اس کا کیا کروں کیا اسے پہن لوں؟ فرمایا تمہارے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے کرتا ہوں اسے فواطم کے درمیان دوپٹے بنا کر تقسیم کر دو، اسے احمد اور ابن ماجہ نے ابن اسحاق عن ہبیرہ کے طریق سے نقل کیا اس میں یہ الفاظ ہیں: (حِلَّةٌ مِنْ حَرِيرٍ) یہ ابوفاختہ کی روایت پر محمول ہے، ان کا نام سعید بن علاقہ ہے ثقہ ہیں، قصہ علی میں اس کے لباس پر وعید مذکور نہیں جیسے قصہ عمر میں ہے بلکہ صرف یہی کہ (لَا أَرْضِي لَكَ إِلَّا مَا أَرْضَى لِنَفْسِي) اس میں شک نہیں کہ ریشم کے خلط والے لباس کا ترک اس کے پہننے سے اولیٰ ہے ان کے نزدیک بھی جو اس کے جواز کے قائل ہیں۔

5842 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ

رَأَى عَلَى أُمِّ كَلْثُومٍ -عَلَيْهَا السَّلَامُ- بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بُرْدَ حَرِيرٍ سِيرَاءَ

ترجمہ: انس راوی ہیں کہ انہوں نے بنت رسول حضرت ام کلثوم کو زرد دھاری دار ریشمی لباس میں ملبوس دیکھا۔

(رأى على أم كلثوم الخ) شعیب عن زہری کی روایت میں یہی واقع ہوا زہری بھی اس پر موافق ہیں جیسا کہ باب (مسس الحریر من غیر لبس) میں اشارہ گزرا، نسائی نے اسے ابن جریج عن زہری سے اسی کی مانند اور معمر عن زہری سے بھی اس کا نقل کیا مگر اس میں ام کلثوم کی بجائے زینب مذکور ہے، محفوظ وہی جو اکثر نے نقل کیا طحاوی سے غفلت سرزد ہوئی جب کہا حضرت انس نے اگر یہ نبی اکرم کے عہد میں دیکھا تھا تو یہ حدیث عقبہ کے ساتھ معارض ہے یعنی جسے نسائی نے نقل کیا ابن حبان نے حکم صحت لگایا جس میں ہے کہ نبی اکرم اپنے گھر والوں کو حریر اور حلہ سے منع کرتے تھے، اور اگر عہد نبوی کے بعد دیکھا تو یہ حضرت عقبہ کی حدیث کے نسخ پر دلیل ہے، ان کے ذہن سے یہ بات نکل گئی کہ حضرت ام کلثوم تو نبی اکرم کی حیات ہی میں وفات پا گئی تھیں اور حضرت زینب بھی لہذا تردید کرنا باطل ہے، جہاں تک تعارض کا دعویٰ ہے تو یہ مردود ہے اسی طرح نسخ بھی دونوں کے مابین تطبیق واضح ہے کہ حدیث عقبہ میں مذکور نبی تنزیہ پر محمول ہے، حضرت ام کلثوم کے اس لباس کی یہ تقریر نبوی یا تو بیان جواز کیلئے یا اس وجہ سے کہ تب ان کی عمر چھوٹی تھی، اس تقدیر پر اس حدیث انس میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا اگر بالفرض بڑی عمر کی تھیں تو اس امر پر محمول ہے کہ یہ قبل از حجاب تھا یا اس کے بعد تھا مگر کپڑا دیکھنے سے لباس کی رویت لازم نہیں شاید قمیص کا دامن دیکھا ہو یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا یہ حلہ خالص ریشمی نہ ہو

احادیث باب کے ساتھ خواتین کیلئے ریشم پہننے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے چاہے سارا لباس ریشمی ہو یا اس کا بعض حصہ، مسجد کے دروازے کے پاس تجارتی معاملات طے کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا، ابن بطلال کہتے ہیں اس میں نبی اکرم کا لباس ریشمی کا دنیا میں ترک اور آخرت تک طہیات کی تاخیر ظاہر ہے اور یہ کہ وہاں کی نعمتوں کو زوال نہیں دیناے فانی میں تعجیل طہیات دانائی میں سے نہیں تو آخرت کی خاطر دنیا سے بے رغبتی فرمائی اور اسی کا حکم دیا اور ہر نوع کے اسراف سے منع فرمایا اور اس کی تحریم کی، ابن منیر نے ان کا اس پر تعاقب کیا اور لکھا کہ نبی اکرم کا لبس حریر کا ترک اجتہاب معصیت کی خاطر تھا جہاں تک زہد کا تعلق ہے تو وہ تو خالص حلال اشیاء میں بھی ہو سکتا ہے اور جن میں کوئی عقوبت نہیں تو ان میں تھقل اور امکان کے باوجود ترک کرنا، یہ ہیں وہ جس میں زہاد کے درجات متفاوت ہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں شاید ابن بطلال کی مراد سبب تحریم کا بیان تھا تب ان کی بات مستقیم ہے، اس سے مردوں کیلئے ریشمی کپڑوں کی خرید و فروخت کا جواز بھی ملا اور انہیں ہیہ اور ہدیہ پیش کرنا بھی، صرف پہننا حرام ہے، کافر رشتہ دار کے ساتھ صلہ رحمی کا سلوک کرنے اور ہدایا وغیرہ بھیجنے کا جواز بھی ثابت ہوا بقول ابن عبد البر اگرچہ وہ حربی ہی کیوں نہ ہو، اس کا تعاقب کیا گیا کہ حضرت عطار ۹ھ میں مدینہ آئے تھے اس وقت تک مکہ میں کوئی مشرک باقی نہ رہا تھا (اس کا مطلب ہوا کہ حضرت عمر کے یہ بھائی مسلمان تھے) اس کا جواب دیا گیا کہ عطار کے سن نو میں وفد میں شامل ہو کر مدینہ آمد سے لازم نہیں کہ حلہ کا یہ واقعہ اسی سال کا ہے بلکہ ہو سکتا ہے یہ اس سے قبل کا ہو، مشرکین امر تجارت کے سلسلہ میں مدینہ آتے رہتے تھے بالفرض اگر یہ وفد کی آمد کے برس کا قصہ ہے تو محتمل ہے ان کا وفد فتح مکہ اور حج ابوبکر کی درمیانی مدت میں آیا ہو مشرکین کو مکہ آنے کی ممانعت کا حکم حضرت ابوبکر کے حج کے اثناء دیا گیا تھا، اس سے استدلال کیا گیا کہ کافر مخاطب بالفروع نہیں کیونکہ حضرت عمر کو یہ حلہ پہننے سے منع کیا تو انہوں نے اپنے مشرک بھائی کو بھیج دیا اور نبی اکرم نے اس پر انکار نہ فرمایا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی کو پہننے کا حکم نہ دیا تھا تو ممکن ہے ان کے حق میں بھی وہی حکم ہو جو حضرت عمر کے حق میں تھا کہ بیچ کر پیسے کھرے کر لیں یا خواتین کو پہنا دیں خود نہ پہنیں، اس کا جواب دیا گیا کہ مسلمان

کے پاس تو دینی معلومات ہوتی ہیں جن کی وجہ سے وہ حلال و حرام کی تمیز کر سکتا ہے کافر چونکہ ان معلومات سے نا بلد ہے لہذا ایسی کوئی چیز نہیں جو اسے حرام امور سے اجتناب کرنے پر آمادہ کرے، تو اگر اس کا پہننا اس کے لئے مباح نہ ہوتا تو حضرت عمر ایسی چیز ہدیہ نہ بھیجتے جو معصیت پر اس کی اعانت کے مترادف ہے اسی لئے عصیر (یعنی انگور کے جوس) کی فروخت بھی (مسلمانوں کیلئے) منع ہے کہ مبادا اگر کسی کافر کو بیچیں تو وہ اس سے شراب بنالے حالانکہ یہ احتمال بھی ہے کہ نہ بنائے اور اسی حالت میں نوش کرے اسی طرح بدکردار شخص کو خوبصورت غلام فروخت کرنا، لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اصل اباحت پر ہو اور کافر کے مخاطب بالفروع ہونے کی مشروعیت اس واقعہ کے بعد ہوئی ہو۔

31 باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَجَوَّزُ مِنَ اللَّبَاسِ وَالْبُسْطِ

(نبی پاک لباس اور بچھونوں کے ضمن میں سادگی پسند تھے)

(یتجوز) کا معنی ہے (یتوسع) یعنی کسی خاص صنف پر ہی ہمیشہ اقتصار کرنے میں تنگی نہ کرتے یا نفیس و غالی کی طلب کی تنگی نہ فرماتے، کشمیشی کے نسخہ میں (یتجزی) ہے، یہ اوضح ہے، اس کے تحت دو احادیث نقل کیں۔

5843 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ لَبِثْتُ سَنَةً وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَ عُمَرَ عَنِ الْمَرَاتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَطَاهَرْنَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَجَعَلْتُ أَهَابَهُ فَنَزَلَ يَوْمًا مَنْزِلًا فَدَخَلَ الْأَزَاكَ فَلَمَّا خَرَجَ سَأَلْتُهُ فَقَالَ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ ثُمَّ قَالَ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَا نَعُدُّ النَّسَاءَ شَيْئًا فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ وَذَكَرَهُنَّ اللَّهُ رَأَيْنَا لَهُنَّ بِذَلِكَ عَلَيْنَا حَقًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ نَدْخُلَهُنَّ فِي شَيْءٍ مِنْ أُمُورِنَا وَكَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ امْرَأَتِي كَلَامٌ فَأَغْلَظْتُ لِي فَقُلْتُ لَهَا وَإِنَّكَ لَهَنَّاكَ قَالَتْ تَقُولُ هَذَا لِي وَابْنَتُكَ تُؤْذِي النَّبِيَّ ﷺ فَأَتَيْتُ حَفْصَةَ فَقُلْتُ لَهَا إِنِّي أُحَذِّرُكَ أَنْ تَعْصِيَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَتَقْدَمْتُ إِلَيْهَا فِي أَذَاهُ فَأَتَيْتُ أُمَّ سَلَمَةَ فَقُلْتُ لَهَا فَقَالَتْ أُعْجِبُ بِنِكَ يَا عُمَرُ قَدْ دَخَلْتَ فِي أُمُورِنَا فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ تَدْخُلَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَزْوَاجِهِ فَرَدَدْتُ وَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ إِذَا غَابَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدَتْهُ أَتَيْتُهُ بِمَا يَكُونُ وَإِذَا غَبْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدْتُ أَتَانِي بِمَا يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ مِنْ حَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدْ اسْتَقَامَ لَهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا مَلِكُ غَسَّانَ بِالشَّامِ كُنَّا نَخَافُ أَنْ يَأْتِيَنَا فَمَا شَعَرْتُ إِلَّا بِالْأَنْصَارِيِّ وَهُوَ يَقُولُ إِنَّهُ قَدْ حَدَّثَ أَمْرٌ قُلْتُ لَهُ وَمَا هُوَ أَجَاءَ الْعَسَانِيُّ قَالَ أَغْظُمُ مِنْ ذَلِكَ طَلَّقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نِسَاءَهُ فَجِئْتُ إِذَا الْبُكَاءُ مِنْ حَجَرِهَا كُلِّهَا وَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ قَدْ

صَعِدَ فِي مَشْرُبَةٍ لَهُ وَعَلَى بَابِ الْمَشْرُبَةِ وَصِيفٌ فَأَتَيْتُهُ فَقُلْتُ اسْتَأْذِنْ لِي فَدَخَلْتُ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ عَلَى حَصِيرٍ قَدْ أَثَرُ فِي جَنْبِهِ وَتَحْتَ رَأْسِهِ مِرْفَقَةٌ مِنْ أَدَمٍ حَشَوْهَا لَيْفٌ وَإِذَا أَهْبُ مُعَلَّقَةٌ وَقَرِظٌ فَذَكَرْتُ الَّذِي قُلْتُ لِحَفْصَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ وَالَّذِي رَدَّتْ عَلَيَّ أُمِّ سَلَمَةَ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَبِثَ تِسْعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً ثُمَّ نَزَلَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۲۰) اطرافہ 89، 2468، 4913، 4914، 4915، 5191، 5218، 7256،

7263

کتاب الطلاق میں اس کی مفصل شرح گزری یہاں غرض ترجمہ آپ کے حیر پر استراحت فرمانے کا ذکر ہے۔ (فما شعلت بالأنصاری الخ) کشمینی کے نسخہ میں ہے: (فما شعلت إلا بالأنصاری و هو يقول الخ) ان سے ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فما شعلت بالأنصاری إلا و هو يقول) کرمانی لکھتے ہیں تقریباً سب نسخوں سے حرف استثناء ساقط ہے اور یہ مقدر ہے قرینہ اس پر دال ہے، یا (ما) زائدہ ہے اور تقدیر کلام ہے: (شعلت بالأنصاری و هو يقول) یا (ما) مصدر یہ ہے اور یہ مبتدا اور (الأنصاری) خبر ہوگا ای (شعوری متلبس بالأنصاری قائل) ابن حجر کہتے ہیں اس کا نافیہ ہونا بھی محتمل ہے اپنے حال پر حرف استثناء کی احتیاج کے بغیر اور مراد انصاری کی کلام کی نفی شعور میں مبالغہ ہے اس کی ذکر کردہ بات کی سنگینی کے مد نظر اور انہوں نے ان سے دوبارہ اس کا استنباط کیا ہوگا تبھی نقل کیا لیکن کشمینی کی عبارت احتمال اول کو ترجیح دیتی اور ثابت کرتی ہے کہ کرمانی کی بات کہ سب نسخوں میں حرف استثناء ساقط ہے، درست نہیں، (وصیف) بروزن عظیم، ایسا غلام جو ابھی نابالغ ہو کبھی بالغ خدمتگوار پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: (وُصِفَ الغلام وصافَةً)۔

5844 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي هِنْدُ بِنْتُ الْحَارِثِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ اسْتَيْقِظَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَاذَا أَنْزَلَ اللَّيْلَةَ مِنَ الْفِتْنَةِ مَاذَا أَنْزَلَ مِنَ الْخَزَائِنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجُرَاتِ كَمْ مِنْ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ الزُّهْرِيُّ وَكَانَتْ هِنْدُ لَهَا أُرَاؤُ فِي كُمَيْهَا بَيْنَ أَصَابِعِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۵) اطرافہ 115، 1126، 3599، 6218، 7069 -

(کم من کاسیة الخ) ابن بطلال لکھتے ہیں نبی اکرم نے یہاں نزول خزان کو فتنوں کے ساتھ مقرون کر کے یہ اشارہ دیا کہ ان کا سبب بھی خزانے نہیں گئے اور میانہ روی اکثر سے بہتر اور فتنہ سے بچاؤ میں مفید ہے، حدیث ام سلمہ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ آپ نے باریک لباس پہننے سے تحذیر فرمائی ہے جس سے جسم چھلکتے ہوں تاکہ ایسی خواتین آخرت کی عریانی سے بچ سکیں، زہری نے جو ہند سے نقل کیا وہ اس کا مؤید ہے کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ نبی اکرم ثیاب شفافہ (یعنی باریک لباس) نہ پہنا کرتے تھے کیونکہ جب آپ نے ایسے کپڑوں سے تحذیر فرمائی ہے تاکہ ظہور عورہ نہ ہو تو آپ بھٹکے الکمال دیگر سے اس کے اولی ہیں، بقول ابن جریر (کاسیة عاریة) کی یکے از تفسیری اقوال پر مبنی ہے، ان کا بیان آگے کتاب الفتن میں آئے گا، یہ بھی محتمل

ہے کہ دونوں حدیثیں ترجمہ کے ایک ایک جزو پر دال ہوں تو حدیث عمر بسط اور حدیث ام سلمہ لباس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، (یتجزی) سے مراد جو نفس اور اہل کے ساتھ متعلق ہو۔

(قال الزهري و كانت الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (أزارار) اکثر کے ہاں یہی ہے ابو احمد جرجانی کے نسخہ میں (إزار) ہے یہ غلط ہے، مطلب یہ کہ وہ ڈرتی تھیں کہ ان کے جسم کا ذرا سا حصہ بھی ظاہر ہو ان کی آستینوں کے کشادہ ہونے کے سبب تو اس وجہ سے ہٹن لگائے تاکہ آپ کے قول (كاسية عارية) کی زد میں نہ آئیں۔

علامہ انور (و كانت هند لها أزارار الخ) کے تحت اردو میں لکھتے ہیں: یعنی انہوں نے انگلیوں کے درمیان کھنڈیاں لگا دی تھیں تاکہ صرف انگلیاں نکلی ہوں اور بقیہ مستور رہیں۔

32 باب مَا يُدْعَى لِمَنْ لَبَسَ ثَوْبًا جَدِيدًا (نیا لباس پہننے والے کو دعا دینا)

گویا ان کے ہاں ابن عمر کی حدیث ثابت نہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عمر کو (نئے) لباس میں دیکھا تو فرمایا: (إِلْبَسَ جَدِيدًا وَ عِشْ حَمِيدًا وَ مُتْ شَهِيدًا) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ابن حبان نے اسے صحیح جبکہ نسائی نے معلول قرار دیا، نئے لباس میں دیکھ کر دعا دینے کے بارہ میں کئی احادیث ہیں ان میں ابو داؤد، نسائی اور ترمذی کی حدیث ابی سعید۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، کہتے ہیں جب نبی اکرم کوئی نیا کپڑا پہنتے تو اس کا نام لے کر، عمامہ قمیص یا رداء، یوں دعا فرماتے: (اللهم لك الحمد أنت كَسَوْتَنِيهِ أَسْأَلُكَ خَيْرَهُ وَ خَيْرَ مَا صُنِعَ لَهُ وَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّهِ وَ شَرِّ مَا صُنِعَ لَهُ) ترمذی اور ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت عمر سے مرفوع روایت کیا: (مَنْ لَبَسَ جَدِيدًا فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَسَانِي مَا أَوَارِي بِهِ عَوْرَتِي وَ أَتَجَمَّلُ بِهِ فِي حَيَاتِي) پھر پرانے کپڑے کو صدمہ کر دیا تو وہ اللہ کی حفظ و امان میں ہے زندہ ہو یا مردہ! احمد اور ترمذی نے۔ ترمذی نے حسن قرار دیا، معاذ بن انس سے مرفوع روایت کیا کہ جس نے کپڑا پہنا پھر کہا: (الحمد لله الذي كسانني هذا وَ رَزَقَنِيهِ بِنِ غَيْرِ حَوْلٍ مِنِّي وَلَا قُوَّةَ) اللہ اس کے سارے پچھلے گناہ معاف فرمادے گا اسی طرح ام خالد کی اس سابق الذکر روایت کے الفاظ، الجہاد میں گزرا کہ ام خالد نے زرد رنگ کی قمیص پہنی ہوئی تھی جب انہیں آپ کے پاس لایا گیا۔

5845 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي أُمُّ خَالِدِ بْنِتِ خَالِدِ قَالَتْ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْتَابَ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ قَالَ مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُوَهَا هَذِهِ الْخَمِيصَةُ فَأُسْكِبَتِ الْقَوْمُ قَالَ أَتُونِي بِأُمِّ خَالِدٍ فَأَتَى بِي النَّبِيُّ ﷺ فَأَلْبَسَهَا بِيَدِهِ وَقَالَ أَبْلِي وَأَخْلِقِي مَرَّتَيْنِ فَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَيَّ إِلَى عِلْمِ الْخَمِيصَةِ وَيُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَيَّ وَيَقُولُ يَا أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَّا وَالسَّنَا بِلِسَانِ الْحَبَشِيَّةِ الْحَسَنِ

قَالَ إِسْحَاقُ حَدَّثَنِي امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِی أَنَّهَا رَأَتْهُ عَلَى أُمِّ خَالِدٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۵۱)۔ اطرافہ 3071، 3874، 5823، 5993 -

(قال اسحاق) یہ ابن سعید جو اپنے والد سے اس کے راوی ہیں، اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (امراة من أهلي) ان کا نام معلوم نہ کر سکا، ان کی بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ طویل زمانہ تک یہ چادران کے پاس رہی، (باب الخميصة) یہ صریحاً مذکور ہے۔

- 33 باب التَّزَعُّفِ لِلرَّجَالِ (مردوں کیلئے زعفرانی رنگ)

یعنی جسم میں لگانا کیونکہ آگے (الثوب المزعفر) کا علیحدہ باب آ رہا ہے۔

5846 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ

أَنْ يَتَزَعَّفَ الرَّجُلُ

ترجمہ: حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی پاکؐ نے مردوں کو زعفرانی رنگ (کا کپڑا پہننے) سے منع فرمایا ہے۔

عبد العزیز سے مراد ابن صہیب ہیں۔ (أَنْ يَتَزَعَّفَ الرَّجُلُ) عبد الوارث جو کہ ابن سعید ہیں، نے اسی طرح مقیداً ذکر کیا مسلم اور اصحاب سنن کے ہاں اسماعیل بن علیہ اور حماد بن زید ان کے موافق ہیں حماد کی روایت میں ہے: (نَهَى عَنْ التَّزَعُّفِ لِلرَّجَالِ) نسائی کے ہاں شعبہ نے ابن علیہ سے اسے مطلقاً ذکر کیا اور کہا: (نَهَى عَنْ التَّزَعُّفِ) گویا مختصر کیا ورنہ اسماعیل سے دس سے زائد حفاظ نے اسے مردوں کے ساتھ مقید نقل کیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ شعبہ کو تحدیث کرتے وقت اسماعیل نے اختصار کیا ہو اور مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے، شعبہ کی اسماعیل سے روایت اصاغری کا بر سے روایت کی قبیل سے ہے، تزعفر سے اس نہی بارے اختلاف ہے کہ یہ آیا اس کی خوشبو کی وجہ سے ہے کہ عورتوں کی خوشبوؤں میں سے ہے اسی لئے خلوق (یہ بھی خواتین کی خاص خوشبو ہے) سے نہی بھی وارد ہوئی یا اس کے رنگ کے سبب ہے؟ تو ہر صفرۃ (یعنی زرد رنگ) اس کے ساتھ ملحق ہوگا، بیہقی نے شافعی سے نقل کیا کہ میں حلال (یعنی غیر محرم) آدمی کو ہر حال میں تزعفر سے منع کرتا ہوں اور اسے حکم دیتا ہوں کہ اگر اس کا استعمال کیا ہو تو دھو دے، کہتے ہیں معصر میں رخصت دیتا ہوں کیونکہ اس کی بابت کسی کو بات کرتے نہیں سنا مگر جو حضرت علی سے منقول ہے کہ مجھے تو منع کیا مگر میں نہیں کہتا کہ میں تمہیں منع کرتا ہوں، بیہقی کے بقول یہ بات غیر حضرت علی سے بھی منقول ہے، عبد اللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہتے ہیں مجھے نبی اکرمؐ نے معصر (یعنی زرد رنگ) لباس میں ملبوس دیکھا تو فرمایا یہ کفار کا لباس ہے اسے نہ پہنو، اسے مسلم نے تخریج کیا، ایک طریق میں ہے میں نے عرض کیا انہیں دھولو؟ فرمایا نہیں بلکہ جلاؤ، بیہقی کہتے ہیں اگر امام شافعی تک یہ حدیث پہنچی ہو تو اتباع سنت کی اپنی عادت کے بموجب اس پر عمل پیرا ہوتے، معصر کو سلف کی ایک جماعت نے مکروہ سمجھا ہے جبکہ ایک جماعت نے رخصت دی ہے، قائلین کراہت میں ہمارے اصحاب میں سے حلیمی ہیں، سنت کی اتباع ہی اولیٰ ہے اھ، نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں بیہقی نے خوب اس مسئلہ میں تحقیق کی، مالک نے گھروں کے اندر معصر و مزعفر کی رخصت دی ہے جبکہ محافل میں اسے مکروہ قرار دیا، آگے صفرہ بارے ایک حدیث ابن عمرؓ آ رہی ہے کتاب النکاح میں مذکور قصہ عبد الرحمن بن عوفؓ میں حضرت انسؓ کی روایت گزری کہ جب شادی کے روز نبی اکرمؐ کے پاس آئے اور ان پر صفرہ کے نشان تھے، اس بارے جواب تو وجہہ کا ذکر ہوا تھا کہ یہ نشان ان کی بیوی سے انہیں لگے تھے اور جس کے بدن میں زعفران لگا ہو یہ کپڑے کی نسبت کراہت میں اشد ہے، ابو داؤد اور شمائل میں ترمذی نے اور کبریٰ میں نسائی نے سلم

علوی عن انس کے طریق سے نقل کیا کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اس پر صفرہ کا اثر نظر آ رہا تھا تو آپ نے اسے مکروہ سمجھا اور آپ کم ہی کسی کا ناگواری سے سامنا کرتے تھے، جب وہ چلا گیا تو حاضرین سے فرمایا اگر تم اسے کہو یہ صفرہ لگانا چھوڑ دے، سلم میں ضعف ہے، ابو داؤد کی حدیث عمار مرفوع میں ہے کہ فرشتے کا فرار و مضع بزعفران (یعنی جس پر زعفران کا چھڑکاؤ کیا گیا ہو) کے جنازوں میں حاضر نہیں ہوتے، انہوں نے حضرت عمار سے ایک اور روایت میں نقل کیا کہتے ہیں میں ایک رات گھر آیا تو (محنت و مزدوری کے باعث) ہاتھ پٹھے ہوئے تھے گھر والوں نے زعفران لگا دیا، صبح نبی اکرم سے ملا سلام کہا تو آپ نے مجھے مرحبانہ کہا (یعنی خوشدلی سے نہ ملے) اور فرمایا جاؤ اسے دھو کر آؤ۔

- 34 باب الثَّوْبِ الْمُرْغَرِ (زعفران میں رنگا کپڑا)

5847 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَصْبُوعًا بَوَازِ أَوْ بَزْ غَفْرَانَ (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ اُطْرَافُه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5806، 5852 - ،

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اسے مختصر ذکر کیا کتاب الحج میں مطولا و مشروحا گزر چکی ہے یہاں مذکور تنقید بالحرم سے حلال کیلئے مزعفر کپڑے کے لبس کا جواز اخذ کیا گیا ہے بقول ابن بطل مالک اور ایک جماعت نے حلال کیلئے ثوب مزعفر کا پہننا جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک بطور خاص محرم کیلئے اس کی نہیں ہے، شافعی اور کوفیوں نے اسے محرم و غیر محرم دونوں پر محمول کیا ہے، باب (النعال النسبیتہ) میں آمدہ حدیث ابن عمر جواز پر دال ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم صفرہ کے ساتھ رنگ لیتے تھے، حاکم نے عبد اللہ بن جعفر سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو دیکھا اور آپ پر زعفران سے رنگے دو کپڑے تھے، اس کی سند میں عبد اللہ بن مصعب زبیری ہے جو ضعیف راوی ہے، طبرانی نے ام سلمہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے اپنی ازار اور رداء کو زعفران کے ساتھ رنگا، اس میں ایک مجہول راوی ہے، ابن عربی کا قول مستغرب ہے جو کہتے ہیں زرد کپڑے کے بارہ میں کوئی حدیث وارد نہیں حالانکہ تم دیکھ رہے اس بارے متعدد احادیث ہیں، مہلب لکھتے ہیں زرد رنگ دل کو سب سے بھلا لگتا ہے یہ بات ابن عباس نے آیت: (صَفَرَاءَ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسْمَرُ النَّاطِرِينَ) [البقرة: ۶۹] کے ذیل میں کہی۔

- 35 باب الثَّوْبِ الْأَحْمَرِ (سرخ لباس)

5848 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ سَمِعَ الْبَرَاءَ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مَرْبُوعًا وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي حُلَّةٍ حَمْرَاءَ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَحْسَنَ مِنْهُ (ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۲)۔ اُطْرَافُه 3551، 5901 -

یہ حدیث صفۃ النبی ﷺ میں اتم سیاق کے ساتھ گزر چکی ہے ابواسحاق سے مراد سمعی ہیں۔ (سمع البراء) یہ ابن عازب ہیں اکثر اصحاب ابواسحاق نے یہی کہا اشعث نے مخالفت کی اور ان کی بجائے جابر بن سمرہ ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا اور معلول قرار دیا، ترمذی بخاری سے ناقل ہیں کہ ابواسحاق کی براء اور جابر بن سمرہ سے روایتیں صحیح ہیں حاکم نے بھی اسے صحیح قرار دیا، ابوحفصہ کی حدیث گزری ہے آگے بھی آئے گی اس میں بھی (حلة حمراء) ہے ابوداؤد کی ہلال بن عمار عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ میں نے نبی پاک کو منیٰ میں ایک اونٹ پر سوار خطبہ دیتے دیکھا سرخ رنگ کی چادر لی ہوئی تھی، اس کی سند حسن ہے، طبرانی نے حسن سند کے ساتھ طارق مہاربی سے اس کا نقل کیا لیکن (منیٰ کی بجائے) (بسوق ذی المجاز) ذکر کیا، باب (التزعفر) میں معصفہ بارے ذکر گزرا ہے، عموماً معصفہ کے ساتھ رنگنے سے سرخ رنگ نکل آتا ہے! سرخ کپڑے کی بابت سلف کے حوالے سے سات اقوال سامنے آتے ہیں: اول مطلقاً جواز، یہ حضرات علی، طلحہ، عبداللہ بن جعفر، براء اور کئی دیگر صحابہ کرام سے منقول ہے اسی طرح سعید بن مسیب، نخعی، شععی، ابوقلابہ، ابوداؤد اور تابعین کی ایک جماعت سے! دوم مطلقاً منع ہونا، سابق الذکر حدیث ابن عمرو کے مد نظر اور جو بیہقی نے نقل کیا اور ابن ماجہ نے ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے منع فرمایا حدیث ہی میں اس کی تفسیر مذکور ہے کہ جو (مشمع بالعصفر) ہو (یعنی گہرے زرد رنگ والا)، حضرت عمر کے بارہ میں منقول ہے کہ اگر کسی شخص پر معصفہ کپڑا دیکھتے تو اسے کھینچ لیتے اور فرماتے اسے عورتوں کیلئے رہنے دو، اسے طبری نے تخریج کیا ابن ابی شیبہ نے حسن سے مرسل نقل کیا کہ عمرہ (یعنی سراخت) زینت شیطان سے ہے اور اسے سرخ رنگ پسند ہے اسے ابوعلی بن سکین اور ابو محمد بن عدی نے موصول کیا ہے، شعب میں بیہقی کے طریق سے ابوبکر ہندی جو ضعیف ہیں، عن الحسن بن رافع بن یزید ثقفی سے مرفوعاً منقول ہے کہ شیطان سرخ رنگ کو پسند کرتا ہے تم اس سے بچو اور ہر (ذی شہرة) کپڑے سے بھی (ذی شہرت کا معنی شوخ رنگ کیا جاسکتا ہے) اسے ابن مندہ نے بھی نقل کیا اور حسن اور رافع کے درمیان ایک واسطہ داخل کر دیا تو یہ حدیث بھی ضعیف ہے، جوزقانی نے مبالغہ کرتے ہوئے اسے باطل کہا میں نے ان کی کتاب کا مطالعہ کیا ہے ابن جوزی کے خط سے باطل کے عنوان سے! ابن جوزی موضوعات بارے اپنی کتاب میں اکثر ان کی پیروی کرتے ہیں مگر اس حدیث بارے (ان کے قول کی) موافقت نہیں کی تو اس کا ذکر موضوعات میں نہیں کیا، عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ نبی اکرم کا ایک شخص سے گزر رہا وجود سرخ کپڑوں میں ملبوس تھا اس نے سلام کہا آپ نے جواب نہیں دیا، اسے ابوداؤد اور ترمذی نے تخریج کیا اور حسن قرار دیا، بزار نے بھی نقل کیا کہتے ہیں ہم اسے اسی اسناد ہی سے جانتے ہیں اس میں ابویہ کی قات ہیں جو مختلف فیہ راوی ہیں، رافع بن خدیج کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ ایک سفر میں تھے تو ہمارے پالانوں پر ایسی چادریں دیکھیں جن میں سرخ روئی کے خطوط بنے تھے، فرمایا کیا میں نہیں دیکھ رہا کہ یہ حمرہ تم پر غالب ہے، یہ سن کر ہم جلدی سے کھڑے ہوئے اور انہیں کھینچ لیا، اسے ابوداؤد نے تخریج کیا اس کی سند میں ایک غیر مسلم راوی ہے، بنی اسد کی ایک خاتون سے روایت میں ہے کہتی ہیں میں ام المؤمنین حضرت زینب کے پاس تھی اور ہم مغرہ (یعنی گیرد، اسی سے گیرد) جس میں سراخت عیاں ہوتی ہے [رنگ ہے] کے ساتھ کپڑوں کو رنگ رہی تھیں کہ نبی پاک تشریف لے آئے جب مغرہ کو دیکھا تو وہیں سے پلٹ گئے حضرت زینب نے یہ دیکھ کر کپڑے دھو دئے اور ہر حرۃ ماند کر ڈالی پھر آپ آئے تو داخل ہو گئے، اسے بھی ابوداؤد نے ضعیف سند کے ساتھ تخریج کیا، تیسرا قول یہ ہے کہ شدید سرخ رنگ والا کپڑا پہننا مکروہ ہے ہلکا اگر ہو تو حرج نہیں یہ

عطاء، طاؤس اور مجاہد سے منقول ہے گویا ان کی اس بارے حجت مقدم بارے سابق الذکر حدیث ابن عمر ہے، چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً ہی سرخ کپڑا پہننا مکروہ ہے اگر قصد زینت و شہرت کا ہو البتہ گھر کے اندر یا کام کی جگہ جائز ہے، یہ ابن عباس سے وارد ہوا، امام مالک کا قول باب (التزعفر) میں گزرا،

پانچواں قول یہ ہے کہ ایسا سرخ کپڑا پہننا جائز ہے جس کے ریشے سرخ رنگ میں رنگے گئے ہوں پھر اسے بنا گیا، اگر بنے جانے کے بعد رنگا گیا تب ممنوع ہے، خطابی کا میلان اسی رائے کی طرف ہے، اس امر سے احتجاج کیا کہ احادیث میں آنجناب کے پہنے ہوئے جس حلہ کا ذکر آیا ہے وہ یمن سے آئے سرخ حلوں میں سے ایک تھا اسی طرح بردا ہمر کا ذکر ہے، یمن کی ان چادروں کے ریشے سرخ رنگ میں رنگے جاتے تھے پھر کپڑا بنا جاتا، چھٹا قول یہ ہے کہ نبی معصفر کے ساتھ رنگے گئے کپڑوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس سے نبی وارد ہے دیگر کے ساتھ رنگے سرخ کپڑے منع نہیں، حضرت مغیرہ کی سابق الذکر حدیث اس کے لئے معکے ہے، ساتواں قول یہ کہ یہ نبی ایسے کپڑے کے ساتھ خاص ہے جو سارے کا سارا سرخ ہو، ایسا کپڑا جس میں اس کے ساتھ ساتھ کوئی دوسرا رنگ بھی ہو وہ منع نہیں، اسی پر حلہ حمراء بارے وارد احادیث کو محمول کیا جائے گا کیونکہ عموماً یعنی چادریں سرخ اور غیر سرخ لائٹوں والی ہوتی تھیں، ابن قیم لکھتے ہیں بعض علماء نہایت سرخ رنگ کے کپڑے پہنتے اور خیال کرتے کہ سنت کی اتباع کر رہے ہیں، یہ غلط ہے یعنی چادریں سرخ رنگ کی نہ ہوتی تھیں، طبری نے ان اکثر اقوال کو نقل کر کے لکھا جہاں تک میرا خیال ہے تو ہر رنگ کے کپڑے پہننا جائز ہے مگر میں شوخ سرخ رنگ یا مطلق سرخ رنگ کے کپڑے پہننا پسند نہیں کرتا کیونکہ یہ ہمارے زمانہ کے اہل مروءت کا لباس نہیں اور زمانہ والوں کے لباس و زی کی مراعات کرنا چاہئے الا یہ کہ ایسا کرنے سے گناہ لازم آئے عمومی مخالفت کرنے میں ایک طرح کی شہرت ہے (یعنی نمایاں ہونا، ہمارے دور میں بھی سنجیدہ حضرات بالخصوص طبقہ علماء کے لئے پسند نہیں کیا جاتا کہ وہ شوخ رنگوں کے کپڑے پہنیں، اسلامی یونیورسٹی کے قیام کے اثناء دیکھا کہ ایک پاکستانی لیکچرر گھرے سرخ رنگ کی قمیص اور سفید شلوار میں ملبوس چلے آ رہے ہیں مشہور مصری قاری الشیخ عبد الحی زہران جو بھی جامعہ کے استاذ تھے، کی نظر ان پہ پڑی تو تادیر دیکھا پھر بجائے: مَنْ هَذَا؟ کے، کہا: مَا هَذَا؟ (بقول ابن حجر ان کی یہ بات آٹھواں قول قرار دی جاسکتی ہے، اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ اگر لیس احمر سے یہ نبی اس وجہ سے ہے کہ یہ کفار کا لباس ہے تو اس بارے قول میثاقہ حمراء بارے قول کی مانند ہے جیسا کہ آگے بحث آئے گی اور اگر اس وجہ سے کہ یہ خواتین کی زی ہے تو یہ عورتوں سے تخبہ سے زجر کی طرف راجع ہے تو اس سے یہ نبی لذائذ نہ ہوگی اور اگر شہرت کے سبب یا خرم مروءت (یعنی مروءت کے منافی) کی وجہ سے ہے تو جہاں یہ تحقق ہو اسی کو منع قرار دیا جائے گا ورنہ جو مالک کی رائے گزری کہ گھروں اور محافل کے درمیان تفرقہ کیا، وہ قوی نظر آتی ہے۔

- 36 باب الْمِشْرَةِ الْحُمْرَاءِ (سرخ زین پوش)

5849 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَشْعَثَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدٍ بْنِ مُقَرَّرٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعِ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيطِ الْعَاطِسِ وَنَهَانَا عَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالذِّيْبَاجِ وَالْقَسَسِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَمِثَالِ الْحُمْرِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5863، 6222، 6235،

6654

سفیان سے ثوری مراد ہیں جو اشعث بن ابوشعثاء سے راوی ہیں۔ (و عن لبس الحریر الخ) حریر کے بارہ میں بحث گزر چکی، دیباچ اور استبرق ریشم کی دو نفیس قسمیں ہیں، میاثر میثرہ کی جمع ہے باب (لبس القسی) میں اس کا ضبط گزرا، احمد اور نسائی نے۔ اس کی اصل ابو داؤد کے ہاں ہے، بسند صحیح حضرت علی سے روایت کیا کہتے ہیں: (نہی عن المیاثر الأرجوان) یہ مجہول کا صیغہ ہے اور یہ رفع پر محمول ہے، احمد اور اصحاب سنن نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ہمیرہ بن یریم عن علی سے نقل کیا کہتے ہیں: (نہانی رسول اللہ ﷺ عن خاتم الذهب و عن لبس القسی و المیثرة الحمراء) ابو عبیدہ لکھتے ہیں سرخ میاثر جن سے نہیں وارد ہے یہ عجم کے دیباچ و حریر کے مرکب تھے (یعنی گدیاں) بقول طبری یہ ارجوان (ایک پھولدار درخت) سے بنا وعاء (برتن) تھا جو گھوڑے کی زین یا اونٹ کے حل پر رکھا جاتا، المشارق میں ایک قول یہ بھی مذکور ہے کہ یہ ریشم کی زینیں تھیں اور ایک قول یہ کہ چراغوں کے ریشمی غلاف تھے اور ایک قول یہ بھی کہ یہ گدیاں تھیں جنہیں روئی یا ریش (یعنی جانوروں کی اون وغیرہ) سے بھرا جاتا اور سواران کے اوپر بیٹھتا، یہ طبری کی تفسیر کے موافق ہے ممکن ہے ان سب مذکورہ کو میثرہ کہا جاتا ہو، ابو عبیدہ کی تفسیر ثانی اور ثالث کو محتمل ہے بہر حال میثرہ اگر ریشمی ہوں تو ان سے نہیں ریشم پر بیٹھنے کی نہی کی مثل ہے، اس بارے بحث گزر چکی لیکن احمر کے ساتھ اس کی تنقید مطلق ریشم سے اخص ہے تو اگر یہ ریشمی ہوں تو ممتنع ہیں اور یہ ممانعت مؤکد ثابت ہوگی اگر ریشمی ہونے کے ساتھ ساتھ سرخ بھی ہیں اور اگر ریشمی نہیں تو ان کی بابت نہی تشبہ بالا عاجم سے زجر کیلئے ہے، ابن بطل کہتے ہیں طبری کی کلام تسویر فی المنع من الרכوب (یعنی ان پہ سوار ہونے سے منع بارے تسویر) کو مقتضی ہے چاہے وہ ریشمی ہوں یا نہ ہوں تو اگر ریشمی ہیں تب یہ نہی تشبہ یا اسراف یا تزیین کے سبب ہے اسی کے بحسب تحریم اور تنزیہ کے درمیان تفصیل کراہت ہوگی، جہاں تک حرمة کے ساتھ اسکی تنقید کا معاملہ ہے تو جن کے ہاں۔ اور یہ اکثر ہیں۔ مطلق کو تنقید پر محمول کیا جاتا ہے وہ اس ممانعت کو احمر کے ساتھ خاص کرتے ہیں، مشارالہ روایت میں جو ارجوان مذکور ہے یہ ہمزہ کی پیش اور جیم کے ساتھ ہے درمیان میں واو ساکن ہے پھر واو خفیفہ، عیاض پھر قرطبی نے فتح ہمزہ نقل کیا نووی نے اس کا انکار کیا ہے اور تصویب کی کہ حدیث، لغت اور غریب کی کتب میں پیش کے ساتھ ہی معروف ہے، اس سے مراد میں اختلاف ہے تو کہا گیا جو نہایت سرخ رنگ میں رنگا ہوا ہو، یہ نو ریشم (یعنی کسی درخت کا پھول) ہے جو نہایت عمدہ رنگوں میں سے ہے بعض نے کہا اس سے مراد سرخ اون ہے ایک قول ہے کہ ہر سرخ شی کو ارجوان کہتے ہیں، سیرانی نے (أحمر أرجوان) کی ترکیب نقل کی ہے تو گویا یہ حرمة میں بحف برائے مبالغہ ہے جیسے (أبيض یقق) اور (أصفر فاقع) کی تراکیب ہیں، اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ عربی الاصل ہے یا معرب؟ تو اگر ہم کہیں کہ نہیں صرف سرخ میثرہ کے ساتھ خاص ہے تو اس سے نہی کا سبب وہی جو ان کے غیر میں ہے جو سابقہ باب میں بحث گزری، اور اگر کہیں کہ احمر کے ساتھ محض نہیں تو نہی کا سبب اس کے استعمال میں موجود ترقہ ہوگا کبھی کوئی شخص ان کا اتنا عادی ہو جاتا ہے کہ ان کا ترک شاق گزرتا ہے تو یہ نہی دنیوی مصلحت کے مد نظر نہی ارشاد قرار پائے گی اور اگر کہیں کہ ان سے نہی تشبہ بالا عاجم کی وجہ سے ہے تب یہ دینی مصلحت ہوئی لیکن اگر یہ اس دور میں ان کا شعار تھا تو اب نہیں ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ اب کراہت زائل ہوئی۔

- 37 باب النِّعَالِ السَّبْتِيَّةِ وَغَيْرِهَا (سبتی اور غیر سبتی جوتے)

نعل نعل کی جمع ہے اور یہ مونث ہے بقول ابن اثیر یہ وہی جواب ناسومہ کہلاتی ہے ابن عربی لکھتے ہیں نعل لباسِ انبیاء ہے (یعنی جوتے پہننا انبیاء کا وطیرہ رہا ہے) لوگوں نے اس کا غیر اس لئے اختیار کر لیا کہ ان کے علاقوں میں مٹی ہے، نعل کا لفظ ہر اس شئی پر بولا جاسکتا ہے جو پاؤں محفوظ رکھے، صاحب الحکم کہتے ہیں نعل اور نعلہ: (مَا وَقِيتَ بِهِ الْقَدَمُ) (یعنی جس کے ساتھ پاؤں کی حفاظت اور بچاؤ ہو)، (السَّبْتِيَّةُ) سبت کی طرف منسوب بقول ابو عبیدہ یہ رنگے ہوئے جوتے تھے اصمعی اور ابو عمرو شیبانی سے بھی یہی منقول ہے، شیبانی نے (بالقرظ) (یعنی درختِ سلم کے پتے) کا اضافہ کیا، کہتے ہیں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ وہ جوتے جن سے بال صاف کر دئے گئے ہوں بقول ابن جریر ان کا اشارہ مالک کی طرف ہے ابن وہب نے ان سے یہ نقل کیا اور موافقت کی گویا یہ نسبت کے لفظ سے ماخوذ ہے کیونکہ اس کا معنی ہے قطع کرنا تو قطع بھی اس کے ہم معنی ہے، اس کی تائید باب میں مذکور ابن عمر کے جواب سے ملتی ہے اصمعی نے غلیل کی موافقت کی، کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ انہیں سبتیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ (تُسَبِّتُ بِالْدَبَاغِ) یعنی رنگے جانے کے ساتھ نرم ہو گئے، ابو عبیدہ کہتے ہیں جاہلیت میں رنگے گئے (چڑے سے بنے) جوتے صرف مالدار ہی پہنتے تھے ایک شعر بھی معرضِ استشہاد میں پیش کیا، اس باب کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں۔

5850 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ سَعِيدِ أَبِي مَسْلَمَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسًا أَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ قَالَ نَعَمْ. طرفہ - 386
ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا کیا نبی پاک جوتے سمیت نماز پڑھ لیتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا جی ہاں۔
حماد سے مراد ابن زید ہیں، یہ کتاب الصلوة میں مشروحا گزری۔

5851 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ جُرَيْجٍ أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ أَرْبَعًا لَمْ أَرِ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا قَالَ مَا هِيَ يَا ابْنَ جُرَيْجٍ قَالَ رَأَيْتُكَ لَا تَمَسُّ مِنَ الْأَرْكَانِ إِلَّا الْيَمَانَيْنِ وَرَأَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السَّبْتِيَّةَ وَرَأَيْتُكَ تَصْنَعُ بِالْصُفْرَةِ وَرَأَيْتُكَ إِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ أَهْلَ النَّاسِ إِذَا رَأَوْا الْإِهْلَالَ وَلَمْ تَهْلُ أَنْتَ حَتَّى كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَمَّا الْأَرْكَانُ فَإِنِّي لَمْ أَرِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمَسُّ إِلَّا الْيَمَانَيْنِ وَأَمَّا النِّعَالُ السَّبْتِيَّةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَعْرٌ وَيَتَوَضَّأُ فِيهَا فَأَنَا أَحِبُّ أَنْ أَلْبَسَهَا وَأَمَّا الصُّفْرَةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْبُغُ بِهَا فَأَنَا أَحِبُّ أَنْ أَصْبُغَ بِهَا وَأَمَّا الْإِهْلَالُ فَإِنِّي لَمْ أَرِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُهْلُ حَتَّى تَتَبَعَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں کہ انہوں نے ابن عمر سے کہا میں نے آپ کو چار عمل ایسے کرتا دیکھا ہے کہ آپکے ساتھیوں میں سے کوئی اور نہیں کرتا، کہا وہ کیا ہیں اے ابن جریج؟ کہا میں نے دیکھا کہ آپ صرف دونوں یمانی رکنوں کو ہی مس کرتے ہیں، اور دیکھا کہ سستی جوتے پہنتے ہیں اور [کپڑے] زرد رنگ سے رنگتے ہیں اور میں نے کہ جب آپ مکہ میں ہوں تو لوگ تو چاند دیکھتے ہی احرام باندھ لیتے ہیں لیکن آپ ترویہ کے دن [یعنی ۸ ذوالحجہ] کو باندھتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا جہاں تک رکنوں کی بات تو میں نے نبی پاک کو [اثنا طواف] بس انہی دو کو ہاتھ لگاتے دیکھا ہے اور سستی جوتے تو میں نے دیکھا کہ نبی اکرم ایسے جوتے پہنتے تھے جس کے چمڑے میں بال نہ ہوتے تھے اور ان میں وضوء کرتے تھے تو مجھے بھی پسند ہے کہ انہیں پہنوں جہاں تک زرد رنگ تو میں نے نبی پاک کو اس کے ساتھ رنگتے دیکھا ہے رہا احرام کا مسئلہ تو میں نے دیکھا کہ آنجناب اس وقت احرام باندھتے تھے جب سواری آپ کو لے کر چل پڑتی۔

سعید، مقبری اور عبید، مدنی تابعی ہیں۔ (تصنع أربعا) یمانی دور کنوں پر اقتصار کی بحث کتاب الحج میں گزری ہے اسی طرح یوم ترویہ کو اہلال کی بھی اور جو صبح بالصفرة ہے تو اس کا ذکر باب (التزعفر) میں گزرا، ابن اسحاق عن عبید کی روایت میں (تصفیر باللورس) ہے، یہاں سستی نعال کا تذکرہ مقصود بالترجمہ ہے ابن عمر کا اس میں مذکور قول: (التي ليس فيها شعر) مالک کی مذکورہ تفسیر کا مؤید ہے خطابی کہتے ہیں سستی وہ جو قرظ کے ساتھ مدبوغ کئے جائیں اور ان پر موجود بال صاف کر دئے جائیں کہتے ہیں اس سے وہ حضرات تمسک کر سکتے ہیں جو کہتے ہیں کہ موت کے ساتھ بال نجس ہو جاتے ہیں اور دباغ ان میں مؤثر نہیں لیکن اس کی اس میں کوئی دلالت نہیں، احمد کہتے ہیں قبرستان میں ان کا پہننا مکروہ ہے کیونکہ بشیر بن خصاصیہ کی ایک حدیث میں ہے کہ میں جوتے پہننے قبرستان میں چل رہا تھا کہ پیچھے سے کسی نے پکارا اے سستی جوتے والے جب اس جگہ آؤ تو انہیں اتار دیا کرو، اسے احمد اور ابوداؤد نے خرّج کیا اور حاکم صحیح قرار دیا اور ما ذکر پر احتجاج کیا، طحاوی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ممکن ہے اتارنے کا حکم آپ نے ان میں لگی نجاست کی وجہ سے دیا ہو، حدیث میں ثابت ہے کہ مردے جوتوں کی آواز سنتے ہیں جب لوگ دفن کر واپس جا رہے ہوتے ہیں، یہ قبرستان میں جوتے پہن کر جانے کے جواز پر دال ہے ایک حدیث انس میں ثابت ہے کہ نبی اکرم نے نعلین مبارکین میں نماز ادا کی، کہتے ہیں اگر جوتوں سمیت مسجد میں داخل ہونا جائز ہے تو قبرستان میں تو بالادلی ہونا چاہئے، ابن حجر کہتے ہیں محتمل ہے کہ نبی اکرام میت کے لئے ہو جیسے قبر پر بیٹھنے سے نبی وارد ہے اور اس موقع پر سستی جوتوں کا ذکر برائے تخصیص نہیں بلکہ اس لئے کہ اتفاقاً انہوں نے یہی پہنے ہوئے تھے، نبی دراصل جوتوں سمیت قبور پر چلنے سے ہے۔

5852 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَلْبَسَ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا بِزَعْفَرَانٍ أَوْ وَرْسٍ وَقَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ

(اسی کا سابقہ نمبر). اطرافہ 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5806،

5847 -

5853 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ

اَبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِزَارٌ فَلْيَلْبَسِ السَّرَاوِيلَ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ خُفَّيْنِ

(اسی جلد میں سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 1740، 1841، 1843، 5804 -

شیخ بخاری فریابی سفیان ثوری سے راوی ہیں، محرم کیلئے جو اشیاء پہننا جائز نہیں ان کے بیان میں، ان میں نعلین کا بھی ذکر ہے کتاب الحج میں دونوں مشروح ہو چکی ہیں، ان احادیث میں جوتے پہننے کا استحباب ظاہر ہوا مسلم نے حضرت جابر سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ بکثرت جوتے پہننے رہا کرو کہ آدمی جب تک جوتے پہننے ہوئے ہے راکب (یعنی سوار) ہے یعنی خفّ مشقت، قلت تھکاوٹ اور راستوں کی دھول وغیرہ سے پاؤں کے محفوظ رہنے میں وہ سوار شخص کی طرح ہے یہ نووی نے لکھا، قرطبی لکھتے ہیں یہ بڑی بلیغ و فصیح کلام ہے جس کا مثل و نظیر کم ہی ملتا ہے اس میں مصلحت اور تخفیف مشقت کی طرف رہنمائی کی گئی ہے کیونکہ ننگے پاؤں چلنے والا آلام و مشقت سے محفوظ نہیں رہ سکتا پھر اس کے پاؤں غبار آلود بھی ہوتے ہیں اور مقصود تک پہنچنے میں دشواری بھی ہوتی ہے۔

- 38 باب يَبْدَأُ بِالنَّعْلِ الْيُمْنَى (پہلے دایاں جوتا پہنے)

5854 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ التَّيْمَنَ فِي طُهُورِهِ وَتَرَجُّلِهِ وَتَنَعُّلِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۱۹)۔ اطرافہ 168، 426، 5380، 5926 -

یہ کتاب الطہارۃ میں مشروح ہے۔

- 39 باب يَنْزِعُ نَعْلَ الْيُسْرَى (پہلے بائیں جوتا اتارے)

5855 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا انْتَعَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِالْيَمِينِ وَإِذَا نَزَعَ فَلْيَبْدَأْ بِالشَّمَالِ لِيَكُنِ الْيُمْنَى أَوْلَهُمَا تَنْعُلُ وَآخِرُهُمَا تُنْزَعُ

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا جب جوتے پہنو تو پہلے دایاں پہنو اور جب اتارو تو پہلے بائیں اتارو تاکہ داہنا پاؤں پہننے میں اول ہو اور نکالنے میں آخر ہو۔

خطابی لکھتے ہیں اس نبی کی حکمت یہ ہے کہ جوتے پہننا اس لئے مشروع ہے کہ زمین پر پڑے کانٹوں وغیرہ سے محفوظ رہا جائے تو اگر ایک پاؤں میں جوتا ہے دوسرے میں نہیں آدمی کوشاں رہے گا کہ اس ایک پاؤں کو ان تکالیف سے بچانے کا خیال و اہتمام کرے، اس سے اس کی چال بگڑ جائے گی، کہا گیا اس لئے کہ ایسا کرنا اعضاء کے درمیان بے انصافی کے مترادف ہے ایسا کرنے والا

رائے عقل کے اختلال یا اس کے ضعف کی طرف منسوب کیا جائے گا، ابن عربی لکھتے ہیں کہا گیا اس میں علت یہ ہے کہ یہ شیطان کی چال ہے بعض نے کہا کیونکہ یہ اعتدال سے خارج ہے یہی کہتے ہیں وجہ کراہت یہ ہے کہ ایسا کرنے والے کی طرف لوگ متوجہ ہونگے اور مختلف قسم کے خیالات ذہن میں لائیں گے) نمایاں کرنے والا لباس پہننے سے نہی بھی وارد ہے تو ہر چیز جو کسی کو نمایاں اور عام لوگوں سے جدا کرے اس سے بچنا چاہئے، مسلم نے جو ابو رزین عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت کیا کہ اگر کسی کا (مثلاً) تسمہ ٹوٹ جائے (یعنی ایک جوتی کا) تو ایک میں نہ چلے بلکہ پہلے اس کی اصلاح کر لے، یہ تنبیہ بلا دنی علی علی کی قبیل سے ہے کیونکہ اگر احتیاج کے باوجود ایسا کرنے سے ممانعت کی گئی تو بغیر کسی ضرورت کے ایسا نہ کرنا تو اولیٰ ہوا، اس تقریر میں ان حضرات کا استدراک ہے جو ضرورت کے تحت ایسا کرنا جائز قرار دیتے ہیں، یہ درست نہیں یہ مثال اس لئے دی کہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ یہ اخف ہے کیونکہ ضرورت ہے لیکن اس سے بھی بچنے کا حکم ہے کہ علت نہی اس میں موجود ہے، یہ ترمذی کی نقل کردہ حضرت عائشہ سے روایت کے ضعف پر دال ہے جس میں کہتی ہیں کہ کبھی نبی اکرم کی نعل مبارکہ کا تسمہ ٹوٹ جاتا تو آپ ایک میں چلتے حتیٰ کہ دوسرے کو درست کرا لیں، بخاری اور کئی دیگر محدثین نے اس کا حضرت عائشہ پر موقوف ہونا رائج قرار دیا ہے، ترمذی نے بسند صحیح حضرت عائشہ سے نقل کیا کہتی تھی: (لأخيفن أبا هريرة) حتیٰ کہ ایک جوتے میں چلے گا، ابن ابی شیبہ نے بھی اسے موقوفاً نقل کیا گویا انہیں یہ نہی نہ پہنچی، ان کے قول (لأخيفن) کا معنی یہ ہے کہ ایسا فعل کروں گی جو ان کے مخالف ہوگا، اس کے ضبط میں اختلاف ہے تو (لأخالفن) بھی روایت کیا گیا، یہ اوضح فی المراد ہے (لأحسنن) بھی مروی ہے جث سے، اسے مستبعد سمجھا گیا ہے لیکن ممکن ہے ان کے علم میں لایا گیا ہو کہ حضرت ابو ہریرہ اس کی کراہت پر قسم کھاتے ہیں تو ان کی مخالفت میں مبالغہ کرتے ہوئے یہ کہا (یعنی میں ان کی قسم تڑواؤں گی)، (لأخيفن) بھی مروی ہے مگر یہ تعقیف ہے اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ مراد یہ کہ جب انہیں اس بات کا علم ہوگا کہ حضرت عائشہ ان کی بات کے مخالف ہیں تو ان سے ارزہ خوف اس بات سے رک جائیں گے، یہ نہایت بعید ہے ابو ہریرہ جانتے تھے کہ کئی لوگ ان کی اس رائے کے مخالف ہیں مسلم کی مذکورہ روایت میں ابو رزین کے طریق سے ہے کہتے ہیں ابو ہریرہ ہماری طرف نکلے پیشانی پر ہاتھ مارا اور کہا سنو تمہیں بتلایا جاتا ہے کہ میں کذب بیانی کرتا ہوں تاکہ تم ہدایت پر رہو اور میں گمراہ ہو جاؤں، میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے نبی پاک سے سنا، تو یہ حدیث بیان کی حضرت جابر بھی رفع حدیث پر ان کے موافق ہیں چنانچہ مسلم نے ابن جریج کے طریق سے بیان کیا کہتے ہیں مجھے ابو زبیر نے حضرت جابر سے بیان کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا ایک جوتا پہن کر نہ چلا جائے، مالک عن ابی زبیر عن جابر سے مرفوعاً منقول ہے کہ اگر تمہارے کسی کا شمع کٹ جائے تو ایک جوتے میں نہ چلے حتیٰ کہ اسے درست کر لے اور نہ ایک موزے میں، ابن عبد البر کہتے ہیں اہل علم نے اس بارے حضرت عائشہ کی رائے قبول نہیں کی، حضرات علی اور ابن عمر سے بھی ایسا کرنا مروی ہے تو یا تو انہیں اس نہی کا علم نہ ہو سکا یا پھر اسے تنزیہ پر محمول کیا یا ایک جوتا پہن کر تھوڑی دیر ہی چلے ہوں گے کہ جس وجہ سے منع کیا گیا اس کا خطرہ نہ ہوگا، شمع اس سیر (یعنی پھندا سا) کو کہتے ہیں جس میں جوتے کا پٹہ ڈالا جاتا ہے جبکہ شراک تسمہ کو کہتے ہیں دونوں اگر ٹوٹے ہوں تو چال بگڑ سکتی ہے، عیاض کہتے ہیں بعض سلف سے ایک جوتے یا موزے میں چلنے کا اثر منقول ہے مگر یہ صحیح نہیں یا اس کی یہ تاویل کی جائے گی کہ تھوڑی دیر ایسا کیا ہوگا کہ چال پر اثر نہ پڑا ہوگا

(لا یمش) کے ساتھ تنقید سے وہ حضرات تمسک کر سکتے ہیں جو ایک جوتا پہن کر (مثلاً) کھڑے ہونا جب دوسرے جوتے کی درنگی کر رہے ہوں، جائز سمجھتے ہیں اس بارے اختلاف ہے عیاض نے مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ دوسرا اتار کر کھڑا ہو، اگر وہ گرم زمین میں ہے یا ایسی جگہ جہاں ننگے پاؤں چلنے سے ضرر لاحق ہو سکتا ہے حتیٰ کہ اس کی اصلاح کرالے اور اگر ایسا نہیں (کہ زمین گرم یا اس میں کوئی باعث ضرر چیز نہیں) تو (دوسرا جوتا بھی اتار کر) ننگے پاؤں چلے، ابن عبد البر کہتے ہیں فتویٰ کے اعتبار سے یہی صحیح ہے اکثر علماء اسی پر ہیں، صورتِ جلوس کیلئے متعرض نہیں ہوئے (کہ آیا ایک جوتا پہنے بیٹھا جاسکتا ہے یا نہیں؟) بظاہر اس کا جواز ہے اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ علتِ نہی وہی جو ذکر ہوئی (کہ تا کہ چلنے سے چال نہ گزے یا کوئی تکلیف نہ پہنچے تو بیٹھنے کی حالت میں یہ اندیشہ نہیں لہذا جائز ہے) ہاں اگر اعضاء کے درمیان بے انصافی کی علت ملحوظ رکھیں تو وہ یہاں بھی موجود ہے۔

(لینعلہما جمیعاً) بقول ابن عبد البر قد مین مراد ہیں اگرچہ کلام میں ان کا ذکر سابق موجود نہیں اور یہ لغتِ عرب میں مشہور ہے قرآن میں ایک جگہ ضمیر استعمال ہوئی ہے جبکہ سابق میں اس کا مرجع موجود نہیں چونکہ سیاق کی اس پر دلالت تھی (مثلاً: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، میں ضمیر)، نووی نے (ینعلہما) کا یا کی پیش کے ساتھ ضبط کیا، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں ان کا تعاقب کیا اور لکھا اہل لغت (نعل) یعنی عین کی زبر کے ساتھ کہتے ہیں اس پر زبر بھی ٹھکی ہے لیکن اہل لغت نے (أَنْعَلَ رَجُلًا) بھی کہا ہے یعنی (أَلْبَسَهَا نَعْلًا) پاؤں کو جوتا پہنایا، (نَعْلٌ دَابَّةٌ) یعنی اس کی نعل لگوئی، صاحب الحکم لکھتے ہیں: (أَنْعَلَ الدَّابَّةَ وَ الْبَعِيرَ وَ نَعْلَهُمَا) عیاض نے حدیثِ عمر میں یوں ہی ضبط کیا جس میں گزرا: (إِنْ غَسَّانُ تُنْعَلُ الْخَبِيلُ) یعنی تائے مضموم کے ساتھ ای (تجعل لها نعالاً) انہیں نعلیں لگوار ہے ہیں! حاصل یہ کہ اگر ضمیر قد مین کیلئے ہے تو پیش اور زبر دونوں جائز ہیں اور اگر نعلین کے لئے ہیں تب زبر ہی متعین ہے۔

(أو لیخلفہما) اکثر کے ہاں یہی ہے مؤطا کی ابو مصعب سے روایت میں ہے: (أو لیخلفہما) مسلم میں بھی یہی ہے مؤطا کے تمام نسخوں میں وہی جو بخاری میں ہے نووی کہتے ہیں دونوں روایتیں صحیح ہیں، ابو مصعب کی روایت میں جو واقع ہے اس میں ضمیر نعلین کی طرف راجع ہے کیونکہ نعل کا ذکر پہلے گزرا ہے، مکملہ کے عنوان سے لکھتے ہیں اس میں لباس کا ہر وہ حصہ داخل کیا جاسکتا ہے جو جوڑا ہے مثلاً موزے، آستینوں سے ایک بازو کا نکال لینا اور دوسرا پہنے رکھنا اسی طرح ایک کندھے پر چادر ڈالنا اور دوسرا ننگا رکھنا، یہ بات خطابی نے لکھی بقول ابن حجر ابن ماجہ نے حدیثِ باب محمد بن عجلان عن سعید مقبری عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کی جس میں یہ الفاظ ہیں: (لَا يَمْشِي أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ وَلَا خُفٍّ وَاحِدٍ) یہ مسلم کے ہاں بھی حضرت جابر، احمد کے ہاں حضرت ابو سعید اور طبرانی کے ہاں حضرت ابن عباس سے مروی ہے، آستین سے ایک ہاتھ نکال لینے کو ایک جوتا یا موزہ پہننے کے ساتھ ملحق کرنا بعید ہے الا یہ کہ عدل بین الجوارح اور ترکِ شہرت کو ملحوظ رکھیں اسی طرح ایک کندھے پہ چادر ڈالنے کا معاملہ ہے۔

اسے ابوداؤد اور ترمذی نے (اللباس) میں نقل کیا۔

- 40 باب لَا يَمْشِي فِي نَعْلٍ وَاحِدٍ (ایک جوتا پہنے ہوئے مت چلے)

سوائے ابوذر کے سب کے ہاں یہ ترجمہ سابقہ سے پہلے ہے دونوں قابلِ توجیہ ہیں۔

5856 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَمْسِي أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ لِيُخْفِيَهُمَا جَمِيعًا أَوْ لِيَنْعَلَهُمَا جَمِيعًا

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا تم میں سے کوئی ایک پاؤں میں جوتا پہن کر نہ چلے بلکہ چاہیے کہ دونوں جوتے پہنے یا دونوں اتار دے۔

(لكن اليمنى الخ) بقول ابن تين ابن وضاح نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ حصہ مدرج ہے اور حدیث کا مرفوع حصہ (بالشمال) تک منتہی ہو جاتا ہے۔ (أولهما، آخرهما) دونوں کو نصب کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے اس طور کہ کان کی خبر ہیں یا بطور حال اور خبر (تنعل) اور (تنزع) ہو، دونوں کو مذکر نعل اور خف کے اعتبار سے ذکر کیا گیا، ابن عربی کہتے ہیں حسی طور پر دائیں سے ابتداء کرنا تمام اعمالِ صالحہ میں مشروع ہے اس لئے کہ اعضاء میں زیادہ قوت ہوتی ہے اور شرعاً اس وجہ سے کہ داہنے اعضاء کی تقدیم مندوب ہے، نووی لکھتے ہیں ہر اس فعل میں جو تکریم اور زینت کے باب سے ہو، دائیں طرف سے آغاز مستحب ہے جبکہ جو افعال ان کی ضد و معاکس ہیں مثلاً بیت الخلاء میں دخول، جوتے یا موزے اتارنا، مسجد سے خروج اور استنجاء وغیرہ جیسے جو بھی مستفاد افعال ہیں ان میں بائیں کے ساتھ ابتدا ہے، کتاب الطہارۃ میں اس موضوع کی کثیر بحث حدیث عائشہ (كان يُعْبِئُهُ التَّيْمَنُ) کی شرح کے اثناء گزری، حلیمی لکھتے ہیں جوتے اتارتے ہوئے بائیں کے ساتھ آغاز کی وجہ یہ ہے کہ جوتے پہننا کرامت ہے (یعنی باعث تکریم) کہ اس میں پاؤں کی حفاظت ہے تو جب یمنی یسری سے اکرم ہے تو پہننے میں یمنی سے اور اتارتے وقت یسری سے آغاز کیا گیا تاکہ اس کرامت میں یمنی کا حصہ اکثر اور اَدوم ہو، ابن عبد البر کہتے ہیں جس نے پہلے بائیں جوتا پہنا اس نے برا کیا کیونکہ یہ سنت کی مخالفت ہے لیکن اسے حرام قرار نہ دیا جائے گا، دیگر کہتے ہیں چاہئے کہ امر نبوی کے مطابق ہی کیا جائے ممکن ہے ابن عبد البر کی مراد یہ ہو کہ جس نے اکٹھے انہیں پہن لیا اور یسری کے ساتھ ابتدا کر لی تو اب شرع یہ نہیں کہتی کہ جوتے اتارے پھر مامور بہ ترتیب کے ساتھ دوبارہ پہنے کہ اب اس کا محل فوت ہو گیا (آئندہ سے احتیاط کرے) عیاض وغیرہ نے اس امر نبوی کے استحباب پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔

اسے مسلم، ترمذی اور ابوداؤد نے (اللباس) میں نقل کیا۔

41 باب قَبَالَانِ فِي نَعْلٍ وَمَنْ رَأَى قَبَالًا وَاحِدًا وَاسِعًا

(ہر جوتے کے دو دوتے، بعض نے ایک کو بھی کافی سمجھا)

(و من رأى - - واسعا) یعنی جائزاً، قبال زمام یعنی وہ بکل ہے جس میں شسع باندھا جاتا ہے جو پاؤں کی دو انگلیوں کے درمیان ہوتا ہے (یعنی پھندا ڈالنے کی جگہ، پرانے زمانہ کے جوتوں میں ہر دو انگلیوں کیلئے یہ پٹہ سا ہوتا ہوگا جسے باندھنے کیلئے بھی ایک پھندا ہوگا)

5857 حَدَّثَنَا حَبَّاجُ بْنُ سَهَّالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ نَعْلَ النَّبِيِّ ﷺ

كَانَ لَهَا قَبَالَانِ .

طرفہ 3107، - 5858

ترجمہ: حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک کے نعلین مبارکین کے دو تسمے تھے۔

ابن سکین عن فربری کے نسخہ میں ہمام کی بجائے ہشام مذکور ہے مگر جماعت کی روایت اولیٰ ہے۔ (أَن نَعْلِي الْخَشْمِيْنِ) کے ہاں مفرد کا لفظ ہے۔ (قبالان) ابن سعد نے عفان عن ہمام سے یہ جملہ مراد کیا: (مِنْ سَبَبٍ لِّسَ عَلَيْهِمَا شَعْرٌ) احمد نے عفان سے اس زیادت کے بغیر نقل کیا ہے، سبت کی تفسیر حدیث میں موجود ہے (یعنی اس مذکورہ زیادت میں)

5858 حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عَيْسَى بْنُ طَهْمَانَ قَالَ خَرَجَ إِلَيْنَا أَنَسُ

بْنُ مَالِكٍ بِنَعْلَيْنِ لَهُمَا قَبَالَانِ فَقَالَ ثَابِتُ الْبُنَانِيُّ هَذِهِ نَعْلُ النَّبِيِّ ﷺ

(سابقہ) طرفہ 3107، - 5857

شیخ بخاری محمد، ابن مقاتل ہیں جو عبد اللہ بن مبارک سے روای ہیں۔ (فقال ثابت الخ) بقول اسماعیلی یہ مرسل ہے ابن حجر کے رائے ہے کہ صورتہ یہ ارسال ہے کیونکہ ثابت نے یہ تصریح نہیں کی کہ حضرت انس نے اس کی خبر دی تو اگر ثابت نے یہ بات حضرت انس کی موجودی میں کہی ہے اور حضرت انس نے اس پر ان کی تقریر کی تو عیسیٰ بن طہمان کا اس کا حضرت انس سے اخذ عرضاً ہوا لیکن یہ روایت الخس میں ابن (یہ ابی احمد ہونا چاہئے آگے یہی ہے) احمد زبیری عن عیسیٰ بن طہمان کے طریق سے گزری جس سے اس احتمال کی نفی ہوتی ہے اس کے الفاظ ہیں: (أَخْرَجَ إِلَيْنَا أَنَسُ نَعْلَيْنِ جَرْدَاوَتَيْنِ لَهُمَا قَبَالَانِ) تو ثابت بنانی نے مجھے بعد ازاں بیان کیا کہ یہ نبی اکرم کے نعلین مبارکین ہیں تو اس سے ظاہر ہوا کہ عیسیٰ نے حضرت انس سے صرف اخراج نعلین روایت کیا اور نبی اکرم کی طرف ان کی اضافت کا ذکر عیسیٰ عن ثابت عن انس کے طریق سے ہے، اسماعیلی نے اشارہ کیا کہ ابو احمد کے طریق کا اخراج اولیٰ تھا، گویا ان کے ذہن سے نکل گیا کہ یہ طریق گزر چکا ہے بخاری کی عادت ہے کہ اگر موصول طریق صحیح ہے تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے (اس حدیث کا) ایسا طریق وارد کرنے سے ممتنع نہیں ہوتے جو ظاہراً مرسل ہو، ترمذی نے شمس میں اور ابن ماجہ نے قوی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت تخریج کی کہ نبی اکرم کے نعلین مبارکین کے دو قبال تھے، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ پر حدیث کی دلالت اس جہت سے ہے کہ نعل کا لفظ پاؤں میں پہنے گئے کے مجموع پر صادق آتا ہے اور جو ترجمہ کارکن ثانی ہے تو اس جہت سے کہ شئی کا شئی سے تقابل توزیع کا فائدہ دیتا ہے تو (مفہوم یہ ہے کہ) ہر پاؤں کے جوئے کا ایک قبال ہے (تو دو جوؤں کے دو قبال ہوئے یہ نہیں کہ ہر جوئے کے دو قبال تھے) ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ بلکہ بخاری نے بعض سلف سے وارد کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ بزار اور الصغیر میں طبرانی نے حضرت ابو ہریرہ سے حضرت انس کی اس حدیث کا مثل نقل کیا اور یہ زیادت بھی: (وَكَذَا لَأَبَى بَكْرٍ وَعُمَرُ وَأَوَّلُ مَنْ عَقَدَ عُقْدَةَ عِثْمَانَ بْنِ عَفَانَ) (اس کی سند کے رجال ثقات ہیں نسائی کے ہاں اس کا شاہد بھی ہے جسے محمد بن سیرین عن عمرو بن اوس سے اس کا مثل نقل کیا البتہ حضرت عثمان کا ذکر نہیں کیا۔

- 42 باب الْقُبَّةِ الْحُمْرَاءِ مِنْ أَدَمِ (چڑے کا سرخ خیمہ)

آدم رگی ہوئی کھال کو کہتے ہیں گویا اسے قبہ بنائے جانے سے قبل حمراء کے ساتھ رنگا گیا تھا۔

5859 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُرْعَرَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ فِي قُبَّةِ حُمْرَاءَ مِنْ أَدَمٍ وَرَأَيْتُ بِلَالًا أَخَذَ وَضُوءَ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّاسُ يَبْتَدِرُونَ الْوُضُوءَ فَمَنْ أَصَابَ مِنْهُ شَيْئًا تَمَسَّحَ بِهِ وَمَنْ لَمْ يُصِبْ مِنْهُ شَيْئًا أَخَذَ مِنْ بَلَلِ يَدِ صَاحِبِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۴) اطرافہ 187، 376، 495، 499، 501، 633، 634، 3553، 3566،

5786

یہ اوائل کتاب الصلاة میں تمامہ مشروحات گزری ہے وہاں بھی بعینہ اسی سند کے ساتھ تخریج کیا تھا۔

5860 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ح وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ أُرْسِلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْأَنْصَارِ وَجَمَعَهُمْ فِي قُبَّةِ مِنْ أَدَمِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۶۳۶) اطرافہ 3146، 3147، 3528، 3778، 3793، 4331، 4332، 4333،

4334، 4337، 6762، 7441

یہ بھی ایک حدیث کا طرف ہے جیسے تمامہ کتاب النخس میں ابو الیمان ہی کے حوالے سے بعینہ اسی طریق کے ساتھ نقل کیا، کرمانی کہتے ہیں یہ اس امر پر دال نہیں کہ قبر سرخ تھا لیکن کافی ہے کہ بعض ترجمہ پر دال ہے اور بخاری اکثر یہ کرتے ہیں، ابن حجر کے بقول یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ شاید انہوں نے مطلق کو مقید پر محمول کیا اور یہ قرب عہد کیلئے (یعنی ابھی پہلی حدیث میں حمراء کا چونکہ لفظ گزرا) جس قصہ کا حضرت انس سے تذکرہ کیا وہ غزوہ حنین اور جس کا ذکر ابو جحیفہ نے کیا وہ حجة الوداع کے موقع پر تھا اور دونوں کے مابین دو برس کی مدت ہے تو ظاہر یہ ہے کہ یہ وہی قبر ہوگا کیونکہ آپ کی عادت نہ تھی کہ زینت کی خاطر خواہ مخواہ سامان بدلتے پھریں اور جب ابو جحیفہ نے دوسرے موقع میں اس کا سرخ ہونا ذکر کیا ہے تو پہلے موقع پر اسکا یہی ہونا اولیٰ ہے۔

(و قال الليث الخ) حدیث کے اس جملہ کو الگ کر کے لیث کے لفظ پر اسے نقل کیا، حدیث کی مفصل شرح غزوہ حنین کے باب میں ذکر ہو چکی ہے، اسماعیلی نے روایت لیث کو رمادی کے طریق سے موصول کیا جو کہتے ہیں: (حدثنا أبو صالح حدثنا الليث حدثني يونس) اسی طرح حرملة عن ابن وهب (أخبرني يونس) سے، مسلم نے بھی اسے حرملة سے تخریج کیا۔

- 43 باب الْجُلُوسِ عَلَى الْحَصِيرِ وَنَحْوِهِ (چٹائی وغیرہ بچھالینا)

5861 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَحْتَجِرُ حَصِيرًا بِاللَّيْلِ فَيُصَلِّي وَيَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ فَيَجْلِسُ عَلَيْهِ فَيَجْعَلُ النَّاسُ يَثُوبُونَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَيُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ حَتَّى كَثُرُوا فَأَقْبَلَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا وَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۷) اطرافہ 729، 730، 924، 1129، 2011، 2012

سند میں معتمر بن سلیمان، عبید اللہ عمری اور سعید مقبری ہیں اس میں تین مدنی تابعین ہیں، اس میں ابن ابوشیبہ کی شرح بن ہانی کے طریق سے روایت کا ضعف ہے جس میں ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا آیا نبی اکرم ہیر پر نماز پڑھ لیتے تھے؟ جبکہ اللہ کہتا ہے: (وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا) [الإسراء: ۸] تو کہنے لگیں آپ ہیر پر نماز ادا نہ کرتے تھے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ اس نفی کو مداومت پر محمول کیا جائے لیکن شرح نے آیت سے جو ذکر کیا وہ اسکے لئے خادش ہے، اس حدیث عائشہ کی شرح کتاب الصلاة میں گزر چکی ہے! بخاری نے اوائل الصلاة میں اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (باب الصلاة على الحصير) اور اس کے تحت یہ حدیث انس لائے جس میں (آنجناب کے اپنے گھر میں تشریف آوری اور پھر افرادِ خانہ کی نفل نماز میں آپ کی امامت کا ذکر کرتے ہوئے) کہتے ہیں (فقممت إلى حصير لنا قد اسودَّ بن طولٍ ما لبس) اس بارے وہیں بحث ہوئی تھی، (یحتجروں) کا معنی ہے کہ اپنے لئے ایک حجرہ نما جگہ (یعنی علامتی طور پر) بنا لینا، کہا جاتا ہے: (حجرت الأرض واحتجرتها) جب ایسی علامت بنا لے جو غیر کو وہاں سے روکے، کشمینی کے نسخہ میں یہ (یحتجز) ہے۔ (فإن الله لا يمل الخ) اس سے متعلق بحث بھی کتاب الایمان میں گزری اور یہ کہ ملال (یعنی اللہ کی نسبت سے اس لفظ کا استعمال) قبول یا ترک کا کنایہ ہے یا اس کا اطلاق علی سبیل المشاکلہ ہوا (جیسے قرآن میں ہے: وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ)۔ (ما دام) یعنی عامل مدت العمر تک اس پر کار بند رہے، تمام ازمنہ تک دوام مراد نہیں کشمینی کے نسخہ میں (ما دوام) ہے تب اس کا فاعل عامل ہے۔

- 44 باب الْمُرَرِّ بِالذَّهَبِ (سونے کے ٹن لگوانا)

5862 - وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ أَنَّ أَبَاهُ مَخْرَمَةَ قَالَ لَهُ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدِمَتْ عَلَيْهِ أَقْبِيَّةٌ فَهُوَ يَقْسِمُهَا فَأَذْهَبَ بِنَا إِلَيْهِ فَذَهَبْنَا فَوَجَدْنَا النَّبِيَّ ﷺ فِي مَنْزِلِهِ ، فَقَالَ لِي يَا بُنَيَّ ادْعُ لِي النَّبِيَّ ﷺ فَأَعْظَمْتُ ذَلِكَ فَقُلْتُ ادْعُوا لَكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ لَيْسَ بِحَبَّارٍ . فَدَعَوْتُهُ فَخَرَجَ وَعَلَيْهِ قَبَاءٌ مِنْ دِيبَاجٍ مُرَرٍّ بِالذَّهَبِ فَقَالَ يَا مَخْرَمَةُ هَذَا خَبَأَهُ لَكَ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھئے) اطرافہ 2599، 2657، 3127، 5800، 6132 -

(و قال الليث الخ) اسے احمد نے ابو نصر ہاشم بن قاسم عن لیث سے موصول کیا، اسماعیلی کے ہاں کامل بن طلحہ کے حوالے سے: (حدثننا الليث) نقل کیا کچھ صفحات قبل یہ موصولاً گزری ہے اسی طرح کتاب البہہ میں بھی۔ (و علیہ قباء الخ) محتمل ہے یہ اس کی تحریم سے قبل کا واقعہ ہو جب ریشم اور سونے کو مردوں کیلئے حرام کر دیا گیا تو پھر اس میں ان حضرات کیلئے کوئی حجت نہیں جو ان میں سے کچھ مباح قرار دیتے ہیں، اگر یہ تحریم کے بعد کا واقعہ ہے تب تاویل یہ کرنا ہوگی کہ پہننے کے لئے نہیں بلکہ اسلئے عطا کیا کہ اس سے انتفاع اٹھائیں یا خواتین کو پہننا دیں۔ (یا بنی إنا لیس بجبار) یہ حضرت مخرمہ کے صحت ایمان پر دال ہے اگر چہ ذکر کیا گیا ہے کہ تھوڑے سخت مزاج اور بدخلق آدمی تھے (بوڑھے تھے اور بوڑھے عموماً ایسے ہی ہوتے ہیں، ہمارے دور کے بوڑھوں کو نہیں دیکھتے کس طرح لڑکوں بالوں کو مسجدوں سے بدکاتے ہیں اور کھانے کو دوڑتے ہیں) اس سے آغاج کی تواضع اور اپنے اصحاب کے ساتھ آپکا تلطف بھی عیاں ہوا۔

علامہ انور باب (المزور بالذهب) کے تحت کہتے ہیں محمد نے السیر الکبیر میں تصریح کی ہے کہ سونے کے بٹن جائز ہیں، مولانا گنگوہی کہتے تھے جو سونے کے بٹن خیط بالثوب ہوں (یعنی جنہیں کپڑے میں ڈال کر سی لیا گیا ہو) وہ جائز ہیں کیونکہ وہ ثوب کے تابع ہوئے اور جو اس سے منفصل ہوئے وہ جائز نہیں، زر کا اردو میں ترجمہ: کھنڈی کیا ہے۔

45 - باب خَوَاتِيمِ الذَّهَبِ (سونے کی انگوٹھیاں)

خاتم کی جمع، بغیر باء کے بھی مستعمل ہے اسی طرح خیاتیم بھی، خیاتم بھی ہے، خاتم میں آٹھ لغات ہیں: تاء کی زیر اور زیر، سوم: ختام، چہارم: ختیوم، پنجم: ختم، ششم: خاتام، ہفتم: خاتیم، ہشتم: ختام، ابن حجر نے اپنے اشعار میں انہیں جمع کیا پھر دو مزید اشعار میں مزید تین ضبط بھی ذکر کئے جو یہ ہیں: خاتام اور خاتیم اور ایک کی بابت ان کا شعر ہے: (و همز مفتوح تاء تاسع الخ)، اس کے تحت تین احادیث ذکر کیں۔

5863 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدِ بْنِ مِقْرَنٍ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ يَقُولُ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنْ سَبْعٍ نَهَى عَنْ خَاتِمِ الذَّهَبِ أَوْ قَالَ حَلَقَةِ الذَّهَبِ وَعَنِ الْحَرِيرِ وَالْإِسْتَبْرَقِ وَالذَّيْبَاجِ وَالْمِثْرَةِ الْحُمْرَاءِ وَالْقَسَى وَأَنِيَّةَ الْفِضَّةِ وَأَمَرَنَا بِسَبْعٍ بَعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيطِ الْعَاطِسِ وَرَدِّ السَّلَامِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ

(اسی کا سابقہ حوالہ) اطرافہ 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 6222، 6235،

6654 -

یہاں نواہی کا ذکر اوامر پر مقدم ہے الجنازہ کے اوائل میں یہ ابو ولید عن شعبہ سے اوامر کی تقدیم کے ساتھ گزری لیکن نواہی

میں سے میاثر کا ذکر ساقط تھا، اس میں بغیر شک کے (خاتم الذهب) تھا، المظالم میں اسے سعید بن عمر ربيع عن شعبہ سے نقل کیا مگر اس میں منہیات کا ذکر ہی نہیں کیا، الطب میں اسے حفص بن عمر عن شعبہ سے روایت کیا اور نوای میں (آنیۃ الذهب) کا ذکر نہیں کیا اور اوامر میں سے فقط تین ذکر کئے اس میں بھی (خاتم الذهب) ہے، الادب کے آخر میں سلیمان بن حرب عن شعبہ کے طریق سے بھی یہ ہے لیکن قسی اور آتیہ ذہب مذکور نہیں اور استبرق کی بجائے سندس ہے، الایمان والندور میں غندر عن شعبہ سے صرف ابرار المقسم پر اقتصار ہے تو سارا تغایر سیاق صرف شعبہ سے مختلف طرق کے حوالوں سے ہے دیگر کی اشعث سے روایت بھی ان کے ہاں موجود ہے چنانچہ الاثر بہ میں اسے ابو عوانہ عن اشعث کے حوالے سے تخریج کیا اس میں اوامر کا ذکر مقدم ہے اور تانا مذکور ہے اس میں ہے: (و نہانا عن خواتیم الذهب) ابو احوص عن اشعث کے طریق سے بھی یہی نقل کیا یہ یہاں کے ترجمہ کے عین مطابق ہے، الاستذان کے شروع میں اسے جریر عن شعبہ کے طریق سے بھی اسی طرح نقل کیا وہاں: (و نہی عن تختم الذهب) ہے اللباس میں بھی ثوری کے حوالے سے مختصر اگزری جس میں (نہانا عن المیائر و عن القسی) ہے، باب (المیثرة الحمراء) میں ان کی روایت سے (أمرنا بسبع) ہے تو اسکے تحت عیادت، اتباع جنازہ اور تسمیت عاٹس کا بیان کیا پھر (و نہانا عن سبع) ذکر کر کے (خاتم الذهب) اور (آنیۃ الذهب) ذکر نہیں کئے تو یہ ہیں بخاری میں اس حدیث کے کل طرق، منہیات کی بابت اکثر بحث کتاب اللباس میں ہے، (آنیۃ الفضۃ) کی بحث الاثر بہ میں گزری جہاں تک اوامر ہیں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ باب ہے، ان کا ربط کتاب الادب میں ہوگا۔

5864 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ بَشِيرِ بْنِ نَهْلٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ. وَقَالَ عَمْرُو أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعَ النَّضْرَ سَمِعَ بَشِيرًا مِثْلَهُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے سونے کی انگشتری سے منع فرمایا۔

(عن خاتم الخ) کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (عن لبس خاتم الخ)۔ (و قال عمرو) یہ ابن مرزوق ہیں۔ (أنبأنا شعبۃ) اس اسناد کو قتادہ کے نظر جو ابن انس بن مالک ہیں، سے بیان سماع کے سبب ذکر کیا اسی طرح نظر کے بشیر بن نہیک سے سماع کی صراحت ہے اسے ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں ابو قلابہ رقاشی، قاسم بن اصفغ نے اپنی مصنف میں محمد بن غالب بن حرب دونوں عمرو بن مرزوق سے، کے حوالے سے نقل کیا ہے ابوداؤد طیالسی کی شعبہ سے روایت میں بھی قتادہ کے نظر سے سماع کی صراحت ہے اسے اسماعیلی نے بھی اسی طرح تخریج کیا، ابن دقیق العید لکھتے ہیں صحابی کا کسی اوامر و نوای کی بابت خبر دینا تین مراتب پر ہے: ایک یہ کہ وہ امر یا نہی کا صیغہ لائے، دوم کہے کہ ہمیں نبی اکرم نے یہ کرنے یا فلاں فعل سے رکنے کا حکم دیا، یہ بھی عمل پیرا ہونے کے لحاظ سے پہلے مرتبہ کی طرح ہے صرف اس جہت سے اس سے نازل ہے کہ ممکن ہے جسے انہوں نے امر خیال کیا وہ امر نہ ہو البتہ یہ احتمال صحابہ کی عدالت اور لغوی مدلولات سے ان کی معرفت کے مد نظر مرجوح ہے، تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ مجہول کے صیغے استعمال کر کے کہیں ہمیں اس کا حکم کیا گیا یا فلاں سے منع کیا گیا، یہ دوم کی طرح ہے اس سے اس احتمال کے سبب نازل ہے کہ ممکن ہے عمرو و نبی اکرم کے سوا کوئی اور ہو (مگر یہ بھی مرجوح ہے) جب یہ سب مقرر رہے تو سونے کی انگشتری پہننے کی یہ نہی صرف مردوں کے ساتھ مختص ہے خواتین کے

لئے اس کی اباحت پر اجماع ہے بقول ابن حجر ابن ابی شیبہ نے حضرت عائشہ سے روایت نقل کی کہ نجاشی نے نبی اکرم کو زیورات تحفہ میں بھیجے جس میں سونے کی انگشتری تھی آپ نے اسے اعراض کرنے والے انداز میں پکڑا پھر اپنی نواسی امامہ کو بلوایا اور فرمایا اسے پہن لو، ابن دقیق لکھتے ہیں بظاہر یہ نبی تحریمی ہے یہی ائمہ کا قول ہے اور اسی پر معاملہ مستقر ہوا، عیاض کہتے ہیں ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم کی بابت جو ختم ذہب (یعنی سونے کی انگشتری پہننا) منقول ہے یہ شذوذ ہے، اشبہ یہ ہے کہ انہیں اس نبی کا علم نہ ہو سکا ان کے بعد اس پر اجماع منعقد ہوا اسی طرح حضرت خباب کے بارہ میں گزرا جسے دیکھ کر ابن مسعود نے کہا تھا کہ ابھی اسے اتار دینے کا وقت نہیں آیا؟ کہنے لگے آج کے بعد آپ مجھے یہ پہننے نہ دیکھیں گے گویا وہ بھی اس نبی سے ناواقف تھے جب علم ہوا تو رجوع کر لیا، کہتے ہیں بعض حضرات کی رائے ہے کہ مردوں کے لئے اس کے پہننے کی یہ نبی کراہت تزیینی ہے نہ کہ تحریمی جیسے یہی بات ریشم کی بات بھی بعض نے کہی، لکھتے ہیں یہ تحریم بارے اختلاف کو مقتضی ہے لہذا تحریم پر دعوائے اجماع کے یہ مناقض ہوا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں تاویل یہ ممکن ہے کہ کراہت تزیینی کے قائلین آخر کار ختم ہو گئے اور بعد ازاں سبھی اس کے حرام ہونے پر جمع ہو گئے صحابہ کی ایک جماعت کی بابت منقول ہے کہ سونے کی انگشتری پہننا کرتے تھے ان میں سعد بن ابوقحاص، طلحہ بن عبید اللہ اور صہیب سمیت چھ یا سات افراد ذکر کئے، ابن ابی شیبہ نے بھی حضرت حذیفہ، جابر بن سمرہ اور عبید اللہ بن یزید خطمی سے اس کا نقل کیا، حمزہ بن ابواسید سے ناقل ہیں کہ ہم نے ابواسید کے سامنے سونے کی انگشتری اتاری،

اس ضمن میں سب سے غریب جو حضرات براء سے منقول ہوا جو نبی کے راوی بھی ہیں ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ ابو السفر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت براء کو سونے کی انگشتری پہنے دیکھا، شعبہ عن ابواسحاق سے بھی اس کا نقل مروی ہے اسے بغوی نے الجعدیات میں نقل کیا احمد نے محمد بن مالک کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت براء کو سونے کی انگشتری پہنے دیکھا بتلایا کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ مال تقسیم کیا تو مجھے یہ عطا کی اور فرمایا: (البس ما کساک اللہ و رسولہ) (کہ پہنو جو تمہیں اللہ اور اس کا رسول پہنائیں) حازمی کہتے ہیں اس کی سند قوی نہیں اگر صحیح ہے تو منسوخ ہے، ابن حجر کہتے ہیں اگر حضرت براء کے نزدیک نسخ ثابت ہوتا تو نبی پاک کے بعد اسے نہ پہنتے جب کہ اس سے نبی کی بالاتفاق صحیح روایت انہی سے مروی ہے تو ان کی روایت اور فعل کے درمیان تطبیق اس طرح ہوگی کہ یا تو یہ نبی (ان کی رائے میں) تزیینی تھی یا نبی اکرم کے آپ کو فرمان: (البس ما کساک اللہ و رسولہ) سے وہ اسے اپنی خصوصیت سمجھے، یہ حازمی کے اس قول سے اولیٰ ہے کہ شاید براء کو نبی کا علم نہ ہو سکا (کہ وہ تو خود نبی کے راوی ہیں) دوسرے احتمال کی تائید احمد کی روایت میں مذکور یہ عبارت کرتی ہے کہ لوگ حضرت براء سے کہا کرتے تھے آپ سونے کی انگشتری کیوں پہنتے ہیں حالانکہ نبی اکرم نے اس سے منع کیا ہے؟ تو وہ انہیں یہ حدیث بیان کرتے اور کہتے تم مجھے نبی اکرم کی پہنائی چیز سے کیونکر روکتے ہو؟ نبی کی اولہ میں سے جو یونس سے زہری عن ابوداؤد (عن رجل لہ صحفہ) سے روایت کیا کہتے ہیں ایک شخص نبی اکرم کی مجلس میں بیٹھا اور اس کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو نبی پاک نے شاخ اس کے ہاتھ میں ماری اور فرمایا اسے اتار دو، باب (لبس الحریر) میں مذکور احادیث کا عموم کہ ریشم اور سونے کی بابت فرمایا یہ میری امت کے لئے حرام اور امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں اسی طرح عبداللہ بن عمرو کی مرفوع روایت جس میں فرمایا جو میری امت کا شخص اس حال میں فوت ہوا کہ سونا پہننا کرتا

تھا اللہ تعالیٰ نے اس پر جنت کا سونا حرام کر دیا، اسے احمد اور طبرانی نے تخریج کیا، باب کی تیسری حدیث ابن عمر میں مذکور سے سونے کی انگشتی پہننے کے حواز کے نسخ پر دلالت ملتی ہے، اس سے استدلال ہوا ہے کہ سونا قلیل ہو یا کثیر، مردوں پر حرام ہے کیونکہ انگشتی میں تھوڑا سا سونا ہی لگا ہوتا ہے، یہ بھی کہ تمام احوال میں اس کا استعمال حرام ہے لیکن بالفرض اگر اچانک حملہ ہوا اور اس کے پاس بس ایسی تلوار ہے جس کے قبضہ پر یا مثلاً ڈھال میں کوئی کڑا وغیرہ سونے کا ہے تو اس کا استعمال جائز ہے، جب جنگ ختم ہو جائے تو اس کا انتفاض ہو جائے گا کہ یہ سب جنگ کا متعلقہ سامان ہے انگشتی کو ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

اس حدیث کو مسلم نے (اللباس) اور نسائی نے (الزینة) میں نقل کیا۔

5865 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَجَعَلَ فَصَّهُ بِمَا يَلِي كَفَّهُ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ فَرَسَى بِهِ وَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ أَوْ فِضَّةٍ

أطرافه 5866، 5867، 5873، 5876، 6651، 7298 -

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی پاکؐ نے سونے کی انگشتی بنوائی اور اس کا ٹک کف کی جانب کیا تو لوگوں نے بھی بنوا لیں تب اسے چھوڑ دیا اور چاندی کی بنوائی۔

یہی سے مراد قطان ہیں، آمدہ باب میں اس کی شرح ہوگی۔ (من ذہب الخ) راوی کو ٹنک ہے اگلے باب میں جزم ہے جس میں (من فضة) ہے اس سے اگلے میں (من ورق) ہے، ورق کی واؤ مفتوح اور راء مکسور ہے اس کا اسکان بھی جائز ہے، صفائی نے..... (آگے خالی جگہ ہے، محشی لکھتے ہیں شاید یہاں: فتحھا، تھا کیونکہ آگے ایک اور اعراب ذکر کر کے کہا: یہ چار لغات ہوئیں) واؤ پر کسرہ اور راء پر سکون بھی منقول ہے تو یہ چار لغات ہوئیں ایک پانچویں لغت (رقعة) بھی ہے جیسے وعد / اعدة، بعض نے کہا ورق (کا لفظ) مصلوک (یعنی ڈھالی ہوئی شکل درہم) کے ساتھ خاص ہے جب کہ رقعۃ اعم ہے۔

اسے مسلم نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

46 باب خَاتَمِ الْفِضَّةِ (چاندی کی انگٹھی)

5866 حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ وَجَعَلَ فَصَّهُ بِمَا يَلِي كَفَّهُ وَنَقَشَ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ بَثْلُهُ فَلَمَّا رَأَوْهُ قَدِ اتَّخَذُوهُمَا رَمَى بِهِ وَقَالَ لَا أَلْبَسُهُ أَبَدًا ثُمَّ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ خَوَاتِيمَ الْفِضَّةِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَلَبَسَ الْخَاتَمَ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عُثْمَانُ حَتَّى وَقَعَ مِنْ عُثْمَانَ فِي بَشَرِ أَرَبَسَ

اطرافہ 5865، 5867، 5873، 5876، 6651، 7298 -

ترجمہ: سابقہ ہے، اس میں مزید یہ ہے کہ اس میں (محمد رسول اللہ) نقش کرایا لوگوں نے بھی اس جیسی بنوالیں یہ دیکھ کر اسے ترک کر دیا اور فرمایا اب کبھی اسے نہ پہنوں گا پھر چاندی کی بنوالی، لوگوں نے بھی، ابن عمر کہتے ہیں آپ کے بعد اسے ابو بکر پھر عمر اور پھر عثمان نے پہناتھی کہ حضرت عثمان سے یہ اریس کنویں میں گر گئی۔

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (فاتخذ الناس مثله) محتمل ہے کہ منکیت سے مراد چاندی کا بنا ہونا جس میں یہ مذکور نقش بھی ہو، یا ممکن ہے مطلق امتحان (یعنی پہننا) مراد ہو۔ (فرمی بہ و قال الخ) جویریہ عن نافع کی روایت میں ہے کہ منبر پر چڑھے حمد و ثناء کے بعد فرمایا میں نے اسے بنوایا تھا مگر اب کبھی نہ پہنوں گا، مغیرہ بن زیاد کی روایت میں ہے کہ پھینک دی تو محتمل ہے اس وجہ سے ایسا کیا ہو کہ سب نے مشارکت کر لی یا اس وجہ سے کہ یہ سونے کی تھی اور عین اسی وقت مردوں پر اسے حرام کر دیا گیا، اس کی تائید عبد اللہ بن دینار کی ابن عمر سے مختصر روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے سونے کی انگشتی پہنی پھر اسے پھینک دیا اور فرمایا کبھی نہ اسے پہنوں گا۔ (فاتخذ الناس الخ) ابن عمر کی حدیث میں اس بابت کوئی منع یا کراہت منقول نہیں، آگے حدیث انس میں اس کا بیان موجود ہے۔ (حتی وقع من عثمان فی بئر أریس الخ) اریس بروزن عظیم ہے یہ مسجد قباء کے قریب ایک کنواں تھا، آگے باب (نقش الخاتم) میں عبید اللہ بن نیر عن عبید اللہ عمری کی روایت میں یہ عبارت آئے گی: (ثم کان فی ید أبی بکر) پھر حضرات عمر اور عثمان کی نسبت سے بھی یہی ذکر کیا، اس میں ہے ایک مرتبہ حضرت عثمان بئر اریس پر بیٹھے تھے، ابن سعد انصاری نے بخاری کی سند سے نقل کیا: (ثم کان فی ید عثمان ست سنین) (یعنی پھر برس حضرت عثمان کے ہاتھ میں رہی) آگے دونوں مشفق ہیں ابو داؤد اور نسائی کی مغیرہ بن زیاد عن نافع عن ابن عمر کے طریق سے اس کے آخر میں مذکور ہے کہ پھر حضرت عثمان نے ایک انگشتی بنوائی جس میں محمد رسول اللہ نقش کرایا تو اس کے ساتھ مہر لگایا کرتے تھے، طبقات ابن سعد میں علی بن حسین کے حوالے سے اس کا شاید مرسل بھی ہے، مسلم کی ایوب بن موسیٰ عن نافع سے روایت میں بھی حدیث عبید اللہ بن عمر عن نافع کا نحو ہے مزید یہ بھی کہ یہی وہ ہے جو معقیب سے بئر اریس میں گری، اس سے ظاہر ہوا کہ جن روایات میں حضرت عثمان کی نسبت سے اسکا کنویں میں گرنا مذکور ہے تو یہ نسبت مجازی ہے یا اسکا عکس کہ معقیب کو پکڑائی کہ کاغذات میں مہر لگا دیں اور انہی کے ہاتھ میں ہو کہ بے دھیانی میں گر پڑی یا پھر انہوں نے حضرت عثمان کو واپس کر دی اور ان سے گر پڑی ہو، اول حدیث انس کے موافق ہے نسائی نے مغیرہ بن زیاد بن نافع سے یہ حدیث روایت کی اور آخر میں کہا: (و فی ید عثمان ست سنین من عملہ فلما کثرت علیہ دفعہ إلی رجل من الأنصار فکان یختم بہ) (یعنی حضرت عثمان کے پاس جب امور خلافت کی کثرت ہوئی تو یہ انگوٹھی ایک انصاری کو دیدی] گویا اسے اپنا سیکڑی بنالیا] تو وہ شاہی خطوط پر اس سے مہر لگایا کرتا تھا) اس میں ہے کہ ایک دن یہ انصاری حضرت عثمان کے کنویں کی طرف نکلے تو یہ گر پڑی بہت ڈھونڈا مگر نہ ملی۔

47- باب (بلا عنوان)

5867 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عَمَرَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَلْبَسُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَنَبَذَهُ فَقَالَ لَا أَلْبَسُهُ أَبَدًا . فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ

(سابقہ) . اطرافہ 5865، 5866، 5873، 5876، 6651، 7298 -

(فنبذہ) مالک نے عبد اللہ سے یہی نقل کیا اسے ثوری نے عبد اللہ سے اتم سیاق کے ساتھ روایت کرتے ہوئے سابقہ روایت نافع کی مانند ذکر کیا، یہ الاعتصام میں آئے گی احمد اور نسائی نے بھی اسماعیل بن جعفر عن عبد اللہ بن دینار سے اسی طرح نقل کیا۔

5868 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ رَأَى فِي يَدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ يَوْمًا وَاحِدًا ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ اضْطَنَعُوا الْخَوَاتِيمَ مِنْ وَرَقٍ وَلَبَسُوهَا فَطَرَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَاتَمَهُ فَطَرَحَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ تَابَعُهُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ وَزِيَادٌ وَشُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ ابْنُ مُسَافِرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَرَى خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ ترجمہ: انس کہتے ہیں انہوں نے نبی پاک کے ہاتھ مبارک میں صرف ایک دن چاندی کی انگوٹھی دیکھی یہ دیکھ کر کہ لوگوں نے بھی اس طرح کی بنوائی ہیں نبی پاک نے اسے ترک کر دیا تو لوگوں نے بھی پھینک دیں۔

یونس سے مراد ابن یزید اہلی ہیں۔ (أنه رأى في يد الخ) زہری نے حضرت انس سے اسی طرح نقل کیا شیخین ان کے طریق سے تخریج پر متفق ہیں، وہ اس میں غلطی کی طرف منسوب کئے گئے ہیں کیونکہ معروف یہ ہے کہ جس انگشتی کو آپ نے پھینکا تھا یہ وہ جو سونے سے آپ نے بنوائی تھی جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں اس کی تصریح ہے، نووی عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں تمام محدثین اسے زہری کا وہم گردانتے ہیں کیونکہ مطروح سونے کی انگوٹھی تھی، بعض نے ان کی بات کی تاویل بھی کی، آگے اس کا ذکر ہوگا، ابن حجر کہتے ہیں حاصل کلام تین جواب ہیں: اول اسماعیلی نے دیا جو اسے نقل کر کے لکھتے ہیں اگر یہ خبر محفوظ ہے تو اس کی تاویل بہ کرنا چاہئے کہ وہ انگوٹھی چاندی ہی کی تھی مگر سونے جیسا رنگ تھا تو جب لوگوں نے بھی اسی طرح کی انگوٹھیاں بنوائیں تو یہ آپ کو اچھا نہ لگا لہذا ترک کر دی، دوم جس کی طرف بھی اسماعیلی نے اشارہ کیا کہ آپ نے بطور ترین اسے (یعنی چاندی کی انگشتی) پہنا تھا جب عام لوگوں نے بھی چاندی کی انگشتیاں اختیار کر لیں تو آپ نے اسے ترک کر دیا، جب مہر لگانے کے لئے ضرورت پڑی تو پھر بنائی، اسی پر محبت طبری نے مہلب کا قول نقل کر کے جزم کیا اور ذکر کیا کہ ان کا قول تکلف ہے، کہتے ہیں بظاہر لوگوں نے زینت کے لئے ہی انگشتیاں پہنی تھیں تو آپ نے اپنی انگشتی اتار ڈالی تاکہ وہ بھی ایسا کریں پھر ضرورت کے تحت بعد میں دوبارہ پہن لی تاکہ مہر لگانے کا کام دے اس ضمن میں باب (اتخاذ الخاتم) میں بیہقی کا جواب ذکر کیا جائے گا، تیسرا جواب جو ابن بطلال نے دیا یہ ہے کہ ابن شہاب نے قتادہ، ثابت اور عبد العزیز بن صہیب کی روایات کی مخالفت کی ہے جس میں مذکور ہے کہ چاندی کی انگوٹھی دست مبارک میں مسلسل رہی آپ مہر لگانے کا کام اسی سے لیتے تھے بعد میں خلفاء نے بھی اس سے یہی کام لیا تو جماعت کی روایت پر یہ فیصلہ ہے اور یہ زہری کا وہم ہے لیکن مہلب کہتے ہیں ایسی تاویل ممکن ہے جس سے زہری سے وہم کی نفی ہو پائے اگرچہ وہم (قرار دینا) اظہر ہے، وہ یہ کہ محتمل ہے کہ جب آپ نے سونے کی بنی انگوٹھی اتار دینے کا عزم کیا تو (ساتھ ہی) چاندی کی انگشتی تیار کرالی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ بادشاہوں، عمال اور

لشکروں کے امراء کی طرف لکھے خطوط میں مہر لگانے کی ضرورت کے پیش نظر اس سے مستغنی نہ ہو سکتے تھے تو جب آپ نے چاندی کی انگوٹھی پہن لی تو لوگوں نے بھی آپ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ایسا کر لیا تب آپ نے سونے کی انگشتری اتار دی لوگوں نے بھی یہی کیا، بقول ابن حجر اس جواب کا بودا پن مخفی نہیں، اسماعیلی کا جواب اقرب ہے حالانکہ یہ امر اس کے لئے خادش ہے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ دودفعہ آپ نے چاندی کی انگوٹھیاں بنوائیں، عیاض نے بھی ابن بطل کی تاویل کی مانند نقل کرتے ہوئے کہا بعض کا قول ہے کہ تطبیق یہ ممکن ہے کہ جب آپ نے سونے کی انگوٹھی بنوانے کی تحریم کا عزم کیا تو چاندی کی انگوٹھی بنوائی اور جب اسے پہنا اس دن اسے لوگوں کو دکھلایا تاکہ وہ اس کی اباحت جان لیں پھر آپ نے سونے کی انگوٹھی اتاری اور انہیں اس کی تحریم کی بابت آگاہ کیا تو لوگوں نے بھی اپنے سونے کی انگوٹھیاں اتار دیں، تو ان کا قول: (فطرح خاتمه و طر حوا خواتیمهم) میں سونے کی انگوٹھی کی طرف اشارہ ہے اگرچہ اس کا ذکر سابق موجود نہیں

عیاض کہتے ہیں یہ تاویل ساختہ تھی اگر روایت مجملہ ہوتی پھر اشارہ کیا کہ زہری کی روایت اس تاویل کی متحمل نہیں بنائی سکتی مگر نووی اس تاویل پر خوش ہیں جو لکھتے ہیں یہ صحیح تاویل ہے حدیث میں اس کے مانع کوئی شئی نہیں کہتے ہیں جہاں تک ان کے قول: (فصنع الناس الخواتیم من الورق فلبسوها) کا تعلق ہے پھر کہا: (فطرح خاتمه فطرحوا خواتیمهم) تو متحمل ہے کہ جب ان کے علم میں یہ بات آئی کہ نبی اکرم اپنے لئے چاندی کی ایک انگشتری تیار کرانا چاہتے ہیں تو انہوں نے بھی چاندی کی انگشتریاں خرید لیں اور سونے کی جو تھیں وہ ان کے پاس موجود رہیں جیسا کہ آپ کی انگوٹھی بھی آپ کے پاس رہی تا آنکہ چاندی کی تیار ہو گئی تب اسے اتار دیا تو انہوں نے بھی یہی کیا، کرمانی بھی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں حدیث میں مذکور نہیں کہ اتاری گئیں انگشتری چاندی کی تھی بلکہ وہاں مطلقاً ذکر ہے تو یہ اس امر پہ محمول ہے کہ وہ سونے کی تھی یا اس امر پر کہ آپ کا نقش خاتم پر مقش نہ تھا (اور چونکہ مہر لگانے کے لئے ضرورت اس نقش والی انگوٹھی کی تھی لہذا سابقہ جو چاندی کی تھی، کو اتار دیا) کہتے ہیں تطبیق جو بھی ہو، راوی کی طرف وہم منسوب نہیں کرنا چاہئے، ابن حجر کہتے ہیں ایک چوتھی توجہ بھی ممکن ہے کہ اس میں تغیر اور نہ زیادہ اتخاڑ ہے کہ آپ نے برائے زینت سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی جب عام لوگوں نے آپ کی تبع میں ایسا کرنا شروع کر دیا اس موقع پر اتفاق سے اس کی تحریم بھی نازل ہو گئی تو اسے اتار دیا اور فرمایا اب کبھی اسے نہ پہنوں گا لوگوں نے بھی یہی کیا اس کے بعد صراحت کے ساتھ آپ نے سونے کی انگوٹھی پہننے کی تحریم بیان کی جیسا کہ سابقہ باب میں گزرا پھر جب مہر لگانے کے لئے انگوٹھی کی ضرورت پیش آئی تو چاندی کی بنوائی اور اس میں اپنا اسم گرامی نقش کرایا لوگوں نے بھی آپ کے نام کے نقش والی انگوٹھیاں بنوالیں جس پر آپ نے اسے بھی اتار دیا اور لوگوں نے بھی کیونکہ لوگوں کے بھی اسی نقش والی انگوٹھیاں بنوانے سے وہ مقصد ہی فوت ہو گیا تھا جس کے لئے انگشتری بنوائی تھی جب یہ ساری انگوٹھیاں پھینکی جا چکیں تو مہر لگانے کی غرض سے اپنی خاص انگوٹھی کو زیر استعمال لے آئے، اسی طرف عبدالعزیز بن صہیب عن انس کی روایت میں مذکور آپ کا قول اشارہ کرتا ہے جو آگے باب (الخاتمہ فی الخنصر) میں آ رہا ہے کہ ہم نے ایک انگوٹھی بنوائی ہے جس میں ایک نقش بھی بنوایا ہے کوئی اور وہ نقش نہ بنوائے تو شاید بعض جنہیں اس نہی کا علم نہ ہو سکا یا ایسے جنہیں علم تو تھا مگر ان کے دلوں میں ایمان راسخ نہ تھا، منافقین وغیرہ انہوں نے اسی نقش والی انگوٹھیاں بنوالیں تو اب یہ صورتحال پیش آئی جو مذکور ہوئی اور آپ نے غصہ کے عالم میں اس انگوٹھی کو اتار پھینکا،

کرمائی نے بھی مختصر اسی طرف اشارہ دیا زہری کا قول کہ انہوں (یعنی حضرت انس) نے ایک دن اسے آپ کے ہاتھ مبارک میں دیکھا، اس کے منافی نہیں اور نہ آمدہ باب کی روایت حمید میں یہ مذکور اس کے معارض ہے کہ حضرت انس سے پوچھا گیا کیا نبی اکرم نے انگوٹھی بنوائی؟ فرمایا ایک رات آپ نے نماز عشاء میں تاخیر کی حتیٰ کہ کہا: (فكأنني أنظر إلى وبيص خاتمه) تو یہ بھی اسی پر محمول ہے کہ اسی رات کا یہاں ذکر کیا ہے اور یہ بقیہ دن بھی آپ کے ہاتھ میں رہی پھر اس دن کے آخر میں اسے اتار دیا، نسائی نے جو مغیرہ بن زیاد عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے سونے کی انگوٹھی بنوائی اور اسے تین دن پہنے رکھا تو اس کے اور اس حدیث انس کے مابین دو میں سے ایک امر کے ساتھ تطبیق دی جائے گی، اگر کہیں کہ حدیث انس میں زہری کا قول: (خاتم من ورق) سہو ہے اور درست (خاتم من ذهب) ہے تو (یوما واحدا) حضرت انس کی روایت کا ظرف ہوگا نہ کہ پہننے کی مدت کا اور ابن عمر کا قول (ثلاثة أيام) مدت لبس کا ظرف ہے، اگر کہیں اس میں وہم نہیں اور سابق الذکر تطبیق اختیار کریں تو سونے کی انگوٹھی پہننے کی مدت تین ایام ہے جیسا کہ ابن عمر کی اس روایت میں ذکر ہوا اور چاندی کی پہلی انگوٹھی کے پہننے کی مدت ایک دن تھی جیسے حدیث انس میں ہے پھر جب لوگوں نے آپ جیسے نقش والی انگوٹھیاں اتار دیں تو چاندی کی انگوٹھی کو پھر سے پہن لیا جو وفات تک آپ کے پاس رہی۔

(تابعہ ابراہیم الخ) ابراہیم جوزہری مدنی ہیں، کی روایت متابعت مسلم، احمد اور ابو داؤد نے یونس بن یزید کی روایت کے بمثل موصول کی صرف بعض الفاظ مختلف ہیں زیاد جو کہ ابن سعد بن عبد الرحمن خراسانی نزیل مکہ پھر نزیل یمن ہیں، کی یہ روایت متابعت بھی مسلم نے موصول کی ابو داؤد نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا شعیب کی روایت اسماعیلی نے موصول کی ابو داؤد نے ذکر کیا۔ (وقال ابن مسافر الخ) یہ تعلیق میں نے ابو ذر کے نسخہ میں نہیں دیکھی سوائے نسفی کے باقیوں کے ہاں موجود ہے ابو داؤد نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا اسے اسماعیلی نے سعید بن عفیر عن لیث عن ابن مسافر جو عبد الرحمن بن خالد بن مسافر ہیں، عن زہری عن انس کے طریق سے موصول کیا اس میں (أرى) کا لفظ نہیں تو گویا یہ بخاری کی جانب سے ہے اسماعیلی لکھتے ہیں ابن شہاب سے اسے موسیٰ بن عقبہ اور ابن ابی عتیق نے بھی روایت کیا ہے پھر سلیمان بن بلال عنہما کے حوالے سے حدیث ابراہیم بن سعد کی مثل اسے تخریج کیا، باب کی دونوں حدیثوں سے صحابہ کرام کی اتباع رسول میں مبادرت ظاہر ہوتی ہے تو جسے تائید نبوی حاصل ہوتی اسے برقرار رکھتے وگرنہ ممنوع ہوتے ابن عمر کی روایت سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ آپ وارث نہیں بنائے جاتے وگرنہ اپنے ورثاء کو یہ دے دیتے، نو دی نے یہی لکھا مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ ممکن ہے یہ (آپ کے ذاتی مال سے نہ بنی ہو بلکہ) بیت المال سے بنی ہو اور آپ کے اتارنے پر واپس واپس پہنچادی گئی ہوتا کہ اس سے انتفاع ہو پائے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سرکاری انگوٹھی (اس پر قیاس کرتے ہوئے تمام سرکاری اشیاء) جس کا ایک استعمال ہے کو کسی امین کے زیر حفاظت رکھنا چاہئے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ تھوڑے سے مال کا بھی اگر ضیاع ہو تو اس کی طلب و تلاش میں سستی نہ کرنا چاہئے بالخصوص اگر وہ اہل خیر کے اثر سے ہو، اس میں بحث ہے جو آگے آرہی ہے۔

علامہ انور باب (فطرح رسول اللہ ﷺ خاتمه) کے تحت کہتے ہیں یہاں راوی سے غلطی ہوگئی کہ بھینکی گئی انگوٹھیوں کے ضمن میں چاندی کی انگوٹھیوں کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ سونے کی تھیں، جب ان کی خطا متین ہو چکی ہے تو تاویل کرنا خلاف واقع ہے حاصل یہ ہے کہ اولاً نبی اکرم نے سونے کی انگشتی بنوائی لوگوں نے بھی بنوالیں تو آپ نے اسے اتار دیا پھر چاندی کی بنوائی اسے نہ اتارا، مسلم

۱۹۶/۲ میں ہے کہ نبی اکرم کے ہاتھ مبارک میں ایک روز چاندی کی انگوٹھی رہی کہتے ہیں لوگوں نے بھی چاندی کی انگوٹھیاں بنوالیں تو نبی اکرم نے اسے اتار دیا، یہ بھی وہم ہے درست وہی جو ہم نے ذکر کیا۔
اسے بھی مسلم نے (اللباس) میں نقل کیا۔

48 - باب فَصُّ الْخَاتَمِ (چاندی کا نگینہ)

جوہری لکھتے ہیں فص فائے مفتوح کے ساتھ ہے عام لوگ زیر کے ساتھ پڑھتے ہیں دوسرے اہل لغت نے اسے بھی ایک لغت قرار دیا ہے بعض نے پیش کے ساتھ بھی کہا المثلث میں ابن مالک اسی پر چلے ہیں۔
علامہ انور باب (فص الخاتم) کے تحت کہتے ہیں بعض رواۃ نے کہا کہ آپا فص حبشی تھا دوسروں نے کہا وہ چاندی کا تھا بعض نے تعدد کے ساتھ اس کی تاویل کی جبکہ بعض نے یہ رائے اختیار کی کہ اس کے حبشی ہونے سے مراد یہ ہے کہ حبشہ کی صنعت (و طرز) پر تھا۔

5869 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ قَالَ سُئِلَ أَنَسٌ هَلِ اتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا قَالَ آخِرَ لَيْلَةٍ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى شَطْرِ اللَّيْلِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَكَانَنِي أَنْظُرُ إِلَى وَبَيْصِ خَاتَمِهِ قَالَ إِنَّ النَّاسَ قَدْ صَلَّوْا وَنَامُوا وَإِنَّكُمْ لَمْ تَزَالُوا فِي صَلَاةٍ مَا أَنْتَظَرْتُمُوهَا

أطرافه 572، 600، 661، 847.

ترجمہ: انس سے سوال کیا گیا کیا نبی پاک نے انگشتری پہنی؟ کہا ایک رات آپ نے آدھی رات کے وقت نماز عشاء پڑھائی پھر ہماری طرف رخ انور کیا گویا ابھی تک میں آپ کی انگشتری کی چمک دیکھ رہا ہوں، فرمایا (کثیر) لوگوں نے نمازیں ادا کر لیں اور سو گئے اور تم نماز میں ہی ہو جب تک اس کے انتظار میں ہو۔

کتاب الصلاة کے ابواب المواقیف میں اس کی شرح گزر چکی ہے، وہیں بریق کے وزن و معنی پر ہے عبد العزیز کی روایت میں (بریقہ) آئے گا، قتادہ عن انس سے (بیاضہ) منقول ہے حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ حضرت انس نے اپنا بایاں ہاتھ بلند کیا، اسے مسلم اور نسائی نے نقل کیا ان کی ایک روایت میں ہے کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلی کی طرف اشارہ کیا۔

5870 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ حُمَيْدًا يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ خَاتَمَهُ مِنْ فِضَّةٍ وَكَانَ فَضُّهُ مِنْهُ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ أُيُوبَ حَدَّثَنِي حُمَيْدٌ سَمِعَ أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 65، 2938، 5872، 5874، 5875، 5877، 7162.

ترجمہ: حضرت انسؓ کہتے ہیں نبی پاک کی انگوٹھی چاندی کی تھی اور اسکا نگ بھی اسی کا تھا۔

(من فضة) ابو داؤد کی زہیر بن معاویہ عن حمید سے روایت میں ہے: (من فضة كُله) تو یہ اس بارے نص ہے کہ ساری کی ساری چاندی کی بنی تھی ابو داؤد اور نسائی نے جو ایسا بن حارث بن معیقب عن جدہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کی انگوٹھی لوہے کی تھی جس پر چاندی کا نکل تھا کئی دفعہ وہ میرے ہاتھ میں ہوتی، کہتے ہیں معیقب نبی اکرم کی انگوٹھی کے نگران تھے، تو یہ تعدد پر محمول ہے ابن سعد نے اس کا محمول سے ایک شاہد مرسل بھی نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم کی انگوٹھی چاندی کے نکل والے لوہے کی تھی اس کا ننگ ظاہر تھا (یعنی باہر کی جانب) ایک اور مرسل ابراہیم نخعی سے بھی اس کا مثل ہے ایک تیسرا سعید بن عمرو بن سعید بن عاص کے حوالے سے ہے کہ خالد بن سعید یعنی ابن عاص، آئے اور ان کے ہاتھ میں انگشتری تھی نبی اکرم نے پوچھا یہ کیا ہے؟ اسے اتار دو، انہوں نے اتار دی وہ لوہے کی تھی جس پر چاندی کا نکل تھا، پوچھا اس کا نقش کیا ہے؟ کہا: (محمد رسول اللہ) کہتے ہیں تو خود وہ پہن لی، ایک اور طریق کے ساتھ سعید بن عمرو مذکور سے منقول ہے یہ کہ واقعہ خالد کے بھائی عمرو بن سعید کا ہے اس کے الفاظ آگے باب (هل يجعل نقش الخاتم ثلاثة أسطر) میں ذکر ہوں گے۔

(وكان فصه منه) مسلم اور اصحاب سنن کی ابن وہب عن یونس عن زہری سے نقل کردہ روایت اس کے معارض نہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم کی انگشتری چاندی کی تھی اور اس کا ننگ حبشی تھا کیونکہ یا تو یہ تعدد پر محمول ہے تب حبشی کا مفہوم یہ ہے کہ بلاد حبشہ سے لایا گیا کوئی پتھر تھا یا (لون الحبشة) پر ہونا مراد ہے یا جزع یا عقیق تھا کیونکہ انہیں کبھی حبشہ سے درآمد کیا جاتا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ وہی ہو جس کی بابت یہاں مذکور ہے کہ اس کا فص اسی سے تھا اور حبشہ کی طرف اس کی نسبت اس میں موجود کسی صفت کی وجہ سے یا تو اسکی بناوٹ یا نقش۔ (و قال يحيى الخ) اس تعلیق سے حمید کے حضرت انس سے سماع کا اثبات مقصود ہے یہ المواقیت میں بھی معلقا ہی گزری ہے وہاں اس کے موصول کرنے والوں کا ذکر کیا تھا، اسماعیلی نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا اس حدیث کا اس ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں بنتا، جواب دیا گیا کہ یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ خاتم بھی کہلائے گی جب اس میں ننگ لگا ہوا اگر بلا ننگ کے ہے تو حلقہ کہیں گے، ابن حجر کہتے ہیں لیکن دوسرے طریق میں ہے کہ اس انگشتری کا فص اسی سے تھا (یعنی علیحدہ سے کوئی پتھر وغیرہ نہ تھا) تو شاہد ان حضرات کا رد مراد ہے جو کہتے ہیں خاتم وہی ہوتی ہے جس کا ننگ کوئی دیگر شیء ہو، اسکی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ خالد بن قیس عن قتادہ عن انس سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (فصاع رسول الله ﷺ خاتما حلقه من فضة) میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ اشارہ دیا کہ پہلی روایت کا اجمال دوسری کی تبیین پر محمول ہے۔

49 - باب خاتم الحديد (لوہے کی انگوٹھی)

5871 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ سَهْلًا يَقُولُ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ جِئْتُ أَهْبُ نَفْسِي فَقَامَتْ طَوِيلًا فَظَنَرُ وَصَوَّبَ فَلَمَّا طَالَ مُقَامُهَا فَقَالَ رَجُلٌ رَوَّجْنِيهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ قَالَ عِنْدَكَ شَيْءٌ تُضِدُّهَا قَالَ لَا قَالَ أَنْظُرْ. فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ وَاللَّهِ إِنْ وَجَدْتُ شَيْئًا قَالَ أَذْهَبُ

فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ فَذَهَبٌ ثُمَّ رَجَعَ قَالَ لَا وَاللَّهِ وَلَا خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ وَعَلَيْهِ إِزَارٌ مَا عَلَيْهِ رِداءٌ فَقَالَ أَصْدُقُهَا إِزَارِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِزَارُكَ إِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ وَإِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ فَتَنَحَّى الرَّجُلُ فَجَلَسَ فَرَأَاهُ النَّبِيُّ ﷺ مُوَلِّيًا فَأَمَرَ بِهِ فَدُعِيَ فَقَالَ مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ سُورَةُ كَذَا وَكَذَا لِسُورٍ عَدَدَهَا قَالَ قَدْ مَلَكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۰۹)۔ اطرافہ 2310، 5029، 5030، 5087، 5121، 5126، 5132، 5135

، 5141، 5149، 5150، 7417

گویا ان کی شرط پر اس ضمن میں کوئی روایت ثابت نہیں (تو اس مذکور پر اکتفاء کیا) اس میں اس کی صفت پر جو بھی ہو، کے جوازِ لبس کی دلالت ہے اصحابِ سنن۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، نے جو عبد اللہ بن بریدہ عن ابیہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص آیا اس نے (خاتم من شبہ) (ایک خاردار نبات جس کے پھول سرخ ہوتے ہیں) پہنی ہوئی تھی نبی اکرم نے یہ دیکھ کر فرمایا: (مالی أجد منك ریح الأضنام) (یعنی میں تم سے بتوں کی بو پارہا ہوں) اس پر اس نے اتار دی پھر آیا اور لوہے کی انگوٹھی پہنی تھی، فرمایا: (مالی أرى عليك حلية أهل النار) اس نے پوچھا پھر یا رسول اللہ کس چیز کی بنواؤں؟ فرمایا چاندی کی بنوا اور ایک مثقال پورا نہ ہو (یعنی مثقال سے کم وزن ہو) اس کی سند میں ابو طیہ ہے ان کا عبد اللہ بن مسلم مروزی ہے ابو حاتم رازی کہتے ہیں ان کی حدیث لکھ لی جائے مگر قابلِ احتجاج نہیں ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں غلطی اور مخالفت کر جاتے تھے، اگر یہ محفوظ ہے تو اس امر پر محمول ہے کہ ممانعت اس انگشتی کی جو خالص لوہے کی ہو، کتاب الاحجار میں تیغاشی نے لکھا کہ فولاد (یعنی لوہے) کی انگشتی (مطرده للشیطان) (یعنی شیطان کو بھگانے والی) ہے اگر اس پر چاندی کا نکل کر لیا جائے، یہ تغایر حکم کا مؤید ہے۔

(ولو خاتما من حديد) سے لوہے کی انگوٹھی پہننے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے مگر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ جوازِ اتحاذ سے جوازِ لبس لازم نہیں کہ محتمل ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ آیا گھر میں موجود ہے تاکہ عورت اسکی قیمت سے انتفاع اٹھائے۔

50 باب نَقَشِ الْخَاتَمِ (انگوٹھی کا نقش)

علامہ انور باب (نقش الخاتم) کے تحت لکھتے ہیں حضرت عمر کی انگوٹھی کا نقش تھا: (کفی بالموت واعظا) (یعنی وعظ ونصیحت کیلئے موت ہی کافی ہے) ابو حنیفہ کی انگوٹھی کا نقش یہ تھا: (قل الخیر و إلا فلیصمت) اس سے دلالت ملی کہ وہ اپنی انگشتیوں پر اپنے نام نقش نہ کراتے تھے۔

5872 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ

مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى رَهْطٍ أَوْ أَنَاسٍ مِنَ الْأَعَاجِمِ فَقِيلَ لَهُ إِنَّهُمْ لَا

يَقْبُلُونَ كِتَابَنَا إِلَّا عَلَيْهِ خَاتَمٌ فَاتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا مِنْ فَضَّةٍ نَقَشَهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ
فَكَانَ بُوَيْصٍ أَوْ بَصِصٍ الْخَاتَمِ فِي إِصْبَعِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ فِي كَفِّهِ
(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 65، 2938، 5870، 5874، 5875، 5877، 7162

شیخ بخاری ابن حماد جبکہ سعید، ابن ابی عروبہ ہیں۔ (أو أناس) راوی کا شک ہے۔ (من الأعاجم) ایک باب بعد شعبہ عن
قادة کی روایت میں ہے: (إلى الروم)۔ (فقيل له) ابن سعد کے مرسل طاوس میں ہے کہ قریشیوں نے یہ بات کہی تھی۔ (نقشه
محمد رسول الله) ابن سعد نے محمد بن سیرین سے مرسل روایت میں (محمد) سے قبل بسم اللہ کا بھی اضافہ کیا، مگر اس زیادت میں
ان کی متابعت نہیں کی گئی اسے انہوں نے طاوس، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور سالم بن ابی الجعد وغیرہم کے مراسیل سے بھی وارد کیا مگر ان
کے ہاں یہ زیادت موجود نہیں، دوسری روایت ابن عمر میں بھی یہ مذکور نہیں عبد الرزاق نے جو معمر بن عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے نقل کیا کہ
انہوں نے ایک انگوٹھی نکال کر دکھائی اس میں شیر کی تمثال بنی ہوئی تھی، کہا یہ نبی اکرم پہنا کرتے تھے تو یہ مرسل ہونے کے ساتھ ساتھ
ضعیف بھی ہے کیونکہ ابن عقیل مختلف فیہ ہیں جب منفرد ہوں اور یہاں تو وہ مخالفت بھی کر رہے ہیں، بفرض ثبوت ممکن ہے کہ نبی سے قبل
ایک مرتبہ اسے پہنا ہو۔ (أو فی کفہ) یہ راوی کا شک ہے شعبہ کی روایت میں (فی یدہ) ہے اگلے باب کی روایت میں (فی
خنصرہ) ہے۔

5873 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ عُبيدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ
عُمَرَ قَالَ اتَّخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَاتَمًا مِنْ وَرَقٍ وَكَانَ فِي يَدِهِ ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ أَبِي بَكْرٍ
ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ عُمَرَ ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ عُثْمَانَ حَتَّى وَقَعَ بَعْدُ فِي بِيْرِ أَرِيَسَ نَقَشَهُ
مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

(سابقہ حوالہ) اطرافہ 5865، 5866، 5867، 5876، 6651، 7298 -

یہ باب (خاتم الفضة) میں مشروح ہو چکی ہے۔

51 باب الْخَاتَمِ فِي الْخِنْصَرِ (چھنگلی میں انگوٹھی پہننا)

گویا مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کی ابو بردہ بن ابوموسیٰ عن علی سے منقول روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں کہتے ہیں
مجھے نبی اکرم نے منع کیا کہ اس میں اور اس میں انگوٹھی پہنوں یعنی سہابہ اور درمیانی، آگے ذکر ہوگا کہ آپ نے دونوں ہاتھوں کی چھنگلیوں
میں انگوٹھی پہنی ہے۔

5874 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صَهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ
قَالَ صَنَعَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا قَالَ إِنَّا اتَّخَذْنَا خَاتَمًا وَنَقَشْنَا فِيهِ نَقْشًا فَلَا يَنْقُشُ عَلَيْهِ أَحَدٌ

قَالَ فَإِنِّي لَأَرَى بَرِيقَهُ فِي خِنْصَرِهِ

اُطرافہ 65، 2938، 5870، 5872، 5875، 5877، 7162

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے انگوٹھی بنوائی اور فرمایا ہم نے انگوٹھی بنوائی ہے اور اس میں ایک نقش بھی کھدوایا ہے کوئی اس جیسا نقش نہ کھدوائے، کہتے ہیں گویا میں اسکی چمک آپ کی چمگی میں دیکھ رہا ہوں۔

(فلا ینقش علیہ أحد) کشمینی کے ہاں (ینقشن) ہے، آپ کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس نقش میں آپکا اسم و وصف تھا اور یہ نقش اس لئے کھدوایا تھا تا کہ سرکاری خطوط پر اس کے ساتھ مہر لگائیں تو اگر دوسروں کے پاس بھی اسی نقش والی انگوٹھیاں ہوتیں تو مقصود فوت ہو جاتا۔

52 باب اتَّخَذُ الْخَاتَمَ لِيُخْتَمَ بِهِ الشَّيْءُ أَوْ لِيُكْتَبَ بِهِ إِلَى أَهْلِ الْكِتَابِ وَغَيْرِهِمْ

(غیر مسلموں کے نام مکتوبات میں لگانے کیلئے مہر بنوانا)

خطابی لکھتے ہیں انگوٹھی پہننا عربوں کی عادت نہ تھا جب نبی اکرم کا ارادہ بنا کہ بادشاہوں کو خط لکھیں تب انگوٹھی بنوائی اور یہ (اولین انگوٹھی) سونے کی تھی پھر اسے ترک کر دیا کہ اس میں زینت و فتنہ کا اندیشہ تھا آپ اس کا نگہ تھیلی کی جانب رکھتے تھے تاکہ یہ تزیین سے البعد ہو (گویا زینت کیلئے آپ نے انگوٹھی نہیں پہنی مقصد تو صرف مہر لگانے کیلئے اس کا استعمال تھا اور حفاظت کے لئے ہاتھ میں پہنے رکھتے البتہ اس کی ممانعت ثابت نہیں کیونکہ صحابہ کرام نے بھی انگوٹھیاں پہنی ہیں) ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں ان کا یہ دعویٰ کہ عربوں کے ہاں انگوٹھیاں معروف نہ تھیں باعث تعجب ہے، عرب اس کا استعمال کرتے تھے بقول ابن حجر یہ بات محتاج ثبوت ہے وگرنہ صرف مہر لگانے کیلئے انگوٹھی کا استعمال خطابی کی بات کے رد میں کافی نہیں لحادی نے ابوریحانہ کی حدیث جسے احمد، ابو داؤد اور نسائی نے بھی تخریج کیا جس میں ہے نبی اکرم نے انگوٹھی پہننے سے منع کیا مگر ذی سلطان (یعنی صاحبان اقتدار و رؤسائے قبل وغیرہ) کیلئے، کے نقل کے بعد لکھا بعض حضرات اس کی بناء پر باقیوں کیلئے انگوٹھی پہننا مکروہ قرار دیا ہے دوسروں نے ان کی مخالفت کی اور مباح قرار دیا، ان کی حجت حضرت انس کی یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم نے جب انگوٹھی اتار پھینکی تو باقیوں نے بھی اتار پھینکیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ عہد نبوی میں وہ حضرات بھی انگوٹھی پہنتے تھے جو ذی سلطان نہ تھے، اگر کہا جائے یہ منسوخ ہے ہم کہیں گے اس میں منسوخ صرف سونے کی انگوٹھی پہننا ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں یا نبی اکرم کی انگشتی کے نقش والی انگشتیاں پہننا جیسا کہ اس کی تقریر گزری

پھر انھوں نے صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے نقل کیا کہ ان میں سے ایسے حضرات نے بھی انگوٹھیاں پہنیں جو ذی سلطان نہ تھے البتہ حدیث ابوریحانہ کا جواب نہیں دیا، ظاہر یہ ہے کہ (اس حدیث کی بنا پر) غیر ذی سلطان کیلئے انگوٹھی پہننا خلاف اولیٰ ہے کیونکہ یہ ایک نوع کی تزیین ہے اور مردوں کے شایان شان یہ ہے کہ تزیین سے احتراز کریں اور جو جواز پر دال روایات ہیں وہ اس نہی کے تخریمی ہونے سے صارف ہیں، اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی اکرم نے زیب و زینت اور انگوٹھی سے منع فرمایا، یہ بھی محتمل ہے کہ (ذو سلطان) سے مراد سُلطنت اکبر (یعنی بادشاہت یا حکمرانی) نہ ہو بلکہ ہر وہ جس کے پاس کوئی

ذمہ داری ہے اور اسے مکتوب شکل میں ہدایات جاری کرنا پڑتی ہیں اور ان پر مہر لگانے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہاں (خاتم) سے مراد وہ شئی ہو جو مہر لگانے کے کام آئے (جیسے آجکل کی مہریں ہیں) لہذا اسے پہننے رکھنا ایک فضول کام ہے لیکن ایسی انگشتی جو مہر لگانے میں استعمال نہیں کی جاتی اور وہ چاندی کی ہے صرف برائے زینت بنوائی گئی ہے وہ اس نہی میں داخل نہیں، اسی پر ان حضرات کا حال محمول ہوگا جن کے بارہ میں نقل کیا کہ ذی سلطان نہ ہونے کے باوجود انگٹھی پہنی ہے، اس کی تائید بعض ایسے حضرات کی انگٹھیوں میں موجود نقش کی صفت سے ملتی ہے جو ایسی صفت نہ تھی جس سے مہر لگائی جاسکے، مالک سے اس حدیث البوریحانہ کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے اسے ضعیف قرار دیا اور کہا صدقہ بن یسار نے سعید بن مسیب سے پوچھا (کہ کیا میں انگٹھی پہن لوں؟) تو انہوں نے کہا پہن لو اور سب کو بتلا دو کہ میں نے تمہیں یہ فتویٰ دیا ہے

بعض ان تکملہ لکھتے ہیں ابو الفتح یمری نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ آپ نے سن سات میں انگٹھی بنوائی تھی دوسروں نے جزم کیا کہ یہ سن چھ کا واقعہ ہے! تطبیق یہ دی جائے گی کہ سن چھ کے اواخر اور سات کے اوائل میں یہ ہوا کیونکہ انگٹھی آپ نے اس وقت بنوائی تھی جب بغرض تبلیغ بادشاہوں کو خطوط لکھنے کا ارادہ بنایا اور یہ کام معاہدہ حدیبیہ کے تحت ہونے والی مدت صلح میں کیا تھا جو ۶ھ کے ذی القعدہ میں ہوئی تھی آپ کی مدینہ کو واپسی ذوالحجہ میں ہوئی اور سات ہجری کے ماہ محرم میں سفراء کو روانہ کیا اور ظاہر ہے انگٹھی اس سے قبل بنوائی تھی۔

5875 - حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ لَمَّا أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الرُّومِ قِيلَ لَهُ إِنَّهُمْ لَنْ يَقْرَأُوا كِتَابَكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَسْخُومًا فَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ وَنَقَشَهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَكَانَ مَا أُنْظَرُ إِلَى بَيَاضِهِ فِي يَدِهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ) اطرافہ 65، 2938، 5870، 5872، 5874، 5877، 7162 -

ابن بطلال لکھتے ہیں امام مالک سے سوال کیا گیا کیا نگ والی جہت تعیل کی طرف کی جائے؟ کہنے لگے نہیں، ابن بطلال کہتے ہیں نگ کے اوپری یا پٹلی جانب کرنے کی بابت کوئی امر و نہی موجود نہیں، بعض نے لکھا نبی اکرم کے ایسا کرنے میں حکمت یہ تھی کہ اس امر کا اظہار تھا کہ انگٹھی آپ نے از روئے زینت نہیں پہنی ہے ابوداؤد نے ابن عباس سے ایک روایت میں نبی اکرم کی انگٹھی کے نگ کا اوپر کی جانب ہونا بھی نقل کیا ہے، آگے اس کا ذکر ہوگا۔

53 باب مَنْ جَعَلَ فَصَّ الْخَاتَمِ فِي بَطْنِ كَفِّهِ

(اگر گھنے کا رخ کف کی جانب کیا)

5876 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ حَدَّثَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اضْطَنَعَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ جَعَلَ فَصَّهُ فِي بَطْنِ كَفِّهِ إِذَا لَبَسَهُ فَاضْطَنَعَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ

مِنْ ذَهَبٍ فَرَقَى الْمُنْبَرِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي كُنْتُ أَصْطَنَعْتُهُ وَإِنِّي لَا أَلْبَسُهُ
فَنَبَذَهُ فَنَبَذَ النَّاسُ. قَالَ جُوَيْرِيَةُ وَلَا أَحْسِبُهُ إِلَّا قَالَ فِي يَدِهِ الْيُمْنَى

اطرافہ 5865، 5866، 5867، 5873، 6651، 7298 -

(سابق ہے، اس میں مزید یہ ہے جویریہ کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ انہوں نے کہا آپ کے داہنے ہاتھ میں تھی)

جویریہ سے ابن اسماء اور عبد اللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔ (اصطنع الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرحسی کے نسخوں میں (و يجعل) ہے حدیث کی شرح باب (خاتم الفضل) میں گزر چکی ہے۔ (قال جویریہ و لا أحسبه الخ) یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے ابو ذر اپنی روایت میں لکھتے ہیں بخاری کی صرف اسی روایت ہی میں مذکور ہے کہ آنجناب کس ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے بقول داؤدی جویریہ نے جزم کے ساتھ یہ بات نہیں کہی اسکے خلاف پر توافق روایات اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے اسے محفوظ نہیں رکھا، ابن حجر کہتے ہیں ان کی یہ کلام معقب ہے کیونکہ یہ ظن مذکور شیخ بخاری موسیٰ کی طرف سے ہے ابن سعد نے اسے مسلم بن ابراہیم سے اور اسماعیلی نے اسے حسن بن سفیان عن عبد اللہ بن محمد بن اسماء، دونوں جویریہ سے، تخریج کیا دونوں نے جزم کے ساتھ ذکر کیا کہ آپ نے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی مسلم نے بھی یہی عقبہ بن خالد عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر سے سونے کی انگوٹھی بنوانے کے قصہ میں ذکر کیا اس میں ہے: (وجعله فی یدہ الیمنی) اسے ترمذی اور ابن سعد نے موسیٰ بن عقبہ عن نافع سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (صنع النبی ﷺ خاتما من ذهب فتختم به فی یمینہ) اس میں ہے کہ پھر آپ منبر پر بیٹھے اور فرمایا میں نے یہ انگوٹھی اپنے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی، پھر اسے اتار دیا، آپ کے یہ صریح الفاظ رافع التباس ہیں، موسیٰ بن عقبہ اثبات وثقات میں سے ہیں ابن عدی نے جو محمد بن عبد الرحمن بن ابولیلی اور ابو داؤد نے عبد العزیز بن ابی رواد، دونوں نافع عن ابن عمر سے، نقل کیا کہ نبی اکرم بائیں ہاتھ میں انگشتی پہنتے تھے ابو داؤد اس کے بعد لکھتے ہیں اسے ابن اسحاق اور اسامہ بن زید نے نافع سے (فی یمینہ) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن اسحاق کی روایت ابوالشیخ نے کتاب اخلاق النبی میں تخریج کی اسی طرح روایت اسامہ بھی، اسے محمد بن سعد نے بھی نقل کیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ نافع کی روایت میں (یسارہ) کا لفظ شاذ ہے، جنہوں نے یہ لفظ نقل کیا ہے وہ تعداد میں (یمینہ) کا لفظ روایت کرنے والوں سے تعداد میں کم اور حفظ میں نرم ہیں طبرانی نے اوسط میں بسند حسن عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے ابوالشیخ نے کتاب اخلاق النبی میں خالد بن ابوبکر عن سالم عن ابن عمر سے اس کا نحو روایت کیا لہذا ابن عمر کی روایت میں یمین کا ذکر نقل راجح ہے کئی اور روایات میں بھی دائیں ہاتھ میں تختم کا ذکر موجود ہے مثلاً مسلم کے ہاں حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے چاندی کی انگوٹھی جس کا ٹک جھٹی تھا، دائیں ہاتھ میں پہنی ابو داؤد نے ابن اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے صلت بن عبد اللہ کے دائیں ہاتھ کی چھنگلی میں انگشتی دیکھی تو ان سے اس بابت پوچھا کہنے لگے میں نے ابن عباس کو دیکھا کہ اسی ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے اور ٹک اوپر کی طرف کیا اور میرا نہیں خیال مگر یہ کہ ابن عباس نے یہ بات نبی اکرم کے حوالے سے ذکر کی، اسے ترمذی نے بھی اسی طریق سے مختصراً تخریج کیا اس میں ہے کہ میں نے ابن عباس کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی اور خیال ہے کہ کہا میں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اس کی سند میں لین ہے

ترمذی نے بھی حماد بن سلمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن ابورافع کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے اور کہا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں پہنا کرتے تھے پھر بخاری سے نقل کیا کہ ان کی روایت اس باب میں موجود صحیح ترین روایت ہے ابوداؤد، نسائی اور شاکل میں ترمذی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابراہیم بن عبد اللہ بن حنین (نسخہ میں بجائے حنین کے حسن ہے) عن ابیہ عن علی سے روایت کیا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اس باب میں حضرت جابر کی روایت بھی ہے جسے کمزور سند کے ساتھ ترمذی نے شاکل میں تخریج کیا ہزار نے حضرت عائشہ سے بھی یہی روایت کیا اس کی سند بھی لین ہے ابوالشیخ کے ہاں حسن سند کے ساتھ ہے طبرانی کے ہاں ابوامامہ سے ضعیف سند کے ساتھ اسی طرح دارقطنی کی غرائب مالک میں حضرت ابو ہریرہ سے ساقط سند کے ساتھ یہی مروی ہے

بائیں ہاتھ میں نبی اکرم کے انگوٹھی پہننے کا ذکر ابن عمر کی روایت کے سابق الذکر طریق میں ہوا اسی طرح رولیت انس میں بھی جسے مسلم نے حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے تخریج کیا اس میں ہے کہ بائیں چھنگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا نبی اکرم کی انگوٹھی اس میں تھی اسے ابوالشیخ نے اور شعب میں بیہقی نے قتادہ عن انس سے نقل کیا ہے ابوالشیخ کی حدیث ابی سعید میں یہ الفاظ ہیں: (کان یلبس خاتمہ فی یسارہ) اس کی سند لین ہے اسے ابن سعد نے بھی تخریج کیا، بیہقی نے الادب میں ابوجعفر باقر کے حوالے سے نقل کیا کہ نبی اکرم اور حضرات ابوبکر، عمر، علی اور حسن و حسین بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے اسے ترمذی نے صرف حسین کریمین پر موقوف کیا، داؤدی کا دعویٰ کہ عمل بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننے کا تھا تو گویا انہیں اس کا توہم امام مالک کے تحکم کیلئے اسے مستحب قرار دینے سے ہوا اور وہ اہل مدینہ کے عمل کو (ایسے اقوال و فتاویٰ میں) مد نظر رکھتے تھے تو انہوں نے گمان کیا کہ یہی اہل مدینہ کا عمل ہوگا مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ حضرات ابوبکر و عمر اور مدینہ وغیرہ مدینہ کے صحابہ و تابعین کے ایک جم غفیر سے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا منقول ہے، بیہقی الادب میں لکھتے ہیں ان احادیث کے مابین تطبیق یہ دی جائے گی کہ آپ نے جو دائیں ہاتھ میں پہنی وہ سونے کی انگوٹھی تھی جیسا کہ ابن عمر کی روایت میں اس کی تصریح ہے جبکہ چاندی کی جو انگوٹھی تھی وہ بائیں ہاتھ میں پہنی، جہاں تک زہری کی حضرت انس سے روایت جس میں ذکر صریح ہے کہ وہ چاندی کی تھی اور اسے دائیں ہاتھ میں پہنا تو گویا یہ خطا ہے

پہلے بیان ہوا کہ اس انگوٹھی کی بابت جسے نبی اکرم نے اتار پھینکا تھا زہری وہم کا شکار ہوئے ہیں ان کی روایت میں واقع یہ ہوا کہ وہ چاندی کی تھی جبکہ ان کے غیر کی روایات میں ہے کہ وہ سونے کی تھی، اس پر جو دائیں میں پہنی وہ چاندی کی تھی اھ ملخصاً، دوسروں نے یہ تطبیق دی ہے کہ لبس خاتم اولادائیں ہاتھ میں تھا پھر آپ نے بائیں میں اسے محول کر دیا اس کے لئے ابوالشیخ اور ابن عدی کی عبد اللہ بن عطاء عن نافع عن ابن عمر کی روایت سے استدلال کیا گیا ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی پھر اسے بائیں ہاتھ میں منتقل کر دیا، اگر یہ صحیح ہوتی تو قاطع زاع تھی مگر اس کی سند میں ضعف ہے، ابن سعد نے جعفر بن محمد عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے اپنے سونے کی انگوٹھی کو اتار ڈالا پھر چاندی کی بنوائی اور اسے بائیں ہاتھ میں پہنا، یہ مرسل یا معضل ہے، بغوی نے شرح السنہ میں یہی تطبیق دی کہ اولاً آپ نے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی پھر بائیں میں ڈال دی اور یہ آپ کا آخر الامرین ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں میں نے ابو زرعد سے اس ضمن کی روایات کے باہمی اختلاف کی بابت پوچھا تو کہا نہ یہ ثابت ہیں اور نہ وہ لیکن زیادہ تر

دائیں میں ہوتی تھی، پہلے بخاری کا قول گزرا کہ اس باب میں عبد اللہ بن جعفر کی حدیث اس موضوع میں وارد اصحیٰ ہے جس میں دائیں ہاتھ میں پہنے رکھنے کی تصریح ہے! شافعیہ کے ہاں اس مسئلہ میں باہمی اختلاف ہے اور اصح دایاں ہاتھ ہے، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ یہ قصد و ارادہ مختلف ہونے کے ساتھ مختلف ہے تو اگر انگوٹھی پہننا برابرائے تزیین ہو تو دایاں افضل ہے اور اگر (مثلاً) بس مہر لگانے کیئے ہے تب بایاں اولیٰ ہے کیونکہ اس میں وہ کالمودع ہوگا، اس کا پکڑنا اور پہننا دائیں ہاتھ سے ہوگا (یعنی دائیں سے بایں میں ڈال کر مہر لگائی جائے گی پھر اسے اتار کر رکھ دیا جائے گا) اور مطلقاً ختم کیلئے دایاں ہاتھ مترج ہے کیونکہ بایاں ہاتھ آکر استنجاء ہے تو اگر دائیں میں ہوگی تو نجاست لگنے کے خطرہ سے محفوظ رہے گی، ایک گروہ اس ضمن میں استواء کا قائل ہے انہوں نے اس ضمن کی مختلف احادیث کے مابین تطبیق دی ہے، ابو داؤد نے اسی طرف اشارہ دیا جب اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب التختیم فی الیمین و الیسار) پھر دونوں قسم کی روایات بغیر ترجیح دئے نقل کیں، نووی وغیرہ نے جواز پر اجماع نقل کیا پھر کہا اس میں کراہت نہیں یعنی شوافع کے ہاں اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ افضل کس ہاتھ میں ہے؟ بنوی لکھتے ہیں آخر الامرین آپکا بایں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا تھا، طبری نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے قرار دیا کہ بظاہر یہ منسوخ ہے اور یہ ان کی مراد نہیں بلکہ اتفاقاً اخبار بالواقع ہے بظاہر اس میں حکمت وہی جو مذکور ہوئی۔

54 باب قول النبی ﷺ لَا يَنْقُشُ عَلَى نَقْشِ خَاتَمِهِ

(نبی پاک کا صحابہ کو اپنی انگوٹھی کے نقش جیسا نقش بنوانے سے منع کرنا)

5877 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ وَنَقَشَ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَقَالَ إِنِّي اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ وَنَقَشْتُ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَلَا يَنْقُشَنَّ أَحَدٌ عَلَى نَقْشِهِ
(اليضاً) اطرافہ 65، 2938، 5870، 5872، 5874، 5875، 7162

حماد سے ابن زید مراد ہیں، ترمذی نے معمر عن ثابت عن انس سے نحوہ نقل کیا اس میں ہے: (ثم قال لا تنقشوا عليه) دارقطنی نے افراد میں سلمہ بن وھرام عن عکرمہ عن یعلیٰ بن امیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں اکیلے نے نبی اکرم کیلئے انگوٹھی تیار کی اس میں (محمد رسول اللہ) نقش کیا گیا، ابن ابی شیبہ نے مصنف میں ابن عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے اپنی انگوٹھی میں (عبد اللہ بن عمر) نقش کرایا تھا سالم عن ابن عمر سے بھی اسے نقل کیا اسی طرح قاسم بن محمد نے بھی، ابن بطلال کہتے ہیں مالک کہا کرتے تھے خلفاء اور قضاة اپنے اسماء اپنی انگوٹھیوں میں نقش کرایا کرتے تھے، ابن ابی شیبہ نے حضرات حذیفہ اور ابو عبیدہ کی بابت نقل کیا کہ انہوں نے اپنی اپنی انگوٹھی میں (الحمد لله) اور حضرت علی سے نقل کیا کہ انہوں نے (الله الملك) ابراہیم نخعی نے (بالله) مسروق نے (بسم الله) ابو جعفر باقر نے (العزة لله) نقش کرایا حسین سے نقل کیا کہ کوئی حرج نہیں اگر انگوٹھی پر اللہ کے ذکر میں سے کچھ نقش کرایا جائے بقول نووی یہی جمہور کا موقف ہے ابن سیرین اور بعض اہل علم سے اس کی کراہت منقول ہے ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن سیرین سے

نقل کیا کہ وہ اس بات میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے اگر کوئی اپنی انگوٹھی میں (حسبی اللہ) یا اس قسم کا کوئی اور جملہ نقش کرا لے، یہ اس امر پر دال ہے کہ ان سے منقول کراہت کا اثر ثابت نہیں، تطبیق بھی ممکن ہے کہ کراہت تب ہے اگر یہ اندیشہ ہو کہ حالت جنابت میں پہنے رکھے گا یا حائضہ عورت پہنے رکھے یا اسی ہاتھ کے ساتھ استنجاء کرے جس میں وہ پہنی ہے دیگر حالات میں جواز ہے تو یہ کراہت اس قسم کا جملہ کندہ کرانے کی نہیں بلکہ ان مذکورہ احوال کے سبب ہے۔

55 - باب هَلْ يُجْعَلُ نَقْشُ الْخَاتَمِ ثَلَاثَةَ أَصْطُرٍ (تین سطروں میں انگوٹھی کا نقش بنوانا)

ابن بطل لکھتے ہیں تین یا دو سطروں میں نقش کرنا ایک سطر کے نقش سے افضل نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اثر اختلاف تب ظاہر ہوگا کہ اگر ایک ہی سطر میں نقش ہے تو نگ کثرت حروف کی بناء پر مستطیل ہوگا اور اگر تعدد اسطر ہے تب وہ مربع یا گول ہوگا اور یہ دونوں مستطیل سے اولیٰ ہیں۔

5878 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمَّا اسْتُخْلِفَ كَتَبَ لَهُ وَكَانَ نَقْشُ الْخَاتَمِ ثَلَاثَةَ أَصْطُرٍ. مُحَمَّدٌ سَطْرٌ وَرَسُولٌ سَطْرٌ وَاللَّهُ سَطْرٌ

(سابقہ حوالہ) اطرافہ 1448، 1450، 1451، 1453، 1454، 1455، 2487، 3106، 6955

5879 - وَزَادَنِي أَحْمَدُ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ خَاتَمُ النَّبِيِّ ﷺ فِي يَدِهِ وَفِي يَدِ أَبِي بَكْرٍ بَعْدَهُ وَفِي يَدِ عُمَرَ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ جَلَسَ عَلَى بَيْتِ أَرِيَسَ قَالَ فَأَخْرَجَ الْخَاتَمَ فَجَعَلَ يَعْجَبُ بِهِ فَسَقَطَ قَالَ فَاخْتَلَفْنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مَعَ عُثْمَانَ فَتَنَزَّحَ الْبَيْتُ فَلَمْ نَجِدْهُ (اس میں مزید یہ ہے کہ ہم نے مسلسل تین دن حضرت عثمان کے ساتھ اسے کنویں میں تلاش کیا حتیٰ کہ اسکا سارا پانی کھینچ لیا مگر وہ نہ ملی)

(حدثنیٰ ابی) یہ عبد اللہ بن ثنیٰ بن عبد اللہ بن انس ہیں، ثمامہ سے مراد ابن عبد اللہ بن انس ہیں جو اپنے سے راوی کے چچا تھے تمام سند آل انس پر مشتمل ہے۔ (کتب لہ) مکتوب کا ذکر نہیں کیا اس کی طرف کتاب الزکاة میں اشارہ گزرا ہے کہ زکات کے مختلف نصاب تھے۔ (وکان نقش الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس سے زائد کچھ نہ تھا لیکن ابوالشیخ نے اخلاق النبی میں عرعہ بن برند عن عزرہ بن ثابت عن ثمامہ عن انس سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم کی انگوٹھی کا نگ حبشی تھا اور اس میں (لا إله إلا الله محمد رسول الله) مکتوب تھا عرعہ کو ابن مدینی نے ضعیف قرار دیا ہے ان کی یہ زیادت شاذ ہے اس کا ظاہر یہ بھی ہے کہ منقوش حروف مقلوب ہوں تاکہ مہر کا عکس سیدھا ہو کر ظاہر ہو، جہاں تک بعض شیوخ کا قول کہ ان کلمات کی کتابت نیچے سے شروع کی گئی یعنی تین میں سے اوپر والی سطر میں لفظ اللہ درمیان والی میں رسول اور نچلی سطر میں محمد کا لفظ تھا تو کسی حدیث میں اس کی تصریح نہیں دیکھی (لیکن باب

کی پہلی حدیث سے یہی ظاہر ہو رہا ہے) بلکہ اسماعیلی کی روایت سے اسکا خلاف ظاہر ہو رہا ہے، اس میں ہے: (محمد سطر و السطر الثانی رسول والسطر الثالث اللہ) (میرے خیال میں بالاتفاق دوسری سطر درمیان والی بنی اب ان کا کہنا: و السطر الثالث اللہ تو اگر نیچے سے دیکھیں تو تیسری سطر اوپر والی ہی بنتی ہے، اس حدیث ان کی بات درست ہے کہ کسی جگہ یہ تصریح نہیں کہ محمد کا لفظ نیچے سے پہلی سطر میں تھا مگر یہ کہنا کہ اسماعیلی کی روایت کے الفاظ سے ان بعض شیوخ کی بات کا خلاف ظاہر ہو رہا ہے، میری نظر میں درست نہیں، نبی پاک سے زیادہ ادب کس میں تھا لہذا مقام ادب یہی ہے کہ اللہ کا لفظ سب سے اوپر ہوگا)

ابن حجر لکھتے ہیں تم محمد کو تنوین، رسول کو تنوین اور بغیر تنوین جبکہ لفظ اللہ کو پیش اور جر کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں۔ (و زادنی أحمد الخ) یہ زیادت موصول ہے مزی نے اطراف میں جزم کے ساتھ قرار دیا ہے کہ احمد مذکور سے مراد امام احمد بن حنبل ہیں لیکن مجھے یہ حدیث مسند احمد میں اس طریق کے ساتھ اصلاً ہی نہیں ملی۔ (فلما کان عثمان الخ) ابن سعد کی انصاری سے روایت میں ہے کہ ہم بھی اس موقع پر بزر اریس پر حضرت عثمان کے ہمراہ تھے اور تب ان کی خلافت کو چھ سال گزر گئے تھے (اس سے تعین ہوا کہ حضرت عثمان ہی کے ہاتھ سے کنوئیں میں گری تھی نہ کہ معقیب سے)۔ (یعض بہ) ابن سعد کی روایت میں ہے کہ (انگلی سے اتار کر) ہاتھ میں پھیرنا شروع ہوئے۔ (فاختلفنا الخ) یعنی مسلسل تین دن تک ہم وہاں جاتے رہے اور کنوئیں میں اتر کر پانی نکالتے رہے ابن سعد کی روایت میں ہے ہم نے حضرت عثمان کے ساتھ مل کر تین دن اسے تلاش کیا مگر نہ ملی بعض علماء لکھتے ہیں آنجناب کی اس انگلی میں اس قسم کا سر و حکمت تھی جو حضرت سلیمان کی انگلی میں تھی، ان کے ساتھ بھی یہ ہوا (جیسا کہ گزرا) کہ ایک دفعہ یہ گم ہو گئی تو ان کی بادشاہت جاتی رہی اور ادھر جب یہ خاتم نبوی گم ہوئی تو امن و امان کے مسائل پیدا ہونے شروع ہوئے اور ان فتنوں کا آغاز ہوا جو آخر کار حضرت عثمان کی مظلومانہ شہادت پر منتج ہوئے اور آخر الزمان تک یہ سلسلہ جاری رہے گا، ابن بطل کہتے ہیں اس حدیث سے ماخوذ ہوا کہ قلیل مال بھی اگر گم ہو جائے تو بالضرور اس کی تلاش کرنی چاہئے حضرت عائشہ کا ہار گم ہونے پر آنحضرت نے بھی باقاعدہ تلاش و جستجو فرمائی تھی حتیٰ کہ لشکر کو اسی جگہ روک رکھا جب تک وہ مل نہ گیا بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے جہاں تک حضرت عائشہ کے ہار کا معاملہ ہے تو اس کی تلاش و طلب کا اثر ایک عظیم فائدہ کی صورت میں ملا یعنی تیمم کی رخصت عطا کی گئی دیگر کا اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اور یہ جو حضرت عثمان کا فعل ہے تو اصلاً ہی اس کے ساتھ احتجاج ناہض نہیں کیونکہ یہ ساری مشقت و کاوش انہوں نے اس وجہ سے کی کہ یہ نبی اکرم کی بابرکت انگلی تھی جسے آپ نے دست مبارک میں ڈالے رکھا تھا اس قسم کے تبرکات و مقدسات عظیم و کثیر اموال پر بھی حاوی ہوتے ہیں تبھی تین ایام تک مسلسل کنوئیں کو کھنگال مارا تو اس پر بھی دیگر قلیل مال کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صالحین کے فعل میں (العبث بنحو خواتیمہم) ہے (یعنی اپنی انگلیوں سے کھیلنا، انہیں بار بار اتارنا پہننا جو ایک عام انسانی عادت ہے) یا جو چیز بھی ان کے ہاتھ میں ہو اور یہ عیب والی بات نہیں، بقول ابن حجر اس قسم کی صورت حال تب پیش آتی ہے جب آدمی کسی سوچ میں گم ہو اور ظاہر ہے صالحین کی سوچیں اچھے کاموں کی بابت ہی ہوتی ہیں، کرمانی کہتے ہیں (یعض بہ) سے یہاں مراد یہ ہے کہ اسے مسلسل ہلا رہے تھے یا انگلی سے نکالتے پھر پہن لیتے اور یہی صورتِ عبث ہے، سوچوں میں گم شخص ایسا کر لیتا ہے، ابن بطل مزید لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ تین دن کسی چیز کی تلاش کی اور وہ نہ ملی تو تلاش کا کام موقوف کر دینا چاہئے تین ایام کے بعد وہ مضیج نہ ہوگی، تعدیہ

مطلوباتِ عذر واقع ہونے کی حد تین دن ہے، صالحین کے آثار و لباس کا بطور تبرک استعمال بھی ثابت ہوا۔

56 باب الْخَاتَمِ لِلنِّسَاءِ (خواتین کے انگوٹھی پہننے کا بیان)

وَكَانَ عَلَى عَائِشَةَ خَوَاتِيمُ ذَهَبٍ (حضرت عائشہؓ کے پاس سونے کی انگوٹھیاں تھیں)

بقول ابن بطلال انگوٹھیاں عورتوں کے ان زیورات میں داخل ہیں جنہیں ان کیلئے مباح کیا گیا۔ (وکان علی الخ) اسے ابن سعد نے عمرو بن ابوعمر و مولی المطلب عن قاسم بن محمد کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں بخدا میں نے دیکھا کہ حضرت عائشہؓ معصفر پہنتی تھیں اور سونے کی انگوٹھیاں بھی۔

5880 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ شَهِدْتُ الْعِيدَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ وَزَادَ ابْنُ وَهْبٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ فَأَتَى النِّسَاءَ فَجَعَلْنَ يُلْقِينَ الْفَتَحَ وَالْخَوَاتِيمَ فِي ثَوْبِ بِلَالٍ (مفصل ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۶۳۵) اطرافہ 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431،

1449، 4895، 5249، 5881، 5883، 7325 -

(فصلی قبل الخطبة) مستملی اور سرخس کے نسخوں سے (فصلی) کا لفظ ساقط ہے مگر یہ اصل حدیث میں ثابت ہے، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو العیدین میں عبد الرزاق عن ابن جریج کے حوالے سے اسی طریق کے ساتھ گزری۔ (و زاد ابن الخ) یعنی اسی طریق کے ساتھ، یہ اس زیادت کے ساتھ تفسیر سورۃ الممتحۃ میں ہارون بن معروف عن ابن وہب کے حوالے سے موصول گزری ہے۔ (الفتح والخواتیم) فتح کی جمع ہے وہ انگوٹھیاں (یا حلقے) جو (اس زمانہ کی) خواتین پاؤں کی انگلیوں میں پہنتی تھیں ابن سکیت وغیرہ نے یہ بات کہی بعض نے کہا ایسی انگوٹھیاں جن میں فصوص (یعنی گینے) نہ ہوں بعض نے کہا بڑی انگوٹھیاں جیسا کہ العیدین کی روایت میں عبد الرزاق سے یہ تفسیر گزری۔

57 باب الْقَلَانِدِ وَالسَّخَابِ لِلنِّسَاءِ (عورتوں کے مختلف ہار)

يَعْنِي قِلَادَةً مِنْ طَيْبٍ وَ سَلَكٌ (یعنی خوشبو اور سبک۔ یہ بھی ایک خوشبو کا نام ہے۔ کا ہار)

(سلك) سین کی پیش اور کافِ مشدود کے ساتھ کشمینی کے نسخہ میں (و سلك) (تب اسکا معنی کتوری ہے) ہے سخاب ثُجْب کی جمع ہے کتاب البیوع کے باب (ما ذکر فی الأسواق) میں بعض کے حوالے سے اس کی تفسیر گزری ہے۔

علامہ انور باب (القلاند والسخاب الخ) کے تحت کہتے ہیں مصنف مخزن الادویہ لکھتے ہیں یہ ایک آنولہ نامی درخت کا عصا رہ تھا جو در آمد کیا جاتا تھا عرب اس سے سخاب بناتے تھے، آگے اردو میں ہے: آنولہ کا عصا رہ خشک کر کے عرب کو جاتا تھا وہ اس کے دانہ بنا کر ہار بناتے تھے وہ سخاب تھا۔

5881 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرُورَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ عِيدِ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ لَمْ يَصِلْ قَبْلُ وَلَا بَعْدُ ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ فَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تَصَدَّقُ بِخُرْصِهَا وَسَخَابِهَا

(سابقہ ہے)۔ اطرافہ 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895،

5249، 5880، 5883 - 7325

(وخرصہا) سونے یا چاندی کا چھوٹا حلقہ، کتاب العیدین کے باب (الخطبة بعد العید) میں اس کی تفسیر گزری۔

- 58 باب اسْتِعَارَةِ الْقَلَائِدِ (ہارادھار مانگنا)

5882 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ غُرُورَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ هَلَكْتُ قِلَادَةً لِأَسْمَاءَ فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهَا رَجُلًا فَحَضَرَتِ الصَّلَاةَ وَلَيْسُوا عَلَى وُضُوئِهِ وَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَصَلُّوا وَهُمْ عَلَى غَيْرِ وُضُوئِهِ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التِّيمُمِ زَادَ ابْنُ نُمَيْرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۹۹) اطرافہ 334، 336، 3672، 3773، 4583، 4607، 4608، 5164،

5250، 6844، 6845

کتاب الطہارۃ میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (زاد ابن الخ) یعنی اسی سند کے ساتھ۔

- 59 باب الْقُرْطِ (بالیاں)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَمَرَهُنَّ النَّبِيُّ ﷺ بِالصَّدَقَةِ فَرَأَيْتُهُنَّ يَهُوِينَ إِلَى آذَانِهِنَّ وَحُلُوقِهِنَّ (بقول ابن عباس نبی اکرم نے خواتین کو صدقہ کا حکم دیا تو میں نے دیکھا کہ وہ اپنے کانوں اور گردنوں کی طرف جھکیں)

(و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے العیدین اور الاعتصام وغیرہما میں عبد الرحمن بن عباس عن ابن عباس کے طریق سے نقل کیا الاعتصام کی روایت میں ہے: (فجعل النساء يشرن إلى آذانهن وحلوقهن) العیدین میں یہ الفاظ تھے: (فرأيتهن يهوين بأيديهن يقذفنه في ثوب بلال) کتاب الجمعہ سے کچھ قبل ان الفاظ کے ساتھ اسے تخریج کیا: (فجعلت المرأة تهوى يبيدها إلى حلقها تلقى في ثوب بلال) اہواء کا معنی ہے ہاتھ کے ساتھ کسی چیز کی طرف اشارہ کرنا تاکہ اسے اخذ کر لیا جائے، آذان کی طرف اشارہ ان میں موجود حلقوں (یعنی کانوں) کی طرف تھا اور بظاہر حلقوں کی طرف جب اشارہ کیا تو مراد ہار تھے کیونکہ وہی گردنوں میں پہنے جاتے ہیں، اس سے عورتوں کے کانوں میں کانٹے وغیرہ ڈالنے کیلئے سوراخ کر لینے کا جواز بھی ثابت ہوا بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ (اس روایت میں) متعین نہیں کہ کان کے سوراخ میں ہی وہ قرط

تھے بلکہ ممکن ہے ہر روں کے ساتھ لٹکتے ہوں اور کانوں کے محاذی آگئے ہوں، یہ بھی ممکن ہے کہ شریعت سے قبل ان کے کانوں میں سوراخ کر دئے گئے ہوں تو شرع نے بعد ازاں انہیں نظر انداز کیا، ام زرع کا یہ قول بھی اسی کے نحو ہے: (أَنَاسٌ مِّنْ حَلِيٍّ أَذْنِي) وہاں ذکر کیا تھا کہ اس میں بھی حجت نہیں، ابن قیم رقمطراز ہیں کہ جمہور نے بچوں کے کانوں میں سوراخ کرنا مکروہ قرار دیا ہے بعض نے لڑکیوں کیلئے رخصت قرار دی بقول ابن حجر امام احمد سے منقول ہے کہ زینت کیلئے عورت کانوں میں سوراخ کر سکتی ہے البتہ بچے کیلئے مکروہ ہے غزالی احیاء میں لکھتے ہیں عورت کا کان میں سوراخ کرنا حرام ہے اور اس پہ اجرت لینا بھی الایہ کہ اس ضمن میں شریعت کی جہت سے کوئی شئی ثابت ہو، بقول ابن حجر طبرانی کی اوسط میں ابن عباس کے حوالے سے مروی ہے کہ بچے کی بابت سات امور سنت ہیں ساتواں انہوں نے یہ ذکر کیا: (وَقَبْ أَذْنَهُ) یہ بعض شارحین کے اس قول میں استدراک ہے کہ ہمارے اصحاب کے اسے سنت قرار دینے کا کوئی مستند نہیں۔

5883 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَدِيُّ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدًا عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى يَوْمَ الْعِيدِ رَكَعَتَيْنِ لَمْ يُصَلِّ قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ وَمَعَهُ بِلَالٌ فَأَمْرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تُلْقِي قُرْطَهَا (اسی کا سابقہ حوالہ) اطرافہ 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449،

4895، 5249، 5880، 5881 - 7325

(أَخْبَرَنِي عَدِي) یہ ابن ثابت ہیں دو ابواب قبل شعبہ کے طریق کے ساتھ اسی سند سے بجائے قرط کے خرص کا لفظ مذکور ہوا۔

- 60 باب السَّخَابِ لِلصَّبِيَّانِ (بچوں کیلئے ہار)

علامہ انور باب (السخاب للصبيان) کے تحت لکھتے ہیں امام مالک کی رائے ہے کہ بچوں کو جب تک نابالغ ہیں زیورات پہنانا جائز ہے اور یہ ان کی طرف سے ایسی توسیع ہے کہ کسی نے یہ رائے اختیار نہیں کی۔

5884 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ بْنُ عُمَرَ عَنْ عُثَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سُوقٍ مِنْ أَسْوَاقِ الْمَدِينَةِ فَانْصَرَفْتُ فَانْصَرَفْتُ فَقَالَ أَتَيْنَ لُكْعُ ثَلَاثًا اذْعُ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَقَامَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ يَمْتُمِي وَفِي عُقْبَةِ السَّخَابِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ هَكَذَا فَقَالَ الْحَسَنُ بِيَدِهِ هَكَذَا فَالْتَزَمَهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَحِبُّهُ فَأَحِبَّهُ وَأَحِبَّ مَنْ يُحِبُّهُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بَعْدَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَالَ (ترجمہ کیلئے جلد ۳: ۳۸۵) طرفہ 2122

شیخ بخاری کا لقب غندر تھا غیر ابی ذر کے ہاں لقب ہی مذکور ہے۔ (لعن رسول الخ) طبری کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ مردوں

کالباس اور ظاہری آرائش و زینت میں عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا اور عورتوں کا مردوں کی مشابہت اختیار کرنا جائز نہیں، بقول ابن حجر اندازِ گفتگو اور چال ڈھال میں بھی، جہاں تک لباس کی ہیئت ہے تو وہ ہر علاقہ کے عرف کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے کئی ایسی اقوام ہو سکتی ہیں جن کی عورتوں کا لباس ان کے مردوں کے لباس سے مختلف نہ ہو لیکن بہر حال عورتیں حجاب و استتار کے ساتھ میسر ہوں گی جہاں تک بول چال میں تشبہ ہے تو یہ ان حضرات و خواتین کے ساتھ مختص ہے جو عداً ایسا کریں لیکن جو خلقت کے اعتبار سے ہی ایسے ہوں تو انہیں کوئی دوش نہیں البتہ انہیں تلقین کی جائے کہ کوشش کر کے بالترتیب اس سے نجات حاصل کریں ہاں اگر کوشش بھی نہ کرے اور جان بوجھ کر وہی وطیرہ رکھے تب وہ مذموم ہوگا، المتشبهین کے لفظ سے اس کا اخذ واضح ہے، جنہوں نے اسے مطلق رکھا جیسے نووی اور یہ کہ خلقہ منث جو ہے اس پر کوئی لوم نہیں تو یہ امر پر محمول ہے کہ وہ ترکِ تنسی (یعنی زنانہ پن کے ترک) اور چال اور اندازِ گفتگو کے تکرار کے ترک پر قادر نہیں باوجود ایسا کرنے کی کوششیں کرنے کے! طبری نے اس کے لئے اس امر سے استدلال کیا کہ نبی اکرم نے سخت کو خواتین کے پاس آنے جانے سے منع نہیں کیا تھا حتیٰ کہ ایک مرتبہ کسی خاتون کا دقیق وصف بیان کرتے سن لیا تب ممانعت فرمادی اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جو خلقت کے اعتبار ہی سے ایسا ہو اس پر کوئی ذم و لوم نہیں، ابن تین لکھتے ہیں اس حدیث میں لعن سے مراد وہ مرد جو لباس میں عورتوں کی کوئی مشابہت اور وہ عورتیں جو لباس میں مردوں کی مشابہت کرتی ہیں، جو اس مشابہت میں اور آگے بڑھ گیا کہ ہم جنسی تک جا پہنچا وہ اس سے بھی اشد عقوبت و ذم کا مستحق ہے ابن ابوجرہ کی اس ضمن میں تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ بظاہر ہر شئی میں تشبہ مراد ہے لیکن دوسری ادلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد لباس اور وضع قطع کا تشبہ ہے نہ کہ امورِ خیر میں تشبہ، کہتے ہیں آنجناب سے صادر لعن دو اقسام پر ہوتا ہے: ایک سے مراد اس شئی سے زجر جس کے سبب لعن واقع ہوا اور یہ مخوف ہے کیونکہ لعن علاماتِ کبار میں سے ہے، دوسرا حالِ حرج میں واقع ہوتا ہے، یہ غیر مخوف ہے بلکہ یہ اس کے لعنت کرنے والے کے حق میں رحمت ہے بشرطہ کہ جس پر لعنت کی وہ اس کا مستحق نہ ہو جیسا کہ مسلم کی ابن عباس سے حدیث میں ثابت ہے، کہتے ہیں تشبہ پر لعن میں حکمت اس شئی کو اس صفت سے نکال دینا جس پر احکم الحکماء نے اسے وضع کیا، اسی طرف لعن الواصلات کے ضمن میں اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا: (المغیرات خلق اللہ)۔ (تابعہ عمرو الخ) یعنی اسی سند مذکور کے ساتھ اسے ابو نعیم نے مستخرج میں یوسف قاضی عن عمرو بن مرزوق کے طریق سے موصول کیا، اس سے مردوں کیلئے مکمل باللولؤ (یعنی جس پہ موتی ٹانگے گئے ہوں) لباس کی تحریم پر بھی استدلال کیا گیا ہے یہ علاماتِ تحریم یعنی ایسا کرنے والے پر لعنت کے ورود کے مد نظر واضح ہے جہاں تک امام شافعی کا قول کہ میں مردوں کیلئے لبس لؤلؤ کو مکروہ نہیں سمجھتا مگر اس لئے کہ یہ عورتوں کی زی سے ہے تو یہ اس کے مخالف نہیں کیونکہ ان کی مراد یہ ہے کہ خصوصیت کے ساتھ اس سے نبی میں کوئی چیز وارد نہیں۔

- 61 باب الْمُتَشَبِّهُونَ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتُ بِالرِّجَالِ
(عورتوں کی مشابہت کرنے والے مرد اور مردوں کی مشابہت کرنے والی عورتیں)
نسفی کے نسخہ میں (باب إخراجهم الخ) ہے اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں بھی یہی ہے۔

5885 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ تَابِعُهُ عَمْرُو أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ

طرفہ 5886 - 6834

ترجمہ: ابن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی اکرمؐ نے ان مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت اور ان عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت اختیار کریں، لعنت فرمائی۔

- 62 باب إِخْرَاجُ الْمُتَشَبِّهِينَ بِالنِّسَاءِ مِنَ النُّبُوتِ (زنا نے مردوں سے بھی پردہ ہے)

5886 حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجَّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَقَالَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ قَالَ فَأَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فَلَانًا وَأَخْرَجَ عَمْرُ فُلَانًا

طرفہ 5885 - 6834

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے مخنث مردوں اور مردانہ عورتوں پر لعنت فرمائی اور کہا انہیں اپنے گھروں سے نکال دو، کہتے ہیں نبی اکرمؐ نے فلاں کو نکال دیا تھا اور حضرت عمرؓ نے فلاں کو نکال دیا تھا۔

ہشام سے دستواری اور یحییٰ سے مراد ابن ابی کثیر ہیں اسے ابوداؤد طیالسی نے اپنی مسند میں شعبہ اور ہشام سے اکٹھے عن قتادہ عن عکرمہ نقل کیا گویا انہوں نے روایت ہشام کو روایت شعبہ پر محمول کیا ہے شعبہ کی قتادہ سے روایت سابقہ باب میں مذکور الفاظ کے ساتھ ہے جبکہ ہشام عن یحییٰ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ جو اس باب میں مذکور ہوئے، اسے بخاری اور ابوداؤد نے سنن میں مسلم عن ابراہیم سے تخریج کیا احمد نے اسے اسماعیل بن علیہ، یحییٰ قطان اور یزید بن ہارون یہ سب ہشام عن یحییٰ بن ابوکثیر سے، کے حوالوں سے تخریج کیا۔ (والمترجلات الخ) ابوداؤد نے یزید بن ابوزیاد عن عکرمہ سے یہ زیادت بھی نقل کی: (فقلت له ما المترجلات من النساء؟ قال المتشبهات بالرجال)۔ (فأخرج النبی ﷺ) ابوزید کے نسخہ میں یہی (فلانة) ہے ابن بطلان کے ہاں بھی یہی ہے جبکہ باقیوں کے ہاں (فلانا) ہے احمد کے ہاں بھی یہی ہے طبرانی نے اور تمام رازی نے اپنی فوائد میں واثلہ سے ابن عباسؓ کی حدیث کے مثل نقل کیا اس میں ہے: (وَأَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْجَبِشَةَ وَأَخْرَجَ عَمْرُ فُلَانًا) انجہ وہ غلام اسود جو خواتین کی سواریوں کیلئے حدی خوانی کرتا تھا، اس کی تفصیل کتاب الادب میں آئے گی، عہد نبوی کے کئی مخنثین کا تذکرہ گزر چکا ہے کسی روایت میں مجھے حضرت عمرؓ کے اس نکالے گئے شخص کا نام نہیں ملاحتی کہ ابوالحسن مدائنی کی کتاب (المُعَرَّبِينَ) متعدد ان مخنثین وغیرہم کا ذکر ملا جنہیں حضرت عمرؓ نے مدینہ سے جلا وطن کیا تھا، اس کا ذکر کتاب الحدود کے آخر میں کروں گا۔

اسے ترمذی نے (الاستئذان) اور نسائی نے (عشرة النساء) میں نقل کیا۔

5887 حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَنَّ عُرْوَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَهَا وَفِي الْبَيْتِ مُخْنَثٌ ، فَقَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ أَخِي أُمَّ سَلَمَةَ يَا عَبْدَ اللَّهِ إِنْ فُتِحَ لَكُمْ غَدَا الطَّائِفُ فَإِنِّي أَذُوكَ عَلَى بَنَاتِ غَمِيلَانَ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَدْخُلَنَّ هَؤُلَاءِ عَلَيْكَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ تَقْبَلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ يَعْنِي أَرْبَعٌ عَكَنَ بَطْنُهَا فَهِيَ تُقْبَلُ بِهِنَّ وَقَوْلُهُ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ يَعْنِي أَطْرَافَ هَذِهِ الْعُكَنِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّهَا مُحِيطَةٌ بِالْجَنْبَيْنِ حَتَّى لَجِغَتْ وَإِنَّمَا قَالَ بِثَمَانٍ وَلَمْ يَقُلْ بِثَمَانِيَّةٍ وَوَاحِدُ الْأَطْرَافِ وَهُوَ ذَكَرَ لِأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ ثَمَانِيَّةَ أَطْرَافٍ (ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۳۴۷) . طرفہ 4324 - 5235

زہیر سے مراد ابن معاویہ جعفی ہیں۔ (و فی البیت مخنث) اس کا ضبط و تسمیہ کتاب النکاح میں گزرا باقی شرح حدیث بھی۔ (علیکن) اکثر کے ہاں یہی ہے اور یہی وجہ ہے مستملی اور سرخی کے نسخوں میں (علیکم) ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ عورتوں کے ساتھ ساتھ ان کے ہاں رہنے والے بچوں اور غلاموں کو بھی جمع کیا تو تعلیبا جمع مذکر کا لفظ استعمال کیا، ان احادیث سے ہر ایسے شخص کی جلا وطنی کی مشروعیت ثابت ہوئی جو لوگوں کی ایذا رسانی کا باعث بنتا ہے حتیٰ کہ توبہ کر لے اور اپنی روش سے باز آجائے۔

- 63 باب فَصُّ الشَّارِبِ (موچھ کترنا)

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يُحْفِي شَارِبَهُ حَتَّى يُنْظَرَ إِلَى بَيَاضِ الْجِلْدِ وَيَأْخُذُ هَذَيْنِ يَعْنِي بَيْنَ الشَّارِبِ وَاللَّحْيَةِ . (ابن عمرؓ اس حدیث کی اپنی موچھیں کاٹتے کہ جلد کی سفیدی دکھائی دینے لگتی اور ان دونوں یعنی داڑھی اور موچھوں کے درمیان سے بال صاف کر دیتے)

اس ترجمہ سے لے کر اوخر کتاب اللباس تک کے تراجم کا لباس کے ساتھ تعلق زینت و آرائش میں جہت اشتراک سے ہے، اولاشعور (یعنی بال) و ماشاکلھا سے متعلق تراجم لائے پھر تطیب پھر تحسین صورت پھر تصادیر کی بابت کیونکہ یہ کبھی کپڑوں میں بنی ہوئی ہیں اور آخر میں متعلق بالار تداف کے ساتھ ختم کیا، اس کا اس کے ساتھ تعلق خفی ہے البتہ کتاب الادب کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہے، اصل قص تتبع الاثر ہے (یعنی نشان تلاش کرنا) ابن سیدہ نے الحکم میں اسے رات کے ساتھ متقید کیا قص کا معنی کسی ایسے شخص پر ایراد خبر جو وہاں حاضر نہ تھا، بھی ہے کسی شئی سے کسی خاص آلہ کے ساتھ کچھ قطع کرنے کو بھی قص کہتے ہیں یہاں مراد اوپر والے ہونٹوں پر اگنے والے بال اس طور قطع کرنا کہ استھصال نہ ہو (یعنی جڑ سے ہی ختم نہ ہو جائیں) اسی طرح ناخنوں کا بالائی حصہ قطع کرنا بغیر استھصال کے۔

(و کان ابن عمر الخ) ابو ذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے اور یہی معتد ہے باقیوں کے ہاں: (و کان عمر) ہے بقول ابن حجر یہ خطا ہے کیونکہ حضرت عمرؓ کی بابت مشہور ہے کہ انہوں نے گھنی موچھیں رکھی ہوئی تھیں۔ (یحفی) ثلاثی اور رباعی دونوں طرح مستعمل ہے مراد ازالہ ہے۔ (حتی یری الخ) اسے ابو بکر اثرم نے عمر بن ابی سلمہ عن ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے

ابن عمر کو دیکھا کہ اپنی مونچھوں کو اوپر اور نیچے کی جانب سے صاف کرتے تھے، اس سے بعض کی اس تاویل کا رد ہوا کہ مراد یہ ہے کہ ابن عمر صرف ہونٹوں کی جانب سے صاف کرتے تھے۔ (و یاخذ هذين الخ) یہ تفسیر اصل میں اسی طرح واقع ہے، رزین نے اپنی جامع میں نافع عن ابن عمر کے طریق سے اسی تفسیر پر جزم نقل کیا بیہقی نے بھی اس کا نقل کیا۔ (بین) سب کے ہاں یہ لفظ موجود ہے مگر عیاض کے مطابق محمد بن ابوصفرہ نے اسے (من) کے ساتھ روایت کیا ہے جو کہ تعبیضیہ ہے اول ہی معتمد ہے۔

5888 - حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ حَنْظَلَةَ عَنْ نَافِعٍ قَالَ أَصْحَابُنَا عَنِ الْمَكِّيِّ عَنِ ابْنِ

عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَ الْفِطْرَةِ قُصُّ الشَّارِبِ. طرفہ - 5890

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا مونچھیں کترنا فطرت سے ہے۔

مراد یہ کہ مکی نے حنظلہ جو کہ ابن ابی سفیان نجی ہیں، سے (عن نافع عن النبی) ذکر کرتے ہوئے مرسل نقل کیا اور سند میں ابن عمر کا واسطہ ذکر نہیں کیا غیر بخاری نے مکی سے ابن عمر کے واسطہ کے ساتھ موصولاً نقل کیا ہے، یہی ان کے قول: (قال أصحابنا) سے مراد ہے یہی معتمد ہے اور اسی پر ہمارے شیخ ابن ملتن مرحوم نے جزم کیا لیکن کہا مجھے لگتا ہے کہ یہ اس طریق میں نافع پر موقوف ہے، اسے انہوں نے حمیدی سے تلقی کیا جنہوں نے الجمع میں اسی پر جزم کیا اور یہ محتمل ہے البتہ کرمانی کا خیال ہے کہ روایت ثانیہ منقطع ہے اس میں مکی اور ابن عمر کے مابین کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا، لکھتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ بخاری نے کہا ہمارے اصحاب نے اس حدیث کو منقطعاً نقل کیا ہے انہوں نے (حدثنا مکی عن ابن عمر) ذکر کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان کے راوی کا ترک کیا ہے بقول ابن حجر اگرچہ بخاری کی ظاہر کلام سے یہی مفہوم پیدا ہوتا ہے لیکن ائمہ کی کلام سے متین ہوتا ہے کہ یہ مکی اور ابن عمر کے درمیان موصول ہے، زرکشی لکھتے ہیں ناظرین کو چاہئے کہ اس مقام پر خاص توجہ دیں اور تامل کریں کہ (قال أصحابنا الخ) سے کیا مراد لے رہے ہیں تو محتمل ہے کہ کبھی اپنے شیخ عن نافع سے مرسل روایت کیا ہو اور کبھی اپنے اصحاب عن مکی سے ابن عمر کا حوالہ ذکر کرتے ہوئے مرفوعاً اور یہ احتمال بھی ہے کہ بعض نے ابن عمر سے راوی مکی کو قرار دے دیا، ابن حجر لکھتے ہیں اسی آخری بات پر کرمانی نے جزم کیا لیکن یہ مردود ہے پھر زرکشی لکھتے ہیں اول احتمال کیلئے یہ امر شاہد ہے کہ بخاری کبھی مکی سے بالواسطہ بھی تخریج کرتے ہیں جیسا کہ البیوع میں ایک روایت گزری، ان کی کتاب میں اس کی متعدد مثالیں ہیں آگے باب (الجمع) میں مالک بن اسماعیل کے حوالے سے ایک روایت آرہی ہے جس کی سند میں کہا: (حدثنا مالك الخ) پھر آخر میں لکھا: (قال بعض أصحابي عن مالك بن اسماعيل) (توان کے حوالے سے متن میں ایک زیادت ذکر کی اسی طرح کتاب الاسناد کے باب (قوموا إلی سیدکم) کے تحت (حدثنا أبو الوليد) کے واسطہ سے حدیث نقل کی اور آخر میں کہا: (أفهمني بعض أصحابي عن أبي الوليد) تو متن میں ایک کلمہ ان بعض اصحاب کے حوالے سے ذکر کیا اسی طرح المناقب کے باب (ذكر أسامة بن زيد) میں (حدثنا سليمان بن عبد الرحمن) کے حوالے سے ایک حدیث تخریج کی اور اس کے آخر میں کہا: (حدثني بعض أصحابنا عن سليمان) تو متن میں ایک زیادت ذکر کی ابن حجر کہتے ہیں ان مقامات اور حدیث باب کے مابین فرق یہ ہے کہ یہاں اختلاف وصل و ارسال کی بابت واقع ہوا ہے جب کہ دیگر مقامات میں متن میں ایک زیادت کا معاملہ ہے، اگلے باب میں یہی حدیث اسحاق بن سلیمان عن حنظلہ کے حوالے سے موصولاً

مرفوعاً نقل کی ہے لیکن اس میں ایک درجہ نازل ہوئے ہیں، مکی کا یہ طریق ابو امیہ طرسوی کی مسند ابن عمر میں بھی منقول ہے کہتے ہیں: (حدثنا مکی الخ) تو موصلاً مرفوعاً ذکر کیا، وہاں مونچھوں اور ناخنوں کے قص کے ذکر کے بعد (وحلق العانة) بھی ہے یہی نے بھی شعب میں ایک اور حوالے کے ساتھ مکی سے اسی طرح ذکر کیا بقول ابن جرمری اطراف میں اس حدیث سے غافل رہے تو حظلہ عن نافع عن ابن عمر کے ترجمہ میں اسے ذکر نہیں کیا نہ مکی کے طریق سے اور نہ اسحاق بن سلیمان کے طریق سے، لکھتے ہیں یہ سب لکھے جانے کے بعد محدث حلب شیخ برہان الدین حلبی نے مجھے بیان کیا کہ ہمارے شیخ بلقینی نے انہیں کہا کہ (قال أصحابنا) کے قائل بخاری ہیں اور مکی سے مراد حظلہ بن ابی سفیان جعفی ہیں (نہ کہ مکی بن ابراہیم) کیونکہ وہ مکی ہیں، کہتے ہیں دونوں سندیں متصل ہیں، موضع اختلاف اس امر کا بیان ہے کہ مکی بن ابراہیم نے جب بخاری کو اس کی تحدیث کی تو حظلہ کا نام لیا اور جب اصحاب بخاری نے انہیں اس کی تحدیث کی تو ان کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ کہا مکی نے ہمیں بیان کیا، کہتے ہیں تو اول سند (مکی عن حظلہ عن نافع عن ابن عمر) ہے جب کہ دوسری (أصحابنا عن المکی عن نافع عن ابن عمر) ہے (اور یہاں مکی سے مراد حظلہ ہیں) کہتے ہیں اس کی فہم دشوار ہوئی ہے گویا وہ (یتبیح بذلك) (یعنی اس پہ اتر رہے تھے) ابن حجر تائید کرتے ہیں کہ واقعی فہم مشکل ہوئی ہے، اس کا مقتضایہ ہے کہ بخاری کے اصحاب کی ایک جماعت نے حظلہ سے ملاقات کی ہے مگر ایسا نہیں، جس نے بھی حظلہ سے یہ حدیث سنی ہے بخاری ان سے بالواسطہ ہی نقل کرتے ہیں اور وہ ہیں اسحاق بن سلیمان رازی، ان کی وفات بخاری کے طلب حدیث میں نکلنے سے پیشتر ہو گئی تھی بقول ابن سعد ۱۹۹ھ میں، ابن نافع اور ابن حبان کے مطابق ۲۰۰ھ میں فوت ہوئے، ابو مسعود نے اطراف میں انصاف بالمراد کیا چنانچہ حظلہ عن نافع عن ابن عمر کے ترجمہ میں حدیث: (من الفطرة حلق العانة و تقليم الأظفار و قص الشارب)، اللباس میں (عن احمد بن ابی رجاء عن اسحاق بن سلیمان عن حظلہ عن نافع عن ابن عمر) اور (و عن مکی بن ابراہیم عن حظلہ عن ابن عمر) ذکر کر کے پھر کہا: (و قال أصحابنا عن مکی عن حظلہ عن نافع عن ابن عمر) تو اس سے صراحت ہوئی کہ بخاری کے بعض اصحاب کے حوالے سے مکی ذکر کرنے سے مراد مکی بن ابراہیم ہیں اور ان کے قول (ابن عمر) سے مراد یہی مذکورہ سند ہے یعنی (عن حظلہ عن نافع عن ابن عمر) حاصل کلام وہی جو پہلے بیان کیا کہ مکی بن ابراہیم نے جب بخاری کو اس کی تحدیث کی ارسال کیا اور جب غیر بخاری کو اس کی تحدیث کی تو موصول کر کے بیان کیا۔

5889 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَزْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ حَدَّثَنَا عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَوَايَةَ الْفِطْرَةِ خَمْسٌ - أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ - الْخِتَانُ وَالْإِسْتِحْدَادُ وَنَتَفُ الْإِبْطِ وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ .

طرفہ 5891، - 6297

ترجمہ: پانچ اشیاء فطرت سے ہیں: خنتہ، زیر ناف بالوں کی صفائی، بغل تلے سے بال اکھیرنا، ناخن کاٹنا اور مونچھیں کترنا۔

مزنی نے متین سے شیخ بخاری کو ابن مدینی قرار دیا ہے۔ (عن ابی ہریرۃ روایۃ) یہ راوی کے قول: (قال رسول الخ)

وغیرہ سے کنایہ ہے مسدود کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (یبلغ به النبی ﷺ) ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت میں (قال رسول الخ) ہے احمد نے اپنی روایت میں بیان کیا کہ سفیان کبھی کنایہ تحدیث کرتے تھے اور کبھی تصریحاً، فن حدیث میں یہ بات طے ہے کہ راوی کا (روایۃ) یا (یرویہ) یا (یبلغ به الی النبی) کہنا اس کے مرفوع ہونے پر محمول ہے، آمدہ باب میں ابراہیم بن سعد بن زہری کے طریق سے: (سمعت رسول اللہ) ذکر ہوگا محمد بن ابوصفصہ عن زہری کی روایت کی سند میں سعید بن مسیب کے ساتھ ابوسلمہ کا واسطہ بھی مذکور ہے اسے ابوالشیخ نے تخریج کیا۔ (الفطرۃ خمس أو الخ) یہاں یہی واقع ہوا، مسلم اور ابوداؤد کے ہاں بھی اسی طرح شک کے ساتھ جو سفیان کی طرف سے ہے احمد کے ہاں بغیر شک کے: (خمس من الفطرۃ) ہے ترمذی اور نسائی کی روایت معمر بن زہری میں بھی یہی ہے ابراہیم بن سعد کی روایت میں اس کے برعکس ہے، یہ اگلے باب میں ذکر ہوگی اس میں ہے: (الفطرۃ خمس) مسلم اور نسائی کی یونس بن یزید عن زہری کی طریق میں بھی یہی ہے، یہ اولیٰ پر محمول ہے ابن دقیق العید لکھتے ہیں یہاں (من) کی تبعیض پر دلالت اس روایت کی حصر پر دلالت سے اظہر ہے دیگر روایات میں اس پر زیادت بھی ثابت ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ اس میں حصر غیر مراد ہے، اس صیغہ کے ساتھ ذکر کرنے کی حکمت میں اختلاف اقوال ہے تو بعض نے رفع دلالت کا کہا اور یہ کہ مفہوم عدد یہاں جت نہیں بعض نے کہا اولاً آپ کو ان پانچ کا علم دیا گیا تھا پھر زیادت علم ہوئی، بعض نے کہا اس میں جو اختلاف عدد ہے وہ حسب مقام ہے تو ہر موضع مخاطبین کے جوا لائق تھا، ذکر کیا، ایک قول ہے کہ حصر سے مراد مبالغہ ہے ان مذکورہ پانچ کی تاکید امر کے لئے جیسے آپ کا یہ فرمان بھی اسی پر محمول ہے: (الدين النصيحة) اور (الحج عرفة) اور اس قسم کے اقوال! تاکید پہ دال وہ روایت جسے ترمذی اور نسائی نے حضرت زید بن ارقم سے مرفوعاً روایت کیا اس میں ہے: (من لم يؤخذ شاربہ فلیس منا) اس کی سند قوی ہے، احمد نے یزید بن عمرو معافری سے اس کا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا: (حلق العانة و تقليم الأظافر) آگے ختنہ کی بحث میں اس کے وجوب کے قائلین کی دلیل ذکر ہوگی

ابن عربی نے ذکر کیا ہے کہ خصال فطرت میں تک پہنچتی ہیں تو اگر ان کی مراد خاص وہ جو لفظ فطرت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں تو معاملہ ایسا نہیں اور اگر ان کی مراد اس سے اعم ہے تو یہ تیس نہیں بلکہ اس سے بہت زیادہ ہیں، سب سے قلیل خصال فطرت کا ذکر اسی حدیث ابن عمر میں ہوا ہے کہ اس میں فقط تین ہی مذکور ہیں اگلے باب میں آئے گا کہ یہ بلفظ الفطرۃ اور (من الفطرۃ) کے ساتھ وارد ہے، اسماعیلی نے اپنی ایک روایت میں (ثلاث من الفطرۃ) نقل کیا اسے ایک اور روایت میں (من الفطرۃ) کے ساتھ نقل کیا تو تین یہ اور ساتھ میں ختنہ نقل کیا، مسلم کی حضرت عائشہ سے روایت میں (عشر من الفطرۃ) ہے تو سوائے ختنہ کے پانچ یہ جن کا حدیث ابو ہریرہ میں ذکر ہوا، بیان کئے اور مزید یہ: (إعفاء اللحية و السواك و المضمضة والاستنشاق و غسل البراجم و الاستنجاء) (یعنی داڑھی بڑھانا، مسواک و کلی کرنا، ناک جھاڑنا، انگلیوں کے جوڑوں اور انکی پشت کو دھونا اور استنجاء کرنا) اسے مصعب بن شیبہ عن طلق بن حبیب عن عبد اللہ بن زبیر عنہا سے بھی تخریج کیا لیکن اس کے آخر میں ہے کہ راوی دسویں کو بھول گیا ہاں ہو سکتا ہے وہ مضمضہ (یعنی کلی) ہو، اسے ابوعوانہ نے اپنی مستخرج میں (عشرة من السنة) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا اور استنشاق کی بجائے استنثار (اول کا معنی ہے: ناک میں پانی داخل کرنا اور ثانی کا معنی ہے: پانی ڈال کر باہر جھاڑنا) ذکر کیا، نسائی نے سلیمان تمیمی کے

طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے طلق بن حبیب کو سنا دس (من الفطرة) کا ذکر کرتے تھے تو اسی کا مثل ذکر کیا البتہ کلی کی بابت کہا: (و شککت فی المضمضة) اسے انہوں نے ابو بشر بن طلق سے بھی تخریج کیا ان کے الفاظ ہیں: (من السنة عشر) تو یہی ذکر کئے البتہ (غسل البراجم) کی جگہ ختنہ کا ذکر کیا، نسائی نے مقطوع روایت کو موصول و مرفوع پر ترجیح دی ہے! میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ یہ قاذر علت نہیں اس کے راوی مصعب بن شیبہ کو ابن معین اور عجل وغیرہما نے ثقہ جب کہ احمد اور ابو حاتم وغیرہما نے لین قرار دیا ہے تو ان کی حدیث حسن کے درجہ میں ہے، ابو ہریرہ وغیرہ سے اس کے شواہد بھی مروی ہیں تو اس حیثیت سے اس کی صحت کا حکم ساغ ہے، سلیمان تیمی کا قول: (سمعت طلق بن حبیب یذکر عشرًا من الفطرة) میں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ انہوں نے انہیں سنا کہ اپنی جانب سے انکا ذکر کرتے تھے جیسا کہ نسائی کی ظاہر فہم ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ مراد یہ ہو کہ سند کے ساتھ ان کا ذکر کیا تو سند کا ذکر حذف کر دیا احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عمار بن یاسر سے حضرت عائشہ کی حدیث کی مانند مرفوعاً نقل کیا اس میں ہے: (من الفطرة المضمضة والاستنشاق و السواک و غسل البراجم و الانتضاح) (انتضاح یعنی پانی چھڑکنا، یہاں مراد وضوء کے بعد شرمگاہ پر پانی چھڑکنا تاکہ پیشاب کے قطرے گرنے کا وسوسہ نہ ہو) حدیث ابو ہریرہ میں مذکور پانچ ذکر کئے، سابق ابن ماجہ نے نقل کیا ہے البتہ ابوداؤد نے حدیث عائشہ پر حالہ کر دیا پھر لکھا اس کا نحو ابن عباس سے بھی مروی ہے اور کہا پانچ کا تعلق تو سر کے ساتھ ہے ان میں فرق (یعنی مانگ نکالنا) کا ذکر کیا، اعفائے لحدیہ ذکر نہیں کیا

بقول ابن حجر گویا وہ عبدالرزاق کی اپنی تفسیر میں اور طبری کی نقل کردہ صحیح سند کے ساتھ طاؤس عن ابن عباس سے روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان: (وَ إِذَا ابْتَلٰی اِبْرٰهٖمَ رَبُّہٗ بِکَلِمٰتٍ فَلَتَمَّہُنَّ) [البقرة: ۱۲۴] کی تفسیر میں، کہتے ہیں اللہ نے طہارت کے ساتھ ان کی آزمائش کی اور پانچ سر میں اور پانچ باقی جسم میں ہیں، ابن حجر کے بقول تو حدیث عائشہ کی مثل نقل کیا جیسا کہ اس روایت میں ہے جس کا ذکر میں نے ابوعوانہ کے حوالے سے کیا ہے ان کے ہاں مضمضہ کی بابت شک بھی نہیں انہوں نے بجائے اعفائے لحدیہ کے مانگ کا ذکر کیا اسے ابن ابوحاتم نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے روایت میں استنجاء کی بجائے روز جمعہ کے غسل کا ذکر کیا تو ان احادیث میں مذکور کل خصال کی تعداد پندرہ بنتی ہے! ابوشامہ نے اپنی کتاب (کتاب السواک و ما أشبه ذلک) میں ان میں سے بارہ پر اقتصار کیا نووی نے شرح مسلم میں ایک کا اضافہ کیا، اس حدیث متفق علیہ کی شرح میں خوض سے قبل میرا خیال بنا کہ ان اضافی دس کی شرح کی طرف اشارہ کر دوں تو جہاں تک وضوء، استنشاق، استنثار، استنجاء، مسواک اور روز جمعہ کے غسل کا تعلق ہے تو ان کا مفصل ذکر کتاب الطہارۃ میں ہو چکا اعفائے لحدیہ کا ذکر اگلے باب میں آ رہا ہے مانگ کی بحث بھی چند ابواب کے بعد آئے گی اور جو غسل براجم ہے یہ برجمۃ کی جمع ہے اور یہ (عُقَدُ الْأَصَابِعِ فِي ظَهْرِ الْكَفِّ) ہے (یعنی کف کی پشت پر انگلیوں کے جوڑ) خطابی کہتے ہیں ان جگہوں میں میل جمع ہو جاتی ہے بالخصوص ان حضرات کے ہاتھوں میں جو طری البدن والے نہ ہوں (یعنی جن کے بدنوں میں خشکی ہوتی ہے) غزالی لکھتے ہیں عرب کھانے کے بعد ہاتھ نہ دھوتے تھے تو ان حصوں میں میل جمع ہوتی رہتی تو ان کے دھونے کا حکم دیا، نووی لکھتے ہیں یہ ایک علیحدہ سنت ہے وضوء کے ساتھ مختص نہیں یعنی وضوء، غسل یا ویسے صفائی کرتے وقت انہیں بھی دھونا چاہئے، انہی کے ساتھ ملحق ہے کانوں کی پشت اور اندرونی جگہوں میں مجتمع ہونے والی میل کچیل کی صفائی، اس کی وجہ

سے سماعت متاثر ہو جاتی ہے، ابن ابی عدی نے حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی پاک نے وضوء کرتے ہوئے براجم کا خیال رکھنے کی تاکید فرمائی کیونکہ ان میں بسرعت میل جمع ہو جاتی ہے، ترمذی حکیم کی عبداللہ بن بشر سے مرفوع حدیث میں ہے: (قصوا أظفارکم و ادفنوا قلا ماتکم و تقوا براجمکم) (یعنی اپنے ناخن کاٹو اور کٹے ناخنوں کو دفن کر دو اور اپنے براجم کی صفائی کرو) اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے احمد کی حدیث ابن عباس میں ہے کہ ایک دفعہ حضرت جبرائیل کی آمد میں تاخیر ہوئی آپ نے فرمایا ان کی آمد میں تاخیر کیوں نہ ہو؟ اور تم نہ مسواک کرتے ہو نہ اپنی مونچھیں چھوٹی کراتے ہو اور نہ اپنے رواجب صاف کرتے ہو، رواجب راجبہ کی جمع ہے ابو عبیدہ کے بقول براجم اور رواجب اصولی اصابع کے مفصل ہیں (یعنی انگلیوں کے پوروں کے جوڑ) ابن سیدہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک اندرونی جوڑ کو برجمہ کہتے ہیں جب کہ رواجب انگلیوں کے اصول کے جوڑوں کا اندرون ہیں بعض نے (قصب الأصابع) کہا (یعنی انگلیوں کے پورے) ایک قول (ظهور السلاسل) کا ہے (یعنی ہڈیوں کی پشت) ابن اعرابی کے نزدیک راجبہ (البقعة الملساء التي بين البراجم) (یعنی انگلیوں کے بیرونی جوڑوں کی ٹوپیاں سی) اور براجم (المسبحات من مفصل الأصابع) ہیں (یعنی انگلیوں کے ہوروں کی اندرونی جانب جہاں تسمیحات شمار کرتے ہیں) ہر انگلی میں تین برجحات ہیں البتہ انگوٹھے میں دو ہیں جوہری لکھتے ہیں رواجب: (مفصل الأصابع التي تلي الأناصل ثم البراجم ثم الأشاحج اللاتية على الكف)

جہاں تک انتصاح کا تعلق ہے تو ابو عبیدہ ہر دی کہتے ہیں اس سے مراد وضوء کے بعد تھوڑا سا پانی لے کر شرمگاہ پر چھڑک دینا، اس کا مقصد نفی وسواس ہوتا ہے (کہ پیشاب کا قطرہ نہ گر گیا ہو) بقول خطابی (انتصاح الماء) یعنی اس کے ساتھ استنجاء کرنا، اس کا اصل نضح سے ہے جو تھوڑے سے پانی کو کہتے ہیں اس پر یہ اور استنجاء ایک ہی خصلت ہوئی ہاں اول معنی پر یہ اس سے دیگر ہے، اس کی شاہد اصحاب سنن کی حکم بن سفیان ثقی یا سفیان بن حکم عن ابیہ سے روایت ہے کہتے ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ وضوء فرمایا پھر ایک پیالے سے پانی لے کر انتصاح کیا، بیہقی نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ ایک شخص ابن عباس کے پاس آیا اور کہا میں جب نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہوں تو (أجد بللا) (یعنی شرمگاہ میں تریا ہٹ سی پاتا ہوں) انہوں نے کہا: (انضح بماء) اگر یہ وسواس ہو تو کہو یہ وہی پانی ہے (جو چھڑکا تھا)

جہاں تک اس معنی میں وارد دیگر خصال ہیں جن کے ساتھ فطرۃ کا لفظ مذکور نہیں ہوا تو وہ بکثرت ہیں ان میں ترمذی کی ابو ایوب سے مرفوع روایت میں جن کا ذکر ہوا، اس میں ہے: (أربع من سنن المرسلين: الحياء و التعطر و السواك و النكاح) حیاء کے ضبط میں اختلاف ہے بعض نے حاء اور یاء کی زبر کا کہا، صحیحین میں ثابت ہے کہ حیاء ایمان سے ہے بعض نے اسے (جناء) پڑھا، تو اول پر یہ معنوی خصلت ہے جو تحسین خلق سے متعلق ہے اور ثانی پر حسی خصلت ہے جو تحسین بدن سے متعلق ہے، بزار اور معجم الصحابہ میں بغوی نے اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں فلیح بن عبداللہ خطمی عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعاً روایت کیا کہ (فمن سنن المرسلين) تو چار تو یہی مذکور ماسوائے نکاح کے ذکر کیس مزید علم اور حجامت (یعنی سنگی لگوانا) بھی، احادیث میں تتبع کرنے سے کثیر تعداد سامنے آئے گی جیسا کہ پہلے اشارہ کیا، ان خصال کے ساتھ دینی اور دنیوی مصالح متعلق ہیں تتبع سے جن کا ادراک ہو سکتا ہے، مثلاً ان میں سے تحسین ہیئت، اجمالی اور تفصیلی، تحسین بدن، طہارتوں میں احتیاط، ساتھیوں کے ساتھ حسن سلوک کہ مثلاً انہیں (جسم و منہ کی) بدبو

اسے اذیت نہ دے، مجوس، یہود و نصاریٰ اور بت پرستوں جیسے کفار کے شعارات کی مخالفت، شارع کے اوامر کا امتثال اور اس امر پر محافظت جس کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا: (وَصَوِّرْكُمْ فَأُخْسِنَ صُورَكُمْ) [غافر: ۶۴] کہ ان خصال کی محافظت اور انہیں اپنانے کے ساتھ اس کی مناسبت ہے گویا کہا ہم نے تمہیں اچھی شکلوں سے نوازا ہے تم قبیح کرنے والے امور و افعال کے ساتھ انہیں خراب مت کرو یا اس حسن صورت کے استمرار با اسکا سبب بننے والے افعال و امور اپنائے رکھو کہ یہی مروت اور تাকلف مطلوب کا تقاضہ ہے کیونکہ اگر انسان خوبصورت ہیئت میں ہوگا (یعنی ستھرا اور صاف لباس پہنا ہوگا، بال صاف اور کنگھی کئے گئے اور دانت وغیرہ صاف ہیں) تو یہ اس کی طرف انبساط نفس کا ایک بڑا محرک ثابت ہوگا اس کی بات پر توجہ اور اس کی آراء کو وقعت دی جائے گی اور اگر اس کا عکس ہے تو برعکس معاملہ ہوگا

جہاں تک فطرت کا مفہوم ہے تو خطاب نے کہا اکثر علماء کی رائے میں یہاں فطرت سے مراد سنت ہے، دیگر نے بھی یہی کہا، کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ یہ انبیاء کرام کی سنن (یعنی طور و طریقے) ہیں ایک گروہ علماء کی رائے ہے کہ فطرت کا معنی دین ہے ابو نعیم نے مستخرج میں اسی پر جزم کیا، نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں ماوردی اور الشیخ ابواسحاق نے جزم کیا ہے کہ فطرت سے اس حدیث میں مراد دین ہے، ابن صلاح نے خطاب کے ذکر کردہ معنی کو باعث اشکال قرار دیا اور کہا معنائے فطرت معنائے سنت سے بعید ہے لیکن شاید مراد یہ ہو کہ یہ مضاف کے حذف پر ہے ای (سنة الفطرة)، نووی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا خطاب نے جو نقل کیا وہی درست ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر سے مروی ہے کہ نبی پاک نے فرمایا: (بن السنة قص الشارب و نتف الإبط و تقليم الأظفار) کہتے ہیں اس حدیث کی صحیح ترین تفسیر وہی ہو سکتی ہے جو کسی دیگر حدیث میں ہو بالخصوص بخاری کی حدیث میں، ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن بھی اس میں ان کے ہمنوا ہیں مگر ان کی ذکر کردہ یہ حدیث مجھے کسی نسخہ بخاری میں نہیں ملی بلکہ ابن عمر کی روایت میں (الفطرة) کا ہی لفظ ہے اسی طرح حدیث ابو ہریرہ میں بھی ہاں البتہ حضرت عائشہ کی ابوہوانہ کے ہاں ایک روایت میں فطرت کے لفظ کی بجائے سنت کے لفظ کے ساتھ تعمیر واقع ہوئی ہے اور ایک اور میں بلفظ الفطرة ہی جیسا کہ مسلم اور نسائی وغیرہما نے نقل کیا، راغب لکھتے ہیں اصل فطر فاء کی زبر کے ساتھ، طول میں شق کرنا (یعنی پھاڑنا) وحی، اختراع اور ایجاد پر اس کا اطلاق ہے فطرت ایسی ایجاد جو کسی سابق مثال و نمونہ پر نہ ہو ابوشامہ کے بقول فطرت کا اصل معنی (الخلقۃ المبتدأۃ) ہے (یعنی اولین خلقت) اسی سے قرآن میں: (فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ) ہے ای (المبتدئ خلقھن) (یعنی اولین جس نے یہ خلقت کی) آجانب کا فرمان: (كُلْ مَوْلُودٌ یُّؤَدِّ عَلَى الْفِطْرَةِ، أُمِّی عَلٰی مَا اَبْتَدَا اللّٰهُ خَلْقَہٗ عَلَیْہِ) (یعنی اللہ نے جو اسکی ابتداء خلقت کی) اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا: (فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْہَا) [الروم: ۳۰] معنی یہ کہ اگر ہر ایک کو اس کے وقت پیدائش سے اس کی مودائے نظر پر چھوڑ دیا جائے تو دین حق یعنی توحید کی طرف ہی آئے گا، اس کی تائید ما قبل کی یہ آیت بھی کرتی ہے: (فَأَقِمْ وَجْہَکَ لِلدِّیْنِ حَنِیْفًا فِطْرَۃَ اللّٰهِ الّٰحِ) اور اسی طرف حدیث کا بقیہ حصہ بھی اشارت کنائے ہے: (فَأَبَواہُ یُھَوِّدُ ذِہِ الْخ) حدیث باب میں فطرت سے مراد یہ ہے کہ جب یہ افعال اختیار کر لئے جائیں تو ان کا فاعل اس فطرت کے ساتھ متصف ہوگا جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا فرمایا اور ان پر انہیں ترغیب دلائی اور انہیں ان کیلئے پسند کیا تاکہ وہ اکمل اور اشرف صفات پر گامزن ہوں، اہ قاضی

بیضاوی نے حدیث باب میں مذکور فطرہ کو ان تمام کی طرف راجع کیا ہے جو اس کے معنی میں وارد ہیں مثلاً اختراع، جبلت، دین اور سنت! کہتے ہیں یہی وہ سنت قدیمہ ہے جو انبیاء نے اختیار کی اور اس پر شرائع متفق ہوئیں گویا یہ جبلی امر ہے جس پر وہ مفسور کئے گئے، آپ کے قول (خمس من الفطرة) میں نکرہ کے ساتھ ابتداء ساخت ہے کہ یہ موصوفہ محذوف کی صفت ہے اکی (خصال خمس الخ) یا یہ مبنی بر اضافت ہے اکی (خمس خصال) اور جائز ہے کہ جملہ مبتدا محذوف کی خبر اور تقدیر کلام ہو: (الذی شرع لکم خمس من الفطرة)

حدیث ہذا کے بعض طرق میں فطرہ کی بجائے سنت کے ساتھ تعبیر سے مراد طریقہ ہے نہ کہ وہ سنت جو واجب کے مقابل ہے شیخ ابو حامد اور ماوردی وغیرہا نے اسی پر جزم کیا، کہتے ہیں یہ اس حدیث کی نظیر پر ہے: (علیکم بسنتی و سنت الخلفاء الراشدين) قاضی ابوبکر بن عربی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جب لکھا میرے خیال میں اس حدیث میں مذکور پانچ خصال واجب ہیں کہ اگر آدمی ان کا ترک کر دے تو آدمیوں کی شکل و صورت پر باقی نہ رہے، یہ بات انہوں نے شرح مؤطا میں لکھی ابوشامہ نے تعاقب کیا اور کہا وہ اشیاء جن کا مقصود تحسین خلق ہے جو کہ نفاقت ہے اس میں شارع کی جانب سے کسی امر ایجاب کی ضرورت نہیں اس میں دواعی النفس (یعنی نفس کی پکار اور میلان) پر ہی اکتفاء ہے تو انکی طرف مجرد ندب ہی کافی ہے، ابن دقیق العید بعض علماء سے ناقل ہیں کہ حدیث فطرہ بمعنی دین پر دال ہے اور جو کسی شئی کی طرف مضاف کیا جائے اس میں اصل یہ ہے کہ وہ اس کے ارکان میں سے ہو نہ کہ اس کے زوائد میں سے حتیٰ کہ اس کے برخلاف کوئی دلیل ہو، حضرت ابراہیمؑ کی اتباع کرنے کا امر وارد ہوا ہے اور ثابت ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کو یہ خصال اختیار کرنے پر مامور کیا گیا تھا اور ہر وہ جس کی اتباع کا اللہ حکم دے تو وہ مامورین کی نسبت واجب ہوتی ہے، تعاقب کیا گیا کہ اس میں وجوب اتباع ہر متبوع کے وجوب کو متقاضی نہیں ہوتی بلکہ (عمومی انداز میں) امتثال کے ساتھ اتباع تام ہے، اگر یہ متبوع پر بھی واجب ہو تو تابع پر بھی واجب ہوگی اگر مندوب ہے تو اس پر بھی مندوب ہے تو امت محمدیہ پر ان خصال کا واجب ہونا اس امر پر متوقف ہے کہ سیدنا ابراہیمؑ پر ان کا وجوب ثابت ہو۔

(الختان) ختن ای قطع کا مصدر، ختن جائے مفتوح اور تائے سکن کے ساتھ، کسی عضو مخصوص کا بعض مخصوص حصہ قطع کرنا، مسلم کے ہاں یونس کی روایت میں: (الاختتان) ہے، ختان فعل خاتن کیلئے اسم ہے اور موضع ختان کیلئے بھی جیسے ایک حدیث عائشہ میں ہے: (إذا التقی الختتان) یہاں مراد اول ہے! ماوردی کہتے ہیں ختان الذکر اس جلدہ (یعنی لوٹھڑے) کا قطع کرنا جو حشفہ (یعنی عضو تناسل کی سپاری) کو ڈھانپنے ہوئے ہوتا ہے، مستحب یہ ہے کہ اسے حشفہ کے شروع سے کلیئہ ہی کاٹ دیا جائے بہر حال اتنا ضرور کہ حشفہ ڈھانپنا ہونا نہ رہے، امام الحرمین کہتے ہیں مردوں میں مستحق قطع قلفہ ہے، یہ وہ جلدہ جو حشفہ کو ڈھانپنے ہوئے ہوتی ہے حتیٰ کہ اس سے کوئی ٹکڑا لگتا نہ رہے، ابن صباغ کہتے ہیں حتیٰ کہ پورا حشفہ ننگا ہو، رافعی ابن کج سے ناقل ہیں کہ واجب ادا ہو جائے گا جب حشفہ کے اوپر سے کچھ شئی کاٹ کر علیحدہ کر دی جائے خواہ تھوڑی سی ہی بشرطے کہ اس سے آلہ تناسل کا سرانگہا ہو جائے بقول نووی یہ قول شاذ ہے اول ہی معتمد ہے امام (یعنی امام الحرمین) لکھتے ہیں عورتوں کے ختان میں مستحب یہ ہے کہ جس پر اسم کا اطلاق ہو سکے بقول ماوردی عورت کا ختان یہ ہے کہ وہاں سے اس جلدہ کا قطع کر دینا جو اس کی شرمگاہ کے مدخل پر ہے گٹھلی کی مانند یا جیسے مرغ کی کلفتی ہو اور واجب

اس سے ابھرے ہوئے ٹکڑے کو قطع کر دینا، استئصال مطلوب نہیں ابو داؤد نے ام عطیہ سے روایت کیا کہ مدینہ کی ایک عورت ختنہ کیا کرتی تھی تو نبی اکرم نے اسے ہدایت فرمائی کہ: (لا تنهکی فإن ذلك أحظی للمرأة) یعنی عورت کی شرمگاہ میں موجود سب لوتھڑوں کو نہ کاٹو کہ وہ بوقتِ جماع ان کے سبب زیادہ لذت محسوس کرتی ہے) کہتے ہیں یہ تو ی نہیں بقول ابن حجر حضرت انس اور ام ایمن کی حدیث سے اس کے دو شاہد بھی ہیں جنہیں ابوالشیخ نے کتاب العقیقہ میں تخریج کیا ایک اور ضحاک بن قیس سے بھی جسے بیہقی نے نقل کیا، نووی کہتے ہیں مرد کے ختنہ کو اعذار اور عورت کے ختنہ کو خفض کہتے ہیں ابو شامہ کہتے ہیں اہل لغت کی کلام ہر دو کو اعذار کہنے کو مقتضی ہے جبکہ خفض مؤنث کے ساتھ مختص ہے، بقول ابو عبیدہ (عذرتُ الجارية و الغلام و أغذرتُهما) یہ (حَتْنٌ و أُخْتَنٌ) کے ہم وزن و معنی ہیں، جوہری کہتے ہیں اکثر (خففت الجارية) ہے، کہتے ہیں عربوں کا خیال تھا کہ لڑکے کی پیدائش اگر قمر میں ہو (یعنی چاند کی روشنی میں) تو وہ پیدائشی مختون ہوتا ہے شافعیہ نے پیدائشی مختون کی بابت مستحب قرار دیا ہے کہ ختنہ کی جگہ پر استرا گزارا جائے بقول ابو شامہ اس قسم کے بچوں کا مکمل ختنہ نہیں ہوا ہوتا بلکہ خشف کا ایک کنارہ ہی عیاں ہوتا ہے اگر ایسے ہو تو تکمیل ختنہ ضروری ہے

ابو عبد اللہ بن الحاج المدخل میں لکھتے ہیں خواتین کی بابت اختلاف ہے کہ آیا سبھی کا ختنہ کیا جائے گا یا مشرقی اور مغربی عورتوں کے درمیان تفرقہ ہوگا کہ مشرقی خواتین کا ختنہ کیا جائے مغربی کا نہیں کیونکہ ان کے ہاں وہ زائد حصہ نہیں لگا ہوتا جس کا قطع کرنا مشروع ہے (مغربی سے مراد جو عالمِ عرب کا مغرب ہے جس میں آج کل تین بڑے ممالک ہیں: الجزائر، مراکش اور تیونس لیبیا بھی اسی طرف واقع ہے) کہتے ہیں جن حضرات کی رائے ہے کہ پیدائشی مختون کی ختنہ کی جگہ پر بھی استرا گزارا جائے تاکہ انتقالِ امر ہو تو یہی رائے انہوں نے عورتوں کے حق میں بھی دی ہے

اس باب میں مذکور خصال میں سے صرف ختنہ کے وجوب کو امام شافعی اور ان کے جہور اصحاب نے اختیار کیا ہے قدماء میں سے عطاء نے بھی یہی کہا حتیٰ کہ کہا اگر بڑی عمر میں اسلام قبول کیا ہے تو اس کا اسلام تبھی تام ہوگا اگر ختنہ کرائے، احمد اور بعض مالکیہ سے بھی اس کے وجوب کا قول منقول ہے ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ان سے ایک قول یہ بھی ہے کہ سنت ہے اس کے ترک سے گناہگار ہوگا شوافع سے ایک قول یہ ہے کہ عورتوں کیلئے واجب نہیں، یہی رائے صاحب المغنی نے احمد سے نقل کی ہے اکثر علماء اور بعض شافعیہ کی رائے میں یہ واجب نہیں ان کی حجت شداد بن اوس کی یہ مرفوع روایت ہے: (الختان سنة للرجال مکرمۃ للنساء) (یعنی ختان مردوں کیلئے سنت اور خواتین کی نسبت ایک عمدہ چیز ہے) اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ مقرر ہے کہ حدیث میں وارد سنت کے لفظ سے وہ مراد نہیں جو واجب کے مقابل ہے لیکن جب مردوں اور عورتوں کے درمیان تفرقہ واقع ہوا ہے تو یہ دونوں کے افتراق حکم دال ہوا کہ مردوں کے حق میں بنسبت عورتوں کے آکد ہو یا مردوں کیلئے یہ مندوب اور عورتوں کیلئے مباح ہے علاوہ ازیں یہ حدیث ثابت نہیں کیونکہ یہ حجاج بن ارطاة کی روایت سے ہے اور وہ قابلِ احتجاج نہیں اسے احمد اور بیہقی نے تخریج کیا لیکن طبری کی مسند الشامیین میں سعید بن بشر عن قتادہ عن جابر بن زید عن ابن عباس کے طریق سے اس کا شاہد بھی ہے، سعید مختلف فیہ راوی ہیں، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ وجوب میں ہی منحصر نہیں، اسے ابوالشیخ نے اور بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا

بیہتی نے اسے حضرت ابو ایوب سے بھی تخریج کیا، اس امر سے بھی ان کا احتجاج ہے کہ جن خصال کا ختنہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے وہ واجب نہیں مگر بعض شاذ رائے کے حاملین کے ہاں لہذا ختنہ بھی واجب نہیں، جواب دیا گیا کہ کوئی مانع نہیں کہ حدیث میں فطرت اور سنت کے ساتھ وہ قدر مشترک مراد لی جائے جو وجوب اور ندب کے مابین جامع ہے اور وہ ہے طلب مؤکد تو یہ عدم وجوب پر دلالت نہیں کرتا اور نہ اس کے ثبوت پر تو دیگر روایات سے طلب دلیل کی جائے پھر یہ بھی کہ کوئی مانع نہیں کہ مختلف حکم والے افعال کو ایک ہی لفظ امر کے ساتھ جمع کیا جائے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) [الأنعام: ۱۴۱] تو اتنا ہی حق واجب جبکہ اکل مباح ہے (تو دونوں کو ایک ہی انداز سے بیان کیا) ایک جماعت نے اس کے ساتھ یہی تمسک کیا ہے، فاکہانی نے شرح عمدہ میں اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ آیت اور حدیث کے مابین فرق یہ ہے کہ حدیث ایک لفظ کو متضمن ہے جو سب میں مستعمل ہوا جس سے متعین ہوا کہ دو میں سے کسی ایک امر پر اسے محمول کیا جائے یا وجوب پر یا ندب پر بخلاف آیت کے کہ اس میں صیغہ امر متکرر ہے اور ظاہر (امر) وجوب ہے تو کسی ایک میں دلیل کے ساتھ اسے مصروف کیا جائے گا دوسرا اصل پر باقی رہے گا، یہ تعقب ان حضرات کے طریقہ پر ہے جو ایک لفظ کو دو معانی میں استعمال کرنے سے مانع ہیں مگر جو اس کے مجوزین ہیں جیسے شافعیہ تو یہ ان کا رد نہیں کرتا، موجبین ختنہ نے کئی اولہ کے ساتھ استدلال کیا اول یہ کہ قلعہ نجاست کو روکے رکھتا ہے جو صحت نماز کو مانع ہے جیسے (مثلاً) کوئی اپنے منہ (یا کسی بھی جگہ مثلاً جیب) میں نجاست رکھ کر نماز پڑھنا شروع کر دے، یہ اس بات سے متعقب ہے کہ منہ حکم ظاہر میں ہے اور اسکی دلیل یہ کہ اگر روزے دار نے منہ میں کوئی کھانے کی چیز رکھ لی تو اس سے اس کا روزہ نہ ٹوٹے گا بخلاف اندرون قلعہ کے کہ یہ حکم باطن میں ہے (اب پیٹ کے اندر ہمہ وقت نجاست موجود ہے جس سے نماز میں کوئی فرق نہیں پڑتا) ابو طیب طبری نے تصریح کی کہ یہ قدر ہمارے ہاں معتفر (یعنی نظر انداز شدہ) ہے، دوسری دلیل وہ روایت جسے ابوداؤد نے عثیم بن کثیر کے دادا کلیب سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے انہیں فرمایا: (أَلْقِ عَنْكَ شَعْرَ الْكَفْرِ وَ الْخَتَنِ) اور یہ امر مقرر ہے کہ کسی ایک سے مخاطب ہو کر نبی پاک کا کوئی حکم دینا سب کو شامل ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی دلیل خصوصیت ہو، اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ اس کی سند ضعیف ہے اور ابن منذر کہہ چکے ہیں کہ اس میں کوئی روایت ثابت نہیں

سوم مخنون کی کشف عورہ کا جواز، آگے ذکر ہوگا کہ یہ (یعنی ختنہ) بالغ یا جو بلوغت کے قریب ہو، کیلئے مشروع ہے اسی طرح ختنہ کرنے والے کی اس کی طرف نظر اور یہ دونوں حرام ہیں تو اگر ختنہ کرنا واجب نہ ہوتا تو یہ مباح نہ ہوتے، اس دلیل کے ساتھ سب سے پہلے ابو عباس بن سرتج نے احتجاج کیا تھا خطابی وغیرہ نے یہ نقل کیا، نووی لکھتے ہیں انہوں نے ابن سرتج کی طرف منسوب کتاب الودائع میں یہ پڑھا ہے، کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ یہ بات ان سے ثابت ہو، ابو شامہ کہتے ہیں ان کے بعد متعدد مصنفین نے مختلف عبارات کے ساتھ اسے بیان کیا جیسے ابو حامد (یعنی غزالی) قاضی حسین، ابو الفرج سرخسی اور مہذب میں الشیخ، عیاض نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ مصلحت جسم کیلئے کشف عورہ اور مداوات (یعنی علاج) کی غرض سے اس کی طرف دیکھنا مباح ہے، یہ اجماعاً واجب نہیں اگر دنیوی مصلحت کے پیش نظر یہ جائز ہے تو دینی مصلحت کیلئے تو بالاولیٰ ہوا، قاضی حسین کو اس کا احساس ہوا تو لکھا اگر کہا جائے کبھی بغیر واجب ترک واجب کیا جاتا ہے جیسے اثنائے خطبہ پہنچ کر انصاف للخطبہ کا واجب ترک کر کے تحیۃ المسجد کی دو رکعتوں میں مشغول

ہونا یا جیسے سجدہ تلاوت آجانے پر نماز میں قیام کا واجب ترک کر کے ادائیگی سجدہ کرنا اور علاج کی غرض سے کشفِ عورت کرنا، پہلی دو باتوں کا تو جواب دیا مگر تیسری کا نہیں، نووی نے اس کا یہ جواب دیا کہ ہر مداوات کیلئے کشفِ عورت جائز نہیں لہذا امرِ اتمام نہیں، ابوشامہ نے اس ایراد کو قوی قرار دیا اس امر کے ساتھ کہ میت کو غسل دینے والے کیلئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کے زیرِ ناف بال صاف کر سکتا ہے اور ظاہر ہے یہ کام وہ دیکھے اور چھوئے بغیر نہیں کر سکتا جو دونوں حرام ہیں مگر یہاں ایک امر مستحب کیلئے جائز قرار دئے گئے، چہارم: ابوحامد اور ان کے اتباع جیسے ماوردی نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ قطع عضو ہے جو جسم سے تعبداً مستحلف نہیں لہذا واجب ہے جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا، تعاقب کیا گیا کہ قطع ید ایک جرمِ عظیم کے مقابلہ میں مباح کیا گیا ہے لہذا قیاس تام نہیں، پانچواں قول ماوردی کا ہے جو کہتے ہیں ختنہ میں نفس پر عظیم الم کا ادخال ہے جو مشروع نہیں ماسوائے تین خصال کے: برائے مصلحت، برائے عقوبت اور برائے وجوب، اول دو منثقی ہیں لہذا تیسرا ثابت ہوا ابوشامہ نے تعقب کیا کہ ختنہ میں متعدد مصالح ہیں مثلاً مزید طہارت اور نظافت کیونکہ قلعہ عربوں کے نزدیک مستقر رات میں سے تھا ان کے اشعار میں بکثرت اقلف کی ذم ملتی ہے اسی طرح ختنہ کی ان کے ہاں قدر تھی اس کی مناسبت سے ایک خاص دعوت کا اہتمام کیا کرتے تھے اسلام نے اسے برقرار رکھا، چھٹا قول خطابی کا ہے جنہوں نے وجوبِ ختان سے احتجاج کیا اور یہ کہ یہ شعارِ دین سے ہے اسی سے مسلمان کی کافر سے تمیز ہے حتیٰ کہ اگر غیر مخنون میوں میں اگر کوئی میت مخنون پائی جائے تو اس کا جنازہ بھی پڑھا جائے گا اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، ابوشامہ نے اس کا تعاقب کیا اور کہا دین کے سب شعار تو واجب نہیں اور جو میتوں کے مابین ایک مخنون میت کی بات کی یہ بھی مردود ہے کیونکہ یہودی اور بہت سے نصاریٰ بھی ختنہ کراتے ہیں لہذا ان کے مذکور کو قرینہ کے ساتھ مقید کیا جائے، بقول ابن حجر ان کی دلیل باطل ہے، ساتواں قول بیہقی نے ذکر کیا لکھتے ہیں سب سے احسن حجت یہ ہے کہ صحیحین کی حدیثِ ابی ہریرہ مرفوع سے احتجاج کیا جائے جس میں ہے کہ حضرت ابراہیم نے اسی برس کی عمر میں اپنا ختنہ کیا اور اللہ کا فرمان ہے: (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ) [النحل: ۱۲۳] ابن عباس سے منقول ہے کہ جن کلمات کے ساتھ حضرت ابراہیم کی آزمائش کی گئی اور وہ پورا اترے وہ خصالِ فطرت ہیں ان میں ختنہ بھی تھا اور ابتلاء عموماً انہی کے ساتھ ہوتی ہے جو واجب امور ہوں

تعاقب کیا گیا کہ ان کے مذکور سے لازم نہیں کہ حضرت ابراہیم نے علی سبیل الوجوب ختنہ کیا ہو! جائز ہے کہ ان کا یہ فعل علی سبیل الندب ہو تو ان کے فعل کے وفق ان کی اتباع سے امتثال امر ہو جائے گا، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے حق میں کہا: (وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) [الأعراف: ۱۵۸] اور اصول میں مقرر ہے کہ آپ کے افعال مجرداً وجوب پر دال نہیں نیز باقی کلماتِ عشر بھی واجب نہیں، ماوردی کہتے ہیں حضرت ابراہیمؑ اس عمر میں اللہ کے امر ہی سے یہ کام کر سکتے تھے ابن حجر کہتے ہیں یہ جو انہوں نے بحث کیا یہ منقولاً دارد ہے چنانچہ ابوالشیخ نے العقیدہ میں موسیٰ بن علی بن رباح عن ابیہ سے نقل کیا کہ جب حضرت ابراہیمؑ کو ختنہ کرنے کا حکم دیا گیا تب ان کی عمر اسی برس تھی انہوں نے عجلت اس کی تعمیل کرتے ہوئے قدم کے ساتھ ختنہ کر لیا جب تکلیف گراں محسوس ہوئی تو بارگاہِ خداوندی میں دعا کی، جواب آیا تم نے عجلت کی اور آلہ کی بابت ہمارے حکم کا انتظار نہ کیا، عرض کی اے رب میں نے برا جانا کہ تیرے امر کو موخر کروں، ماوردی کہتے ہیں قدمِ جود الیٰ مشدد اور مخفف دونوں طرح ہے کلباڑے کو کہتے ہیں، دیگر کا خیال ہے کہ یہ جگہ کا نام ہے

ابو عبید ہرودی الغریبین میں لکھتے ہیں کہا جاتا ہے یہ ان کے قیلوہ کرنے کا مقام تھا بعض نے کہا شام کی ایک قریہ کا نام ہے بقول ابو شامہ ان کی آخری آرام گاہ سے قریب ایک جگہ کا نام تھا بعض نے حلب کے قریب کہا، کئی ایک نے جزم کیا ہے کہ دالی مخفف کے ساتھ آلہ ہے ابن سکیت نے تصریح کی کہ یہ مشد نہیں، بعض نے ہر ایک میں دونوں وجہیں ثابت کیں اس کے بعض مباحث احادیث الانبیاء میں اس حدیث کی اثنائے شرح بیان ہو چکے ہیں، ابوالشیخ کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ واقع ہے کہ حضرت ابراہیم کی عمر بوقت ختنہ ایک سو بیس برس تھی بعد ازاں مزید اسی برس جنے، اول اشہر ہے کہ ختنہ کے وقت عمر اسی برس تھی اور اس کے بعد چالیس برس اور جنے! غرض یہ کہ اس کے ساتھ استدلال۔ جیسا کہ گزرا۔ اس امر پر متوقف ہے کہ یہ حضرت ابراہیم کے حق میں واجب تھا تو اگر یہ ثابت ہے تبھی استدلال مستقیم ہوگا ورنہ محل نظر ہے

ختنہ کے مشروع وقت کی بابت اختلاف اقوال ہے ماوردی لکھتے ہیں اس کے لئے دو اوقات ہیں ایک وقت وجوب اور ایک وقت استحباب تو وقت وجوب بالغ ہونے پر جبکہ وقت استحباب اس سے قبل (کسی بھی وقت)، مختار یہ ہے کہ پیدائش کے بعد ساتویں روز ہو، ایک قول ہے کہ یوم ولادت سے اگر تاخیر ہو جائے تو چالیس دن میں کر دیا جائے اگر اس سے بھی تاخیر ہو تو ساتویں برس اگر وہ بالغ تو ہو گیا مگر نحیف و نزار ہے اور معلوم یہ پڑتا ہے کہ اگر ختنہ کیا گیا تو اسکی جان کو خطرہ ہے تب وجوب ساقط ہو جائے گا، مستحب یہ ہے کہ وقت استحباب سے کسی عذر کی بنا پر ہی تاخیر کی جائے قاضی حسین نے ذکر کیا کہ دس سال کا ہونے تک ختنہ نہ کیا جائے کیونکہ اسی عمر میں حکم ہے کہ نماز ترک کرنے پر مارا جائے اور ختنہ کرنے کی الم مار کی الم سے بڑھ کر ہے تو یہ اولیٰ بالتاخیر ہے، نووی نے شرح المہذب میں اسے مزیف (یعنی ضعیف) کہا، امام الحرمین کہتے ہیں بلوغت سے قبل واجب نہیں کیونکہ نابالغ بدنی عبادات کے اہل میں سے نہیں تو الم کے ساتھ کیونکر ہو سکتا ہے؟ کہتے ہیں نابالغ بچی کیلئے وجوب عدت کے ساتھ اس کا رد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں تو کوئی ثقب و مشقت نہیں بلکہ محض ایک مدت کا گزارنا ہے، ابوالفرج سرخسی لکھتے ہیں چھوٹے بچے کا ختنہ کرانے میں مصلحت یہ ہے کہ بڑا ہونے پر اس کی جلد سخت اور موٹی ہو جاتی ہے تو اس وجہ سے ائمہ نے چھوٹی عمر میں ختنہ کرانا جائز قرار دیا ہے، ابن منذر حسن اور مالک سے ساتویں دن ختنہ کی کراہت نقل کرتے ہیں کیونکہ یہ فعل یہود ہے مالک کہتے ہیں سامنے والے دانت اکھڑنے پر ختنہ کرنا حسن ہے اور یہ عمر کے تقریباً ساتویں سال ہوتا ہے، لیث کے بقول سات تا دس برس کی عمر میں مستحب ہے، احمد کہتے ہیں میں نے اس بابت کچھ نہیں سنا، طبرانی نے اوسط میں ابن عباس سے نقل کیا کہ بچے کی بابت سات سنتیں ہیں ایک یہ کہ ساتویں دن اس کا نام رکھا جائے اور ختنہ کیا جائے، میں کتاب العقیقہ میں اس کا ذکر کر چکا ہوں اور یہ ضعیف ہے ابوالشیخ نے ولید بن مسلم کے طریق سے زہیر بن محمد عن ابن المنکدر وغیرہ عن جابر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے حسین کریمین کے ساتویں روز ختنے کرائے تھے، ولید کہتے ہیں میں نے اس بارے مالک سے سوال کیا تو کہا میں نہیں جانتا لیکن ختنہ طھرہ (یعنی پاکی کا باعث) ہے جتنا جلدی کر لیا جائے مجھے پسند ہے، بیہقی نے حضرت جابر سے نیز موسیٰ بن علی عن ابیہ سے روایت نقل کی کہ حضرت ابراہیم نے حضرت اسحاقؑ کا ساتویں روز ختنہ کرا دیا تھا، کتاب الولیہ کے ابواب النکاح میں ختنہ کی مناسبت سے دعوت کا اہتمام کرنے کی مشروعیت کا ذکر کیا تھا احمد نے جو حسن عن عثمان بن ابوالعاص سے نقل کیا کہ انہیں ختنہ کی مناسبت سے کی گئی دعوت میں بلایا گیا تو کہا ہم عہد نبوی میں ختنہ میں نہ جاتے اور نہ اس کے لئے دعوت دئے جاتے، اسے

ابو الشیخ نے بھی تخریج کیا اور اپنی روایت میں تبیین کی کہ یہ لڑکی کا ختنہ تھا، ابو عبد اللہ بن الحجاج المدخل میں لکھتے ہیں سنت یہ ہے کہ لڑکے کے ختنہ کو علی الاعلان اور لڑکی کے ختنہ کو مخفی کیا جائے۔

(والاستحداد) یہ حدید سے استعمال ہے مراد جسم کی کسی خاص جگہ کے بال صاف کرنے کیلئے استرا استعمال کرنا، بعض نے قرار دیا کہ اس لفظ کے ساتھ تعبیر کرنے میں شرم و حیاء والے امور سے کنایہ کے اسلوب کے ساتھ تعبیر کرنے کی مشروعیت کا ثبوت ملا اگر بغیر تصریح کئے حصول فہم ہوتا ہو، ظاہر یہ ہے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے، نسائی کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں یہ تعبیر (حلق العانة) کے ساتھ واقع ہوئی ہے اسی طرح مسلم کے ہاں حضرات عائشہ اور انس کی روایات میں بھی، نووی لکھتے ہیں عانہ سے مراد وہ بال جو آدمی کے آلہ تناسل کے اور اس کے ارد گرد ہوتے ہیں (بعض نے غلط طور پر ناف سے لے کر نیچے ذکر تک اور زنانوں کے بال بھی اس میں داخل سمجھے انہیں یہ غلط فہمی ہمارے ہاں مستعمل زیر ناف بال، کی اصطلاح سے ہوئی) اسی طرح عورت کی شرمگاہ کے گرد بال، ابن سرتج سے منقول ہے کہ اس کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو حلقہ دبر کے گرد ہوں تو اس کے مجموع سے آگے پیچھے کے سب بال صاف کرنے کا استحباب ثابت ہوا،

کہتے ہیں حلق (یعنی بال کسی لوہے کے تیز دھار آلہ کے ساتھ صفا چٹ کرنا) کا ذکر اس لئے کہ عموماً سب یہی کرتے ہیں وگرنہ ثورہ (چونے کا پتھر اور بال صفا پاؤ ڈر) کے ساتھ ازالہ اور نشف (یعنی اکھیڑنا) وغیرہا بھی جائز ہے، ابوشامہ کہتے ہیں عانہ وہ بال جو رکب پر ہوتے ہیں، یہ راء اور کاف کی زیر کے ساتھ ہے پیٹ کے زیریں حصہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا ہر فخذ (یعنی زانو) کو رکب کہتے ہیں بعض نے ظاہر فرج اور بعض نے عین فرج قرار دیا، کہتے ہیں مستحب ہے کہ قبل دبر سے بال صاف کئے جائیں بلکہ دبر سے صاف کرنا بنسبت قبل کے اولیٰ ہے کہ مبادا وہاں نجاست لگی رہ جائے جو پانی کے ساتھ ہی صاف کرنا ممکن ہوتی ہے ڈھیلے کے ساتھ نہیں (اور اس زمانہ میں پانی کی قلت کی وجہ سے عموماً ڈھیلے ہی استعمال کئے جاتے تھے) کہتے ہیں تنور (یعنی ثورہ سے صفائی کرنا) اور نشف و قص (یعنی اکھیڑنا اور قینچی کے ساتھ چھوٹے لٹرینا) بھی حلق کے قائم مقام ہیں احمد سے قینچی کے ساتھ یہ بال صاف کرنے کی بابت پوچھا گیا تو کہا امید کرتا ہوں یہ مجزی ہوگا، کہا گیا نشف کے بارہ میں کیا رائے ہے؟ کہا کیا یہ کوئی کر سکتا ہے؟ بقول ابن دقیق العید اہل لغت کہتے ہیں عانہ فرج پر اگنے والے بال ہیں بعض نے کہا یہ (منبت الشعر) ہے، کہتے ہیں حدیث میں یہی مراد ہیں، ابن عربی لکھتے ہیں عانہ کے بال ازالہ کے سب سے زیادہ مستحق ہیں کیونکہ یہ سخت ہو جاتے اور ان میں میل جم جاتی ہے بخلاف بغل کے بالوں کے، کہتے ہیں جہاں تک دبر کے گرد موجود بالوں کا تعلق ہے تو ان کا حلق مشروع نہیں، فاکہی نے شرح عمدہ میں ان کے حلق کو غیر جائز قرار دیا بقول ابن حجر منع کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی ابوشامہ کا مستند قوی ہے بلکہ بعض کے حق میں تو اس کا وجوب متعین ہو سکتا ہے جیسے مثلاً کوئی استنجاء کیلئے پانی نہیں پاتا تو اسے خطرہ ہے کہ دبر کے بالوں میں نجاست لگی رہ جائے گی بقول ابن دقیق جن حضرات نے دبر کے بالوں کے حلق کا استحباب ثابت کیا انہوں نے اسے بطریق القیاس ذکر کیا ہے، کہتے ہیں یہاں ازالہ شعر میں اتباعاً اولیٰ حلق ہے البتہ نشف بھی جائز ہے بخلاف بغل کے وہاں اس کے برعکس ہے (یعنی نشف افضل ہے) کہ اس کے نیچے بخارات جمع ہو جاتے ہیں بخلاف عانہ کے اور نوپنے سے بغل کے بال آخر کار کمزور ہو جاتے ہیں جبکہ حلق سے مضبوط، تو ہر جگہ کیلئے وہ حکم آیا جو اس کے مناسب تھا، نووی وغیرہ کہتے ہیں زیر

ناف بالوں کی بابت مرد و عورت کیلئے سنت یہ ہے کہ حلق ہو، حضرت جابر سے مروی صحیح حدیث میں اچانک رات کو گھر والوں کے پاس آنے سے نہیں وارد ہے تا کہ: (و لتستجد المغیبة) (یعنی استحداد کا لفظ استعمال ہوا جو استرے کے ساتھ بال صاف کرنے کو کہتے ہیں) الزکاح میں اس کی شرح گزری ہے لیکن ہر مزیل کے ساتھ ان کے ازالہ کے ساتھ اصل سنت ادا ہو جائے گی، نووی یہ بھی لکھتے ہیں کہ مرد کے حق میں اولیٰ حلق اور عورت کے حق میں اولیٰ تیف ہے اس میں اشکال یہ ظاہر کیا گیا کہ یہ خواتین کیلئے باعث الم اور اس میں شوہر پر استرخائے محل کا ضرر ہے اور اطباء متفق ہیں کہ بال اکھینا اس جگہ کو ڈھیلا کر دے گا لیکن ابن عربی نے کہا اگر نو جوان خاتون ہے تو اس کے حق میں تیف اولیٰ ہے کیونکہ وہ تیف والی جگہ میں تناؤ پیدا کرتا ہے اور بڑی عمر کی ہونے کی صورت میں حلق بہتر ہے کیونکہ تیف (اس کی نسبت سے) جگہ ڈھیلی کر دے گا، اگر کہا جائے کہ عورت کے حق میں مطلقاً تیوڑ اولیٰ ہے تو یہ بعید نہ ہوگا، نووی نے عورت کی نسبت وجوب ازالہ کے ضمن میں اگر اس کا اس سے مطالبہ کیا جائے، دو وجہیں نقل کی ہیں دونوں میں سے اصح وجوب ہے، تیف ابط اور حلق عانہ کی بابت اس امر سے بھی حکم مفترق ہے کہ بغل کے بال اجنبی بھی اکھینا یا مونڈ سکتا ہے (جیسے کسی زمانہ میں لوگ یہ کام حجام سے کرایا کرتے تھے) بخلاف حلق عانہ کے کہ اس کی نسبت یہ حرام ہے مگر اس کے حق میں جس کے لئے مس و نظر مباح ہے مثلاً شوہر اور بیوی! تیوڑ کی بابت احمد سے سوال کیا گیا تو اسے جائز قرار دیا اور ذکر کیا کہ وہ ایسا کرتے ہیں، اس میں ام سلمہ سے ایک حدیث بھی ہے جسے ابن ماجہ اور بیہقی نے نقل کیا اس کے رجال ثقاہ ہیں لیکن اسے معلول بالارسال کیا، احمد نے اس کی صحت کا انکار کیا، اس کے الفاظ ہیں: (أَنَّ النَّسِيَّ ۞ إِذَا طَلَى وَلَىٰ عَانَتَهُ بَيِّدَهُ) (یعنی بذات خود اپنا یہ کام کرتے تھے) اس کے مقابل یہ حدیث انس ہے کہ: (أَنَّ النَّسِيَّ ۞ كَانَ لَا يَتَنَوَّرُ رُكَّانَ إِذَا كَثُرَ شَعْرُهُ حَلَّقَ) لیکن اس کی سند نہایت ضعیف ہے۔

(و تیف الإبط) (تشمینی کی نسخہ میں) (الآباط) ہے، ابط ہمزہ اور باء کی زیر اور اس کے سکون کے ساتھ ہے یہی مشہور اور جوالیقی نے اس کی تصویب کی ہے یہ مذکور مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے (تَأْبَطُ الشَّيْءُ) یعنی بغل کے نیچے کوئی شئی رکھ لینا، مستحب دانے سے آغاز کرنا ہے اصل سنت حلق کے ساتھ ادا ہو جائے گی خصوصاً جسے تیف تکلیف دیتا ہے ابن ابی حاتم نے مناقب الشافعی میں یونس بن عید الاعلیٰ سے نقل کیا کہتے ہیں میں امام شافعی کے ہاں گیا دیکھا کہ ایک شخص ان کی بغلوں کا حلق کر رہا ہے کہنے لگے میں جانتا ہوں کہ سنت تیف ہے لیکن مجھے اس کی تکلیف برداشت نہیں ہوتی، غزالی کہتے ہیں تکلیف ابتدا میں ہوتی ہے مگر عادی ہو جانے پر یہ سہل ہے کہتے ہیں حلق کفایت کرنے والا ہے کیونکہ اصل مقصد تو صفائی ہے، تعاقب کیا گیا کہ تیف میں حکمت یہ ہے کہ یہ بدبو کا چونکہ محل ہے جو وہاں جمع شدہ میل کچیل اور پسینہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو اس کیلئے تیف مشروع کیا گیا جس کے سبب بدبو (آخر کار) کم ہو جاتی ہے بخلاف حلق کے کہ اس سے بال مضبوط اور ابھرے ابھرے ہو جاتے ہیں جس سے بدبو اور زیادہ ہوگی، ابن دقیق لکھتے ہیں جو لفظ کو مد نظر رکھے وہ تیف پر ہی اکتفاء کرے گا اور جو مقصد و مفہوم کو پیش نظر رکھے وہ ہر بال صاف کرنے کے طریقہ کو جائز قرار دے گا لیکن بیان کیا کہ من جہت المعنی تیف مقصود ہے تو ما سبق ذکر کیا، کہتے ہیں یہ معنی ظاہر ہے جسے نظر انداز نہ کیا جائے گا، مورد نص جب مناسب معنی کی محتمل ہو تو امکان ہوتا ہے کہ وہی مقصود فی الحکم ہو جسے ترک نہ کیا جائے، اس ضمن میں تیف کے قائم مقام تیوڑ ہے لیکن وہ جلد کو رقیق کر دے گا جس سے اسے اذیت ہوگی بالخصوص اگر پہلے سے اس کی جلد رقیق ہے کہتے ہیں مستحب یہ ہے کہ دائیں بغل سے بائیں ہاتھ کی

انگلیوں کے ساتھ آغاز کرے اس کے بال اکھیڑے پھر بائیں بغل کے اگر بائیں انگلیوں کے ساتھ اس کے بال اکھیڑنا ممکن نہیں تو دائیں کے ساتھ کر لے۔

(و تقليم الأظفار) یہ قلم سے تفعلیل ہے جس کا معنی ہے قطع کرنا، ابن عمر کی حدیث میں (قص الأظفار) ہے جیسے حدیث باب میں، آمدہ باب کی ان سے روایت میں تقليم کا لفظ ہے حدیث عائشہ و انس میں بھی قص ہے، تقليم اعم ہے، اظفار ظفر کی جمع ہے فاء پر پیش اور سکون دونوں جائز ہیں ابو زید نے ظاء پر زیر پڑھی ابن سیدہ نے اس کا انکار کیا ہے ایک قول کے مطابق یہ حسن کی قراءت ہے ابوسامک سے منقول ہے کہ انہوں نے اول و ثانی دونوں پر زیر پڑھی مراد ان کے اوپر کا وہ حصہ الگ کر دینا جو انگلی کے سرے سے زائد ہو جائے کیونکہ نہ کاٹنے کی صورت میں وہاں میل جمع ہو جاتی ہے جس سے وہ مستقذر ہو جائے گا کبھی اس حد تک کہ غسل طہارت میں نیچے تک پانی نہ پہنچے اصحاب شافعی نے اس میں دو وجہیں ذکر کی ہیں چنانچہ متولی نے قطعیت کے ساتھ لکھا کہ اگر ناخن بڑے ہوں تو وضوء درست نہیں ہوگا غزالی نے احیاء میں قرار دیا کہ اس قسم کے امور نظر انداز کر دینے کے قابل ہیں اس امر سے احتیاج کیا کہ عموماً اعرابی قسم کے لوگ اس کا خیال نہیں رکھ سکتے اس کے باوصف کہیں منقول نہیں کہ اس وجہ سے کسی کو عادیہ نماز کا حکم دیا گیا ہو، یہ ظاہر ہے تبہقی نے شعب میں قیس بن ابوحازم سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے نماز پڑھائی تو (أَوْهَمَ فِيهَا) (یعنی مشابہ لگا) پوچھا گیا تو فرمایا میں کیونکر اس کا شکار نہ ہوں جبکہ تم میں سے کئی کے ناخنوں میں میل کچیل جمع رہتی ہے، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ مرسل ہے، طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسے موصول نقل کیا، رفع راء پر پیش اور زیر کے ساتھ فاء، ساکن ہے اس کی جمع ارفاغ ہے، یہ مغابن الجحد جیسے بغلیں، خصیتین کے مابین، زائوؤں کے درمیان اور جسم کی ہر وہ جگہ جہاں میل جمع ہو جاتی ہے، یہ (تسمية الشئ باسم ما جاوره) ہے (یعنی ساتھ والی چیز کے نام کے ساتھ تسمیہ) تقدیر کلام ہے: (وسخ رفع أحد کم) مفہوم یہ کہ تم اپنے ناخن نہیں کاٹتے پھر ان کے ساتھ اپنے ارفاغ میں خارش کرتے ہو جس کے سبب میل ان میں جمع ہو جاتی ہے، بقول ابو عبیدہ یہ بات لمبے ناخن ہونے اور انہیں نہ کاٹنے پر بطور انکار کہی بقول ابن حجر اس میں تمام مغابن کی صفائی رکھنے کے ندب کا بھی اشارہ ہے، ناخنوں کو اس حد تک کاٹنا چاہئے کہ انگلیوں کو ضرر نہ پہنچے (صرف اوپری حصے جن کا رنگ دیگر حصوں سے مختلف ہوتا ہے) احمد نے مسافر کیلئے مستحب قرار دیا کہ کچھ حصہ باقی رکھ لے تاکہ ضرورت پڑنے پر مدد لے (یعنی اگر گانٹھیں وغیرہ کھولنی ہوں) ناخن کاٹنے کے ضمن میں احادیث میں کسی ترتیب کا ذکر موجود نہیں لیکن نووی نے شرح مسلم میں جزم کیا ہے کہ آغاز دائیں ہاتھ کی سباحت انگلی سے کرنا مستحب ہے پھر درمیانی پھر چھنگی کے ساتھ والی (یعنی بصر) پھر خضر (یعنی چھنگی) اور آخر میں انگوٹھا جبکہ بائیں ہاتھ میں چھنگی سے آغاز کیا جائے پھر ترتیب کے ساتھ آگے کی انگلیاں، دائیں پاؤں میں چھنگی سے آغاز کرے ترتیب کے ساتھ آگے بڑھا جائے اور بائیں میں انگوٹھے سے آغاز کرے ترتیب کے ساتھ چھنگی تک پہنچا جائے، انہوں نے اس استحباب کا کوئی مستند ذکر نہیں کیا شرح مہذب میں غزالی کے حوالے سے ایک منقول اور مازری کا اس پر انکار ذکر کر کے لکھتے ہیں غزالی نے جو لکھا اس میں حرج نہیں ماسوائے دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کی تاخیر، اولیٰ یہ ہے کہ دائیں کو بکمالہا بائیں پر مقدم کیا جائے، کہتے ہیں جہاں تک وہ حدیث جسے غزالی نے (اس ضمن میں) ذکر کیا اس کی کوئی اصل نہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں جو حضرات ناخن کاٹنے میں ہاتھوں کے پاؤں پر تقدیم کے استحباب کے قائل ہیں انہیں اس کی کوئی دلیل پیش کرنا

چاہئے، اطلاق اس کا انکار کرتا ہے بقول ابن حجر وضوء اور جامع تہذیب پر قیاس سے اسکا اخذ ممکن ہے اور دائیں کے ساتھ ابتدا کی تو جیہہ اس حدیث عائشہ کے مد نظر جو کتاب الطہارۃ میں گزری جس میں کہتی ہیں کہ نبی پاک کو وضوء، لنگھی کرنا وغیرہ تمام کاموں میں دائیں طرف سے ابتدا کرنا پسند تھا، پھر سباحہ انگلی کے ساتھ آغاز اس لئے کہ وہ اشرف الاصابع ہے کیونکہ آلہ تشہد ہے پھر اس کے بعد درمیانی اس لئے کہ اکثر ناخن کاٹنے والے کف کی پشت کی طرف سے کاٹتے ہیں تو درمیانی انگلی اس کے جہت یمین میں ہوتی ہے حتیٰ کہ وہ چھنگلی پر ختم کرتا پھر انگوٹھے کا ناخن کاٹ کر تکمیل کرتا ہے، جہاں تک بائیں ہاتھ کا تعلق ہے تو جب چھنگلی کے ساتھ ابتدا کی تو لازم ہے کہ دائیں جہت انگوٹھے تک جاری رہے، شرح ترمذی میں ہمارے شیخ لکھتے ہیں چاہئے تھا کہ دائیں کے انگوٹھے کو موخر کرتا تاکہ اس پر ختم ہو تب وہ داہنی جانب منتقل ہونے میں مستمر رہتا، شائد اول ترتیب بیان کرنے والوں نے ہاتھوں کا ایک دوسرے سے فصل ملحوظ رکھا ہاتھوں کے ضمن میں یہ تو جیہہ پاؤں کی بابت انکی نقل کردہ تو جیہہ کیلئے معکّر ہے الا یہ کہ کہا جائے کہ اکثر حضرات پاؤں کے ناخن کاٹنے میں پاؤں کی ہتھیلیوں کی طرف سے ایسا کرتے ہیں تب یہ تو جیہہ لاگو ہے،

صاحب الاقلید لکھتے ہیں اس ضمن میں اخذ بالتیامن کا قضیہ یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں دونوں میں داہنی چھنگلی کے ساتھ ابتدا کی جائے حتیٰ کہ بائیں چھنگلی تک پہنچے گویا انہوں نے یہ بات ملحوظ رکھی کہ قص کا یہ عمل ہتھیلیوں کی اندرونی جانب سے بھی واقع ہوتا ہے، دمیاطی نے ذکر کیا کہ انہوں نے بعض مشائخ سے سنا کہ جس نے مخالفاً قص اظفار کیا اسے کبھی آشوب چشم نہ ہوگا اور انہوں نے ایک طویل مدت اس کا تجربہ کیا ہے، احمد نے مخالفاً قص کے استحباب پر منصوص کیا ہے یہ ان کے اصحاب میں سے ابو عبد اللہ بن بطہ نے بیان کیا کہتے ہیں داہنی چھنگلی سے آغاز کرے پھر درمیانی پھر انگوٹھا پھر بصر پھر تشہد کی انگلی، اور بائیں انگوٹھے سے آغاز کرے دائیں ہاتھ کے برعکس، ابن دقیق العید نے اس ہیئت کا انکار کیا جس کا ذکر غزالی نے کیا کہتے ہیں اس سب کی کوئی اصل نہیں اور اس ادعائے استحباب پر کوئی دلیل نہیں، میری رائے میں یہ ایک عالم کے شایان شان نہیں، اگر کوئی تخیل تخیل کرے کہ دائیں ہاتھ کی تشہد کی انگلی سے ابتدا اس کے شرف کے سبب ہے تو بقیہ ہیئت میں یہ تخیل نہیں ہو سکتا ہاں دائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے ساتھ آغاز کرنے کی اصل ہے وہ یہ کہ آجناب کو تیامن پسند تھا اور جمعرات کے روز ناخن کاٹنے کی بابت بھی حدیث ثابت نہیں اسے جعفر مستغفری نے مجہول سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، مسلسلات التیمی میں بھی انہی کے طریق سے مذکور ہوئی، اس ضمن میں میرے زیر مطالعہ اقرب روایت جسے بیہقی نے مرسل ابو جعفر باقر سے نقل کیا یہ ہے کہ نبی اکرم کو جمعہ کے دن ناخن اور مونچھیں کاٹنا پسند تھا حضرت ابو ہریرہ سے اس کا موصول شاہد بھی ہے لیکن ایسی سند ضعیف ہے اسے بیہقی نے شعب میں نقل کیا، احمد سے اس بارے سوال کیا گیا تو کہا جمعہ کے روز قبل از زوال مسنون ہے، ان سے ایک قول جمعرات کا اور ایک قول یہ ہے کہ جب چاہے، یہی آخری معتمد ہے کہ جب اس کی ضرورت محسوس کرے مسلم نے جو حضرت انس سے روایت کیا کہ مونچھیں کاٹنے، ناخن کاٹنے، بغل کے بال نوچنے اور حلق عانہ کے ضمن میں ہمیں حکم ملا کہ چالیس دن سے زائد نہ گزرنے پائیں انہوں نے (وَقَتَ لَنَا الْخ) صیغہ مجہول استعمال کیا، اسے اصحاب سنن نے (وَقَتَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ الْخ) کے الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے عقلی نے اشارہ کیا کہ جعفر بن سلیمان اس کے ساتھ متقدم ہیں اور ان کا حافظ قوی نہ تھا ابن عبد البر نے اسکی تصریح کی اور کہا ان کے غیر نے یہ روایت نہیں کیا اور وہ حجت نہیں، تعاقب کیا گیا کہ ابو داؤد اور ترمذی نے اسے صدقہ بن موسیٰ

عن ثابت سے تخریج کیا ہے، صدقہ میں اگرچہ مقال ہے لیکن اس سے یہ تو متین ہوا کہ جعفر اس کے ساتھ متفرق نہیں، ابن ماجہ نے علی بن زید بن جعدان عن انس کے حوالے سے اس کا نقل کیا علی میں بھی ضعف ہے اسے ابن عدی نے ایک تیسرے طریق سے عبد اللہ بن عمران جو مصری شیخ تھے، کے حوالے سے ثابت عن انس سے روایت کیا لیکن اس میں مستغرب الفاظ نقل کئے، کہتے ہیں زیر ناف بال ہر چالیس دن بعد صاف کر لے، بغل کے بالوں کا اکیڑا جب وہ نمودار ہوں اور مونچھیں جب بھی لمبی ہوں کاٹ لے اور ہر جمعہ ناخن کاٹے، عبد اللہ اور ان سے اس کے راوی مجہول ہیں، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں چالیس دن کا ذکر انتہائی مدت کی تجدید ہے ہر جمعہ یہ کام کر لینا منع نہیں اس ضمن میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ضرورت ہو، نو دی نے بھی اسی پر صا د کیا، شرح مہذب میں لکھتے ہیں اختلاف احوال و اشخاص کے مد نظر یہ معاملہ مختلف ہو جاتا ہے، اس ضمن میں اور تمام خصال مذکورہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ضرورت ہو، بقول ابن حجر ہر جمعہ اس کا تفقُّد (یعنی چھان بین) منع نہیں کیونکہ صفائی کے سلسلہ میں مبالغہ مشروع ہے، سوالات مہنا میں ہے کہ میں نے امام احمد سے پوچھا اپنے بال اور ناخن دفن کرے یا ایسے ہی کہیں پھینک دے؟ کہنے لگے دفن کر دے! میں نے کہا کیا اس بابت کوئی اثر آپ تک پہنچا ہے؟ کہنے لگے ابن عمر دفن کرتے تھے، روایت ہے کہ نبی اکرم نے بال اور ناخن دفن کر دینے کا حکم دیا اور فرمایا تاکہ بنی آدم کے جادوگران کا استعمال نہ کر سکیں، بقول ابن حجر بیہقی نے واکل بن حجر سے اس کا تخریج کیا ہے، ہمارے اصحاب نے ان کا دفن کرنا اس لئے بھی مستحب قرار دیا ہے کہ یہ آدمی کے اجزاء ہیں (اور آدمی کو آخر دفن ہی ہوتا ہے) بعنوان فرع لکھتے ہیں اگر سب ناخن کاٹنے والے تھے مگر بعض کو کاٹا اور بعض کو نہ کاٹا تو ابن دقیق العید نے ایک جوتا پہننے اور دوسرے پاؤں کو ننگا رکھنے کی ممانعت کے مد نظر اسے بھی احتمالی طور پر منع کہا ہے۔

(وقص الشارب) شارب وہ بال جو بالائی ہونٹ پر اگتے ہیں، اس کے جائین (یعنی کناروں کے بالوں) میں اختلاف ہے جو سبالان کہلاتے ہیں تو کہا گیا وہ بھی شارب کا حصہ ہیں اور اس کے ساتھ ان کا قص بھی مشروع ہے، بعض نے کہا وہ دائی کا حصہ ہیں جہاں تک قص ہے تو اکثر احادیث میں وہی جو یہاں مذکور ہوا، مسلم کے ہاں حدیث عائشہ اور حدیث انس میں بھی یہی ہے اسی طرح حظلہ عن ابن عمر کی حدیث میں جو باب کے شروع میں گزری، حدیث حلق کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے اور یہ نسائی نے محمد بن عبد اللہ بن یزید عن ابن عیینہ سے اسی سند باب کے ساتھ نقل کی ہے جمہور اصحاب ابن عیینہ نے اسے قص کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے اسی طرح ان کے شیخ زہری سے تمام روایات میں، نسائی کے ہاں سعید مقبری عن ابی ہریرہ سے (تقصیر الشارب) مروی ہے، البتہ امر واقع سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت حلق محفوظ ہے جیسے علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کی روایت جس میں ہے: (جزوا الشوارب) اور حدیث ابن عمر مذکور جو آمدہ باب میں آئے گی جس میں (أَحْفُوا الشوارب) مذکور ہوگا اس سے اگلے باب میں (انھکوا الشوارب) ہے تو یہ سب الفاظ دال ہیں کہ مطلوب ازالہ میں مبالغہ ہے کیونکہ جز بال اور اون کو اس طور صاف کرنا کہ جلد نمایاں ہو جائے، پر بولتے ہیں اور احفاء بھی اسی کو کہتے ہیں، اسی سے ہے: (حتى أحمقوا بالمسألة) (یعنی سوال کر کے زچ کر دیا) ابو عبیدہ ہروی لکھتے ہیں اس کا معنی ہے: (أَلْزِقُوا الجز بالبشرة) (یعنی اتنا کاٹنا کہ کھال دکھائی دے) بقول خطابی یہ بمعنی استقصاء ہے، نہک کا معنی بھی مبالغہ فی الازالہ ہے اسی سے ختان کی بابت نبی اکرم کا خاتمہ کو یہ قول مذکور ہوا: (أشمتی ولا تنھکی) اُی لا

تبالغی فی الإزالہ (یعنی ازالہ میں مبالغہ نہ کرو) ہے اسی پر اہل لغت نے صادر کیا ہے ابن بطل کہتے ہیں نہک تاثیر فی اشیاء ہے اور یہ غیر استصال (یعنی جڑ سے کاٹنا) ہے، نووی لکھتے ہیں قص شارب کے ضمن میں مختار یہ ہے کہ اس حد تک ترشوائے کہ ہونٹ کا کنارہ ظاہر ہو جائے، یہ نہیں کہ بالکل ہی موٹا لے، جہاں تک (أحفوا) کی روایت ہے تو اس کا معنی ہے وہ بال کاٹ دو جو ہونٹوں پر آرہے ہوں، ابن دقیق العید کہتے ہیں میں نہیں جانتا آیا یہ مذہب سے نقل کیا یا اپنی طرف سے مذہب مالک کیلئے مختار ذکر کیا؟ بقول ابن حجر شرح مذہب میں تصریح کی ہے کہ یہی ہمارا مذہب ہے، طحاوی لکھتے ہیں میں نے شافعی سے اس بارے کوئی نص نہیں دیکھی، ان کے وہ اصحاب جنہیں ہم نے دیکھا جیسے مزنی اور ربیع وہ احفاء کیا کرتے تھے اور میرا نہیں خیال مگر یہ کہ انہی سے اس کا اخذ کیا ہوگا، ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ احفاء تقصیر سے افضل ہے، ابن قاسم مالک سے ناقل ہیں کہ میرے نزدیک مونچھوں کا احفاء ان کا مشلہ کرنے کے مترادف ہے اور حدیث سے مراد مونچھیں کاٹنے میں مبالغہ کرنا حتیٰ کہ حرف شفتین (یعنی ہونٹوں کے کنارے) عیاں ہو، اشہب کہتے ہیں میں نے مالک سے احفائے شارب کرنے والے کی بابت پوچھا کہنے لگے میری رائے ہے کہ اسے کوئی سزا دی جائے، مونچھیں حلق کرانے والے کی بابت کہا یہ بدعت ہے جو لوگوں میں ظاہر ہوگئی ہے،

ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب شافعی سے نقل کیا کہ مونچھوں کا حلق مستحب ہے یہ ان کے اصحاب کے ہاں معروف نہیں، طحاوی کہتے ہیں حلق تو ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کا مذہب ہے، اثرم لکھتے ہیں احمد نہایت احفاء کیا کرتے تھے ان کی نص ہے کہ احفاء قص سے اولیٰ ہے! قرطبی کہتے ہیں قص شارب یہ ہے کہ جو بال لب پر آئیں انہیں کاٹ دیا جائے تاکہ کھانے پینے میں نہ پڑیں اور نہ ان میں میل جمع ہو، کہتے ہیں جزا اور احفاء یہی قص مذکور ہیں مالک کے ہاں استصال مراد نہیں، کہتے ہیں کوفیوں کے خیال میں یہ استصال ہے، بعض علماء کے نزدیک اس ضمن میں تخیر ہے بقول ابن حجر یہ طبری ہیں انہوں نے مالک اور کوفیوں کے اقوال نقل کئے اور اہل لغت کے حوالے سے بیان کیا کہ احفاء استصال ہے پھر لکھا سنت دونوں امر پر دال ہے کوئی تعارض نہیں کیونکہ قص اخذ بعض پر جبکہ احفاء اخذ کل پر دال ہے، دونوں ثابت ہیں تو جو چاہے اختیار کرے، ابن عبد البر لکھتے ہیں احفاء اخذ کل کو محتمل ہے اور قص مفسر مراد ہے اور مفسر مجمل پر مقدم ہوتا ہے اور طبری کے قول کو یہ امر رائج ثابت کرتا ہے کہ مرفوع احادیث میں دونوں امر معا ثابت ہیں جہاں تک قص پر اقتصار ہے تو یہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے کہتے ہیں: (ضفت النسی وکان شاربی وفی فقصہ علی سواک) (یعنی میں نبی پاک کے پاس آیا اور میری مونچھیں گھنی تھیں جنہیں آپ نے سواک رکھ کر کاٹ دیا) اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، (علی سواک) سے مراد میں اختلاف ہے رائج یہ ہے کہ ہونٹ پر سواک رکھا مونچھ کے نیچے پھر قینچی کے ساتھ سواک کے اوپر آئے بال کاٹ دئے، بعض نے کہا اُمی (قصہ علی أثر سواک) یعنی سواک کرنے کے بعد کاٹ دیں، اول کی تائید بیہقی کے اسی روایت میں نقل کردہ یہ الفاظ کرتے ہیں: (فوضع السواک تحت الشارب و قص علیہ) بزار نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو دیکھا جس کی مونچھیں طویل تھیں تو فرمایا میرے پاس قینچی اور سواک لاؤ، تو سواک اس کے حرف (یعنی ہونٹ کے کنارے) پر رکھا اس سے جو بال متجاوز تھے کاٹ دئے، ترمذی نے ابن عباس سے حسن کا حکم لگاتے ہوئے حدیث نقل کی کہ نبی اکرم اپنی مونچھیں قص کیا کرتے تھے بیہقی اور طبرانی نے شرجیل بن مسلم خولانی سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے پانچ اصحاب رسول کو دیکھا کہ وہ اپنی

مونچھوں کو ترشواتے تھے (یہ ہیں) ابو امامہ باہلی، مقدم بن معد کربندی، عتبہ بن عوف سلمی، حجاج بن عامر ثمالی اور عبد اللہ بن بسر جہاں تک احفاء کا معاملہ ہے تو میمون بن مہران عن عبد اللہ بن عمر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے مجوس کا ذکر کیا اور فرمایا وہ اپنی سبال (یعنی مونچھوں کے کنارے) چھوڑتے اور داڑھیاں منڈواتے ہیں تم ان کے برعکس کرو، کہتے ہیں ابن عمر (یستقرض سبلۃ فجرھا کما تبخر الشاة) (یعنی ایسے مونچھیں مقراض یعنی قینچی کے ساتھ، کاٹتے تھے جیسے بکری یا اونٹ۔ کی اون۔ صاف کی جائے) اسے طبری اور بیہقی نے تخریج کیا انہوں نے عبد اللہ بن ابورافع سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابوسعید خدری، جابر بن عبد اللہ، ابن عمر، رافع بن خدیج، ابواسید انصاری، سلمہ بن رکوہ اور ابورافع کو دیکھا (ینھکون شواربھم کالحلق) (یعنی حلق کی مانند مونچھیں ترشواتے تھے) یہ الفاظ طبری کے ہیں بیہقی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں (یقصمون شواربھم مع طرف الشفة) (یعنی ہونٹ کے کنارے کے ساتھ مونچھیں ترشتے تھے) طبری نے کئی طرق کے ساتھ عروہ، سالم، قاسم اور ابوسلمہ کی بابت نقل کیا کہ وہ شوارب کا حلق کیا کرتے تھے، باب کے شروع میں ابن عمر کا اثر گزرا کہ وہ احفاء شارب کیا کرتے تھے حتیٰ کہ جلد کی سفیدی نظر آتی لیکن اس سب سے یہ محتمل ہے کہ مراد اوپر والے ہونٹ پر اگنے والے تمام بالوں کا استئصال ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ صرف ان بالوں کا استئصال جو ہونٹ کے اوپری کنارے سے ملحق ہوتے ہوں بقیہ سب کا استیعاب مراد نہ ہو اس کی مشروعیت کا مقصد پیش نظر رکھتے ہوئے اور یہ مجوس کی مخالفت اور کھانے پینے کی چیزوں میں بال نہ پڑنے کی احتیاط ہے، یہ سب ہمارے ذکر کردہ کے ساتھ حاصل ہے، اس سے اس ضمن میں تمام متفرق وارد روایات کے مابین جمع و تطبیق ہو جاتی ہے! داؤدی نے بھی ابن عمر کے اثر مذکور کی شرح میں اسی پر جزم کیا یہی بخاری کے تصرف کا مقتضا ہے کیونکہ اولاً ابن عمر کا اثر وارد کیا پھر اس کے بعد انہی کی اور حضرت ابو ہریرہ کی قص شارب بارے حدیث نقل کی گویا اشارہ کیا کہ حدیث میں یہی مراد ہے، شععی کی بابت منقول ہے کہ اپنی مونچھ کا قص کرتے حتیٰ کہ اوپر والے اونٹ کا کنارہ ظاہر ہوتا، کچھ مزید بھی صاف کرتے اور ہونٹ کے دونوں کناروں سے قریب کے بال اکھاڑتے، اس سے زائد نہ کرتے بقول ابن حجر یہ اعدل الآثار ہے جو میرے مطالعہ میں آئے،

ابن عربی نے مونچھوں کے بال ہلکے کرانے کا ایک لطیف نکتہ بیان کیا ہے لکھتے ہیں ناک سے بہنے والا پانی بالوں کے ساتھ چپک جاتا ہے اور دھوتے وقت ان کی صفائی مشکل ہے اور وہ حاسہ شریفہ یعنی شہم (یعنی سونگھنے کی حس والا عضو) کے سامنے ہے تو ان کا ہلکا کرنا مشروع کیا گیا تاکہ جمال اور اس کے ساتھ منفعت کا تمام ہو، بقول ابن حجر اس کا حصول مونچھیں ہلکی کرانے کے ساتھ ہو جاتا ہے ان کا احفاف لازم نہیں اگرچہ یہ ابلیغ ہے، طحاوی نے حلق کو قص پر ترجیح دی کیونکہ نبی اکرم نے نسک میں حلق کو تقصیر پر مفضل قرار دیا تھا ابن تین نے حلق کو آپ کے اس فرمان کے مد نظر و اہی قرار دیا: (لَیْسَ مِنَّا مَنْ حَلَقَ) حدیث کے ساتھ یہ دونوں احتجاج فی غیر ماورد فیہ ہیں (یعنی اسکے لدلول کے مطابق نہیں) بالخصوص دوسری حدیث، ابن عربی نے جو آخر الذکر بات کہی اس سے ناک کے اندرون کی صفائی کی مشروعیت اخذ کی جاسکتی ہے اور اس کے بالوں کو اکھیڑنا جب وہ لمبے ہو جائیں اور باہر سے نظر آنے لگیں، مالک نے زید بن اسلم سے نقل کیا کہ حضرت عمر جب غصہ کی حالت میں ہوتے تو اپنی مونچھوں کو بل دینے لگتے اس سے دلالت ملی کہ ان کی مونچھیں گھنی تھیں، ابن دقیق العید نے بعض حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ جنگ میں دشمن پر رعب ڈالنے کی غرض سے بڑی بڑی مونچھیں رکھنے میں حرج نہیں

آخر بحث فصل کے عنوان سے اس حدیث کے کچھ فوائد تحریر کرتے ہیں پہلا جو نووی نے لکھا کہ مستحب ہے کہ قص شارب کرتے ہوئے دائیں طرف سے آغاز کیا جائے، دوم یہ کہ اسے اختیار ہے کہ خود مونچھیں کاٹے یا کسی سے یہ کام کرا لے، اس میں کوئی ہتک مروت یا ارتکاب حرمت نہیں بخلاف حلق العانہ کے، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ اس کا محل تب اگر ضرورت نہیں لیکن جو خود اچھے طریقہ سے حلق نہیں کر سکتا تو اس کے لئے مباح ہے کہ اگر اس کی بیوی نہیں جو اچھے طریقہ سے حلق کر سکے کہ وہ کسی سے بقدر حاجت استعانت لے لے لیکن اس کی ضرورت تب ہوگی اگر تنور (یعنی استرے کے سوا کوئی اور شئی جس سے بال صاف ہو سکیں جیسے آج کل بال صفا پاؤڈر ملتا ہے تو گویا مردوں کیلئے بھی وقت ضرورت اسکا استعمال جائز ہے) کرنے کی کوئی چیز نہیں پاتا جو حلق سے اسے مستغنی کر دے اور اس کے ساتھ مقصود حاصل ہو اسی طرح وہ جو تنف پر قادر اور متمکن من الحلق نہیں تو اگر وہ کسی سے حلق میں مدد لے لے تو یہ ضرورت کے پیش نظر ہتک مروت نہیں جیسا کہ شافعی کے حوالے سے گزرا، یہ اس کے لئے جو تنور پر قادر نہیں اس سبب کہ نورہ رقیق جلد جیسے بغل کی ہوتی ہے، کیلئے باعث ایذاء ہے یہی معاملہ حلق العانہ میں ان مغابن (یعنی جسم کے پوشیدہ حصے) کی جہت سے ہے جو زانو اور خصیتین کے درمیان ہیں، جہاں تک مونچھ کا تعلق ہے تو اس میں فرق کرنا چاہئے ایسوں کے مابین جو خود سے اچھی طرح کاٹ سکتے ہیں اس طور کہ خراب نہ کر لیں اور ان کے مابین جو ایسا نہیں کر سکتے تو یہ کسی سے مدد لے سکتے ہیں، اسی کے ساتھ ملحق ہے وہ جس کے پاس آئینہ نہیں کہ جس میں مونچھیں کاٹتے وقت اپنا چہرہ دیکھ سکے، تیسرا فائدہ بھی نووی نے پیش کیا لکھتے ہیں قینچی وغیرہ کے ساتھ مونچھیں کاٹ کر اصل سنت ادا ہو جائے گی ابن دقیق العید نے (فی قرضہ بالسنن) (یعنی ناخن کے ساتھ بال کاٹنے) میں توقف کیا پھر لکھا جس کی نظر لفظ پر ہے وہ منع کرتا ہے اور جس کی نظر معنی پر ہے اس نے جائز قرار دیا، چوتھا فائدہ ابن دقیق العید نے یہ بیان کیا کہ میں کسی کو نہیں جانتا جو قص شارب کے وجوب کا کہتا ہو، اسکے ساتھ کسی عارض کے سبب اس کے وجوب سے احتراز کیا جب ایسا کرنا متعین ہو جیسا کہ ابن عربی کی کلام سے اشارہ ملا گویا وہ اس بابت ابن جزم کی کلام پر مطلع نہ ہو پائے جنہوں اسے اور اعفائے لہیہ کو واجب قرار دیا ہے۔

علامہ انور باب (قص الشارب) کے تحت رقم کرتے ہیں کہ قص کا معنی ہے (اردو میں لکھا): کم کرنا، کترنا اس کا معنی نہیں اگرچہ مصداق میں دونوں قریب قریب ہیں طحاوی کہتے ہیں ان کے ماموں مزنی قص شارب کرتے تھے اسکے اصل سے جسے ہتک واحفاء کہتے ہیں، میرا نہیں خیال مگر یہ کہ اسے انہوں نے شافعی سے سیکھا ہوگا ابوحنیفہ کے صاحبین بھی یہی کرتے تھے پھر قص محتمل ہے کہ وہ حلق کے ساتھ ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ قینچی کے ساتھ مبالغہ فی القص کے ساتھ ہو، مالک سے منقول ہے کہ وہ حلق کو مثلاً قرار دیتے تھے اسی لئے میں حلق سے منع کرتا ہوں اور قینچی کے ساتھ کاٹنے کا فتویٰ دیتا ہوں، جہاں تک قص الی الا طار ہے تو وہ بھی جائز ہے اگرچہ افضل قص ہے، یہ عرض میں، جہاں تک طول کا معاملہ ہے تو حضرت عمر کی بابت منقول ہے کہ اپنی سبائین چھوڑے رکھتے تھے اور ان کا قص نہ کرتے تھے اس میں اس امر کا ایما ہے کہ عامۃ الناس کا عمل ان کے برخلاف تھا (کہتے تھے خصوصیت سے ان کی بابت اس کا ذکر آیا) میں کہتا ہوں ہمیں حضرت عمر کے عمل کی اقتداء کرنی چاہئے لہذا سبائین کا قصر نہیں کرنا چاہئے، (و یا خذھین) کی بابت کہتے ہیں اس سے مراد شقیقین (یعنی جبرے) ہیں نہ کہ فککین (انسان کے جڑوں کے ملنے کی جگہ) تو نچلے ہونٹ کے وسط پر موجود بالوں کو کاٹنا بدعت ہے، اسے ریش بچہ (یعنی بچہ داڑھی) کہا جاتا ہے۔

- 64 باب تَقْلِيمِ الْأَظْفَارِ (ناخن کاٹنا)

اس کے تحت تین احادیث نقل کیں، تیسری کا ناخن کے ساتھ تعلق نہیں وہ تو مونچھ اور داڑھی سے متعلق ہے تو ممکن ہے ان کی مراد اس ترجمہ میں اور سابقہ میں (تقلیم الأظفار و ما ذکر معها) اور (قص الشارب و ما ذکر معه) ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اشارہ کرتے ہوں کہ پہلے نمبر کی حدیث ابن عمر اور تیسرے نمبر پر نقل کردہ ان کی حدیث واحد ہے، بعض نے مطولا اور بعض نے بالاختصار تحدیث کی۔

5890 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ حَنْظَلَةَ عَنْ

نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مِنَ الْفِطْرَةِ حَلْقُ الْعَانَةِ وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَقَصُّ

الشَّارِبِ

(سابقہ حوالہ) طرفہ - 5888

شیخ بخاری احمد بن عبد اللہ بن ایوب ہروی ہیں اسحاق سے ابن سلیمان رازی اور حنظلہ سے مراد ابن سفیان ججی ہیں۔ (أن رسول الله الخ) سب کے ہاں یہی ہے ابو مسعود نے اطراف میں دعویٰ کیا کہ بخاری نے اس طریق سے اسے موقوفاً ذکر کیا ہے پھر ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ابوسعید خدری نے اسے اسحاق بن سلیمان سے مرفوعاً نقل کیا ہے حمیدی نے ابوسعود کی کلام کا تعقب کیا اور خوب کیا۔ (من الفطرة) سب نے یہی ذکر کیا نووی کی بات گزری ہے کہ اس کے ایک طریق میں (من السنة) ہے۔ (وقص الشارب) اسماعیلی کی روایت میں (و أخذ الشارب) ہے ایک اور میں (وقص الشارب) ہے کہتے ہیں: (و قال مرة: الشارب) جیبانی کہتے ہیں ان کی کلام میں واقع ہوا کہ یہ عظیم شوارب کی بنا پر ہے بعض نے تفرقہ کیا اور ہر جانب کی مونچھ کو (شارب) کہا پھر (شوارب) پر جمع کیا، ابن سیدہ بعض سے ناقل ہیں کہ (شاربان) یعنی تشنیہ کا صیغہ کہنا غلط ہے، شاربان وہ ہیں جو سبلہ (یعنی کناروں) کی طرف سے لمبی ہوں، کہتے ہیں بعض تمام سبلہ کو شارب کہتے ہیں اس کی تائید حضرت عمر کا ایک اثر کرتا ہے جسے مالک نے نقل کیا اس میں ہے کہ جب غصہ میں ہوتے تو مونچھ مروڑتے اور مونچھ کے وہی بال مروڑے جاسکتے ہیں جو سہال کے ہوں تو اسے شارب کہا۔

5891 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ

الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْفِطْرَةُ خَمْسُ الْخِتَانِ وَالْإِسْتِحْدَادِ

وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَنَتْفُ الْآبَاطِ

(سابقہ) طرفہ 5889، - 6297

5892 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَنْهَالٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدٍ عَنْ

نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ وَفَرُّوا اللَّحَى وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا حَجَّ أَوْ اغْتَمَرَ قَبِضَ عَلَى لِحْيَتِهِ فَمَا فَضَلَ أَخَذَهُ. طرفہ - 5893
ترجمہ: ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی پاکؐ نے فرمایا مشرکین کی مخالفت کرو اور داڑھی بڑھاؤ اور مونچھیں کترو، راوی کہتے ہیں ابن عمر جب حج یا عمرہ کیلئے جاتے تو اپنی داڑھی کو مٹھی سے پکڑتے اور جو زائد ہوتی اسے کاٹ لیتے۔

(عن عمر بن محمد بن زید) یعنی ابن عبد اللہ بن عمر۔ (خالفوا المشركين) مسلم کی حدیث ابو ہریرہ میں ہے: (خالفوا المجوس) ابن عمر کی حدیث میں بھی وہی مراد ہیں کیونکہ وہی داڑھیاں ترشواتے تھے بعض تو منذواتے تھے (یعنی عرب کے مشرکین ایسا نہ کرتے تھے)۔ (أحفوا السوارب) اکثر کے ہاں یہ إحاء سے یعنی ہمزہ قطعی کے ساتھ، ابن درید نے (حفی شاربه حفاؤ) بھی نقل کیا (یعنی ثلاثی) جب استفعال شعر کرے اس پر یہ ہمزہ وصلی ہے۔ (و وفروا اللحی) وفروا، توفیر سے ہے جو بمعنی إبقاء ہے ای (اتر کوھا وافرہ) (یعنی اسے وافر چھوڑو) آمدہ باب کی عبید اللہ بن عمرؓ نافع سے روایت میں (أغفوا) ہے آگے اس کا بیان آئے گا، مسلم کی حدیث ابو ہریرہ میں (أزجنوا) ہے ای (أخروا) یہ نیم اور ہمزہ کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے اور خاء کے ساتھ بلا ہمز ای (أَطْبِلُوها) (یعنی اسے لمبا کرو) ان کی ایک روایت میں (أَوْفُوا) ہے ای (أَتْرَكُوهَا وَافِيَةً) (یعنی اسے پوری رکھو) نووی کہتے ہیں یہ سب روایات ہم معنی ہیں، لُحی لام مکسور کے ساتھ ہے اس پر پیش بھی مقول ہے اسی طرح مقصور اور ممدود دونوں طرح ہے، لُحیہ کی جمع ہے، ان بالوں کو کہتے ہیں جو رخساروں اور تھوڑی پر اگیں۔

(و کان ابن عمر الخ) یہ نافع تک اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے مالک نے مؤطا میں نافع سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (کان ابن عمر إذا حلق رأسه في حج أو عمره أخذ من لحيته و شاربه) حدیث باب میں اس ماخوذ کی مقدار مذکور ہوئی۔ (فضل) فاء اور ضاد کی زبر کے ساتھ ہے، ضاد پر زیر بھی جائز ہے علم کے وزن پر، اشہر زبر ہے ابن تین نے یہ لکھا، کرمانی کہتے ہیں شاید ابن عمرؓ نسک میں حلق و تقصیر کا جمع کرنا چاہتے ہوتے تھے تو سرتو سارا حلق کر لیتے اور داڑھی کی تقصیر کر لیتے تاکہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے عموم میں داخل ہوں: (مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ) [الفتح: ۲۷] اور اسے آپ کے فرمان: (وَفَرُوا اللحی) کے عموم سے خاص کیا اور اسے حالت نسک پر محمول کیا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ ابن عمرؓ نسک کے ساتھ اس کی تخصیص نہ کرتے تھے بلکہ اعفاء کے امر نبوی کو اس حالت پر محمول کرتے تھے کہ ایسا کرنے سے داڑھی کے بے بہا طول یا عرض کے سبب چہرہ بد نما نہ ہو جائے (یعنی چہرہ کی بناوٹ اور اس کے طول و عرض کے مطابق داڑھی رکھنا چاہئے) طبری نے لکھا ہے کہ ایک قوم نے ظاہر حدیث سے اخذ کیا تو داڑھی کے طول و عرض سے کوئی سے بھی بال کا ثنا مکروہ قرار دیا جبکہ بعض نے کہا ایک مٹھی سے زائد کو کاٹ لینا جائے پھر اپنی سند کے ساتھ ابن عمرؓ سے نقل کیا کہ انہوں نے یہی کیا حضرت عمرؓ سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک شخص کے ساتھ یہی کیا، حضرت ابو ہریرہ کی بابت بھی نقل کیا کہ یہی کیا، ابو داؤد نے بسند حسن حضرت جابر سے روایت کیا کہتے ہیں: (کنا ننعفی السبال إلا فی حج أو عمره) (کہ ہم سبال کو چھوڑا کرتے تھے مگر حج اور عمرہ میں) نعفی ضم نون اور تشدید فاء کے ساتھ ہے ای (نترکہ و افرا) یہ ابن عمرؓ سے منقول کی تائید کرتا ہے، سبال سکتہ کی جمع ہے اور یہ (ما طالَ بن شعر اللحية) (یعنی داڑھی بڑھے ہوئے بال) تو حضرت جابر نے اشارہ کیا کہ وہ نسک (یعنی حج و عمرہ کے مواقع) میں ان کی تقصیر کر لیا کرتے تھے

پھر طبری نے اس بابت اختلاف کا حال بیان کیا کہ داڑھی ترشوانے کی کوئی حد ہے یا نہیں؟ تو ایک جماعت سے مٹھی بھر سے زائد کاٹ لینے کا جواز مسند کیا حسن بصری کی بابت منقول کیا کہ طول و عرض سے اس قدر کاٹ لیتے کہ (ما لم یفحش) یعنی تھوڑی سی (عطاء سے بھی اس کا نحو منقول ہے کہتے ہیں ان حضرات نے نبی کو اس طرز کے منع پر محمول کیا جو اعام داڑھیاں ترشوانے اوان میں کمی کرنے کے ضمن میں کرتے تھے، کہتے ہیں دیگر نے داڑھی سے کسی قسم کے تعرض کو مکروہ قرار دیا (یعنی جوں کی توں چھوڑے رکھی جائے) مگر حج یا عمرہ کے مواقع پر، اسے ایک جماعت سے مسند انقل کیا انہوں نے عطاء کا قول اختیار کیا اور لکھا کہ آدمی اگر داڑھی کو جوں کا توں چھوڑے اور اس کے طول و عرض سے کچھ تعرض نہ کرے تو گویا اپنے آپ کو مذاق بنوالے، عمرو بن شعیب کی عن ابیہ عن جدہ سے روایت سے استدلال کیا جس میں ہے: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَأْخُذُ مِنْ لَحِيَّتِهِ مِنْ غَرَضِهَا وَ طُولِهَا) (یعنی آپ داڑھی کے طول و عرض سے کچھ بال پکڑتے یعنی ترشتے تھے) اسے ترمذی نے نقل کیا اور بخاری سے نقل کیا کہ عمر بن ہارون کی روایت کی بابت کہا میں ان کی کسی حدیث کو منکر خیال نہیں کرتا ماسوائے اس حدیث کے، ایک جماعت نے عمر بن ہارون کو مطلقاً ہی ضعیف قرار دیا ہے عیاض کہتے ہیں داڑھی کا منڈوانا، کترنا اور تخفیف کرنا مکروہ ہے البتہ اگر گھٹی ہو جائے تو اس کے طول و عرض سے کچھ اخذ کر لینا (یعنی سیٹنگ کر لینا) حسن ہے بلکہ اسے زیادہ گھنی اور بھاری بنا کر مشہور ہونا ایسے ہی مکروہ ہے جیسے اس کی تفسیر کر کے یہی کرنا، نووی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ یہ حدیث نبوی جس میں امر بالتوفیر ہے، کے ظاہر کے خلاف ہے کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ داڑھی کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور کسی تفسیر وغیرہ کے ساتھ اس سے تعرض نہ کیا جائے بقول ابن حجر گویا ان کی مراد غیر نسک احوال سے ہے کیونکہ شافعی کی نسک میں ایسا کر لینے کے استحباب پر نص ہے (اور نووی شافعی المسلک ہیں) نووی نے غزالی سے نقل کیا اور وہ اس بات میں ابو طالب مکی کی کتاب القوت کے تابع ہیں، کہ داڑھی کی بابت دس خصال مکروہ ہیں: سیاہ خضاب لگانا ماسوائے جہاد کے، غیر سواد کے ساتھ خضاب لگانا ایہاماً للصلاح لا لقصد الاتباع (یعنی صلاح کا ایہام دیتے ہوئے نہ کہ اتباع کا قصد کرتے ہوئے)، شیخوخت کا استقبال کرتے ہوئے اسے سفید کرنا (ایسا کون کرتا ہوگا؟) اس غرض سے کہ ہم عمروں پر رعب پڑے، مردودت (یعنی لڑکپن) کے ابقاء کیلئے اس کے بال نوچنا، اسی طرح اس کی تحذیف (یعنی ہموار کرنا علیحدہ کرنے کا معنی بھی ہے) اور سفید بال اکھاڑنا، نووی نے اس کی تحریم ہونا رائج قرار دیا ہے کیونکہ اس سے زجر ثابت ہے آگے اس کا ذکر ہوگا، اسی طرح تصنعاً اور خیلۃ (یعنی شوخی اور فخریہ انداز میں) اسے طاقتہ (یعنی بالوں کو مٹھوں میں تقسیم کر کے، جیسے عورتوں کی مینڈیاں ہوتی ہیں) کنگھی کرنا نیز اس کی تربیل بھی اور طول و عرض کی جانب سے چھوٹے بڑے بالوں کو سیٹ کرنا، زہد کا ایہام دیتے ہوئے اسے بکھرا رہنے دینا، فخر و اعجاب سے اسے دیکھنا، نووی نے مزید کہا اس کا عقد (یعنی گرہ بندھنا) کیونکہ حدیث روایع ہے: (مَنْ عَقَدَ لِحْيَتَهُ فَإِنَّ مُحَمَّدًا مِنْهُ بَرِيءٌ) اسے ابو داؤد نے خرّج کیا خطابی کہتے ہیں ایک قول ہے کہ جنگ میں گرہ باندھنا مراد ہے کیونکہ یہ اعام کی زی (یعنی طرز و روش) سے ہے جبکہ بعض نے کہا بالوں کو اس طرح سے سیٹ کرنا کہ (لینعتقد) (یعنی کج کے رکھنا) کیونکہ یہ اہل تانیث (یعنی زنانے لوگوں) کا فعل ہے

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں ابن تین نے ابن عمر سے اس منقول کے ظاہر کا انکار کیا لکھتے ہیں یہ نہیں مراد کہ بس وہ مٹھی بھر ہی داڑھی رکھتے تھے بلکہ مراد یہ ہے کہ پکڑ کر جو اکا دکا بال آگے نکلے ہوتے انہیں کاٹ دیتے تو وہ تھوڑی کے نیچے اپنی چار انگلیوں کے ساتھ ملصق

کر کے پکڑتے تو اس سے نیچے کے بالوں کو کاٹ دیتے تاکہ داڑھی کا طول مساوی ہو جائے، ابوشامہ لکھتے ہیں اب بعض لوگ ایسے موجود ہیں جو اپنی داڑھیاں منڈواتے ہیں ان کی یہ روش تو مجوسیوں سے بھی اشد ہے جن کی بابت منقول ہے کہ داڑھیاں چھوٹی کرتے تھے نووی کہتے ہیں اعفائے لحيہ کے اس حکم سے عورتیں مستثنیٰ ہیں کہ اگر ان میں سے کسی کے داڑھی کے بال اگ آئیں تو انہیں منڈوا لینا مستحب ہے اسی طرح ان کی اگر مونچھ یا عنقہ (یعنی بچہ داڑھی) اگ آئے، اس بارے باب المتصنعات میں بحث آئے گی۔

علامہ انور (وکان ابن عمر إذا حج الخ) کی بابت کہتے ہیں ترمذی کے ہاں روایت میں ہے کہ نبی اکرم داڑھی مبارک کے طول و عرض سے بال اخذ کر لیا کرتے تھے، اس کے رجال ثقات ہیں (فتح میں اس کے برعکس ہے) پھر لفظ حدیث میں (فی الإبط النتن) مگر شافعی سے منقول ہے کہ ہمیں بال اکھڑنے سے تکلیف ہوتی ہے لہذا ہم حلق کے عامل ہیں۔

65 باب إِعْفَاءِ اللَّحَى (داڑھی بڑھانا)

اسی طرح رباعی کا صیغہ استعمال کیا یہ بمعنی ترک ہے، (عفوا الخ) اس کے ساتھ سورہ اعراف کی آیت: (حَتَّىٰ غَفَوَا وَ قَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَ السَّرَّاءُ) [الأعراف: ۹۵] کی تفسیر مراد ہے کتاب التفسیر میں حوالہ مذکور ہوا تھا تو یا تو اصل مادہ کی طرف اشارہ کیا ہے یا اس بات کی طرف کہ لفظ حدیث یعنی (أعفوا اللحی) دو معانی کے ساتھ وارد ہے، اول پر ہمزہ قطعی اور ثانی پر وصلی ہے، اسے شارحین کی ایک جماعت نے نقل کیا ان میں ابن تین بھی ہیں جو کہتے ہیں ہمزہ قطعی اکثر ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اعضاء کی تکثیر کے ساتھ تفسیر اقامت سبب مقام مسبب ہے کیونکہ حقیقت اعفاء ترک ہے اور داڑھی کا ترک (یعنی جوں کا توں چھوڑے رکھنا) اس کی تکثیر کو مستلزم ہے، ابن السید نے استغراب سے کام لیا جب لکھا بعض نے (أعفوا اللحی) کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ اس کے طول و عرض سے آگے بڑھے ہوئے بالوں کو کاٹ لیا جائے، زہیر (ابن ابی سلمیٰ مشہور جاہلی شاعر جس کے بیٹے کعب زمرہ صحابہ میں شامل ہیں) کے اس شعر سے استشہاد کیا: (على آثار من ذهب العفاء) اکثر کی رائے ہے کہ یہ بمعنی (وَفِرُوا أَوْ كَثُرُوا) ہے یہی درست ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ آپ کے قول (أعفوا اللحی) میں امر سے وہ ان کے اس شئی کے ساتھ معالجہ کا جائز ہونا سمجھا ہو جو اسے گھنا اور بھاری بنائے جیسے بعض لوگ کرتے ہیں، کہتے ہیں گویا اس سے صارف بقیہ حدیث میں آپ کے قول (و أخفوا الشوارب) میں قرینہ سیاق ہے اور بقول ابن حجر اس کا اخذ بقیہ طرق کے الفاظ حدیث سے ممکن ہے جو مجرد ترک پر دل ہیں، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں آپ کے قول (أعفوا) اور (أخفوا) میں بدلیج کی تین انواع ہیں: جناس، مطابقت اور موازنہ۔

5893 حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ أَخْبَرَنَا غَمَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ كُوهَا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللَّحَى

(سابقہ)۔ طرفہ - 5892

بخاری محمد سے مراد ابن سلام جبکہ عبیدہ، ابن سلیمان ہیں۔

علامہ انور (و أعفوا اللحی) کے تحت لکھتے ہیں لحيہ وہ جو کھین (یعنی جڑوں) پر ہو، ہندی میں داڑھی کہتے ہیں یعنی جو بال

داڑھ پر اگیں، جو بال رخسار پر اگتے ہیں لختہ وہ داڑھی کا حصہ نہیں اگرچہ فقہاء نے انہیں منڈوانا اور کاٹنا مکروہ قرار دیا ہے کیونکہ اگر اس کام میں لوہے کا استعمال کریں تو اس سے رخساروں میں خشونت آ جاتی ہے اور اگر اکھاڑیں تو نظر کمزور ہو جاتی ہے۔

- 66 باب مَا يُذَكَّرُ فِي الشَّيْبِ (بڑھاپے کے بارہ میں)

یعنی کیا ایسے ہی رہنے دیا جائے یا خضاب لگایا جائے؟

5894 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وَهْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسًا أَخْضَبَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَمْ يَبْلُغِ الشَّيْبَ إِلَّا قَلِيلًا
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۱)۔ طرفہ 3550 - 5895

(سألت أنسا الخ) اس سے اگلی روایت میں مبہم سائل کی معرفت ہوئی (کہ وہ ابن سیرین ہیں مگر یہ لازم نہیں ثابت کی روایت میں کسی اور موقع کی بات ہو سکتی اور سائل کوئی اور ہو سکتے ہیں) اسی طرح اس روایت میں یہ عبارت: (لم يبلغ من الشيب إلا قليلا) کی تفسیر دوسری روایت کے یہ الفاظ کر رہے ہیں: (لم يبلغ ما يخضب) یہ اس لئے کہ عموماً سفید بال اگر تھوڑی تعداد میں داڑھی میں ظاہر ہوں تو خضاب لگانے میں جلدی نہیں کی جاتی اس ضمن میں قلت اور کثرت کا مرجع عرف ہے احمد نے ہشام بن حسان عن محمد بن سیرین کے طریق سے اسی حدیث میں یہ اضافہ بھی نقل کیا کہ لیکن ابو بکر و عمر نے آپ کے بعد مہندی اور کتم (وسمہ جس سے خضاب بناتے اور اسکی جڑ کو جوش دے کر روشنائی بناتے ہیں) کے ساتھ خضاب لگایا اور حضرت ابو بکر فتح مکہ کے دن اپنے والد ابو قحافہ کو اٹھائے آئے حتی کہ نبی اکرم کے سامنے لا رکھا (اٹھایا اس لئے کہ نہایت بوڑھے ہو چکے تھے) اور انہوں نے اسلام قبول کر لیا ان کی داڑھی اور سر سفیدی میں کاغذ (ایک قسم کا سفید پھولوں والا درخت) تھے، اس طرف باب (الخضاب) میں اشارہ آئے گا مسلم کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کے طریق سے ابن سیرین کی اس روایت کا نحو ہے مزید یہ کہ (و لم يخضب و لكن خضب أبو بكر و عمر)۔

5895 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ قَالَ سُئِلَ أَنَسٌ عَنْ خَضَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَبْلُغِ مَا يَخْضَبُ لَوْ شِئْتُ أَنْ أُعْذَّ شَمَطَاتِهِ فِي لِحْيَتِهِ
طرفہ 3550 - 5894

ترجمہ: راوی کہتے ہیں حضرت انسؓ سے نبی پاک کے خضاب کے بارہ میں پوچھا گیا تو کہا آپ کو اسکی نوبت ہی نہیں آئی اگر چاہتا تو آپ کی داڑھی مبارک کے سفید بال گن لیتا۔

(شمطاته) اس سے مراد وہ بال جن میں سفیدی ظاہر ہو چکی ہو گویا سفید بالوں کو اپنے پڑوس کے سیاہ بالوں سمیت (ثوب أشمط) کے ساتھ تشبیہ دی، اشمط وہ کپڑا جس میں سفیدی اور سیاہی کا اختلاط ہو، (لو) کا جواب محذوف ہے ای (لعددتها) (یعنی میں گن لیتا) یہ ان کی قلت پر دال ہے، کتاب المناقب کے باب (صفة النبي) میں اس ضمن کی مختلف احادیث کی تطبیق گزری۔

علامہ انور (انہ لم یبلغ ما یخضب) کی بابت کہتے ہیں اس کا ترجمہ ہے (اردو میں): رنگ دینا، نہ کہ: سیاہ کرنا۔

5896 - حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ قَالَ أُرْسِلَنِي أَهْلِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ وَقَبْضِ إِسْرَائِيلَ ثَلَاثَ أَصَابِعٍ مِنْ فِضَّةٍ فِيهِ شَعْرٌ مِنْ شَعْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ إِذَا أَصَابَ الْإِنْسَانَ عَيْنٌ أَوْ شَيْءٌ بَعَثَ إِلَيْهَا بِخَضْبِهِ فَأَطْلَعْتُ فِي الْجُلُجُلِ فَرَأَيْتُ شَعْرَاتٍ حُمْرًا .

طرفہ 5897 - 5898

ترجمہ: راوی کہتے ہیں مجھے میرے گھر والوں نے حضرت ام سلمہ کے پاس پانی کا چاندی کا ایک پیالہ دے کر بھیجا، یہ کہتے ہوئے اسرائیل نے اپنی تین انگلیاں یکٹیں، یہ اشارہ دینے کیلئے کہ وہ چھوٹی سی تھی اس میں نبی پاک کے چند موئے مبارک تھے جب کسی کو کوئی نظر وغیرہ لگ جاتی تو وہ ایک برتن میں پانی بھر کر حضرت ام سلمہ کے پاس بھیجتا اور وہ اس میں نبی پاک کے بال مبارک ڈبو کر واپس کرتیں، کہتے ہیں میں نے اس برتن میں دیکھا تو چند سرخ بال دکھائی دئے۔

شیخ بخاری کے وادا کا نام عثمان مہدی ہے اسرائیل سے مراد ابن یونس بن ابی اسحاق جبکہ عثمان بن عبد اللہ، تہمی مولی آل طلحہ ہیں بخاری میں ان کی دو روایات ہیں دوسری الحج وغیرہ میں گزری۔ (أُرْسِلَنِي أَهْلِي الْخ) ان کے اہل کا نام نہ مل سکا اہل سے یہاں مراد آقا اور اس کے گھر والے یعنی میرے مالکوں نے مجھے بھیجا البتہ محتمل ہے کہ اہل سے مراد ان کی زوجہ ہوں۔ (من قصة الخ) قصہ کے ضبط میں اختلاف ہے کہ یہ قاف مضموم اور صاد کے ساتھ ہے یا فائے مکسور یا ضاد کے ساتھ؟ (و قبض إسرائيل الخ) میں اس کے صغر کا اشارہ ہے، کرمانی کا زعم ہے کہ یہ عثمان کے حضرت ام سلمہ کی طرف ارسال کی تعداد سے عبارت ہے مگر یہ بعید ہے، (فیہا) کی ضمیر معنائے قدح کیلئے ہے کیونکہ اگر قدح (جو مذکر ہے) میں کوئی مائع ہو تو وہ کا س کہلائے گا اور کا س کا لفظ مؤنث ہے یا پھر ضمیر کا مرجع قصہ ہے آگے اس کی توجیہ آتی ہے، جہاں تک شیشی کی روایت میں مذکر ضمیر ہے تو وہ واضح ہے، اگر یہ (من فضة) ہو تو یہ جنس قدح کا بیان ہوا بقول کرمانی تب یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ یہ (مُؤَنَّهُ بِفِضَّةٍ) تھا (یعنی چاندی کا نکل کیا ہوا تھا) یہ نہیں کہ بنا ہوا چاندی کا تھا، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ یہ اس امر پر منہنی ہے کہ ام سلمہ چاندی کے برتنوں کو غیر اکل و شرب میں استعمال کرنا جائز نہ سمجھتی تھیں علماء کی ایک جماعت نے چاندی کے چھوٹے برتن کو غیر اکل و شرب میں استعمال کرنا جائز قرار دیا ہے، اور اگر یہ قاف کے ساتھ ہے تب یہ صفت شعر سے ہے البتہ عبارت میں قلق و اضطراب ہے اسی لئے کرمانی نے (ہاتھ اٹھا دئے اور) کہا: (علیک توجیہ) (یعنی تم خود اس کی توجیہ کرلو) بظاہر (من) سیہ ہے یعنی مجھے پانی کا قدح دے کر بھیجا قصہ کے سبب جس میں بال مبارک تھے، یہ سب اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ (قصہ) کا لفظ محفوظ ہے، حمیدی نے الجمع بین الحکمین میں ایسے لفظ کے ساتھ اسے ذکر کیا جو دال ہے کہ یہ فاء اور ضاد کے ساتھ ہے ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (أُرْسِلَنِي أَهْلِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ فَجَاءَتْ بِجُلُجُلٍ مِنْ فِضَّةٍ فِيهِ شَعْرٌ الْخ) اسرائیل کا قول ذکر نہیں کیا گویا ناقلین بخاری پر (فجاءت بجلجل الخ) ساقط ہوا اور اسی کے ساتھ کلام منتظم ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ (فضة) ہے اور یہ جلجل کی صفت ہے نہ کہ قدح کی جسے عثمان لے کر آئے، ابن دحیہ کہتے ہیں اکثر رواۃ کے ہاں

قاف اور صاد ہی ہے جبکہ محققین کے نزدیک صحیح (فضة) ہے، وکیع نے اپنی مصنف میں اسے اسرائیل کے حوالے سے تخریج کرنے کے بعد واضح کیا اور لکھا: (کان جلعلا من فضة صیغ صوانا لشعرا کانت عند أم سلمة من شعر النبی ﷺ) (کہ یہ چاندی کی جلعل۔ یعنی ایک ظرف۔ تھی جسے حضرت ام سلمہ کے پاس موجود آنجناب کے مبارک چند بالوں کو محفوظ رکھنے کی غرض سے بنایا گیا تھا)۔

(أو شیء) یعنی کوئی سی بھی مرض، یہ عثمان کے مذکورہ قول کا حصہ ہے۔ (مخضبه) برتنوں میں سے ایک تھا اس کا بیان کتاب الطہارۃ میں گزرا، مراد یہ کہ جس کسی کو کوئی عارضہ لاحق ہوتا وہ کوئی برتن کسی کے ہمراہ حضرت سلمہ کے ہاں بھیجتے وہ اس میں آنجناب کے بال مبارک رکھ کر اس میں پانی ڈالتیں پھر برتن کو پانی سمیت واپس کر دیتیں برتن والا اسے پی لیتا یا (مزید پانی ملا کر اس سے) غسل کر لیتا اس کی برکت سے طلب شفاء کرتے ہوئے۔

(فاطلعت فی الججل) اکثر کے ہاں دو مضموم جیموں کے ساتھ ہی ہے جن کے مابین لام ہے اور آخر میں بھی، یہ شبہ الجرس (یعنی گھنٹی سے مشابہ) ہے کبھی اس سے متحرک کنکریاں نکال لی جاتی ہیں اور اس میں کوئی شیء محفوظ رکھنے کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے، (فاطلعت) کے قائل عثمان ہیں، کہا گیا ہے کہ بعض روایات میں (الججل) ہے اسے (السقاء الضخم) (یعنی بھاری مشک) کے ساتھ مفسر کیا گیا ہے، میرا خیال ہے یہ تعریف ہے کیونکہ اگر موئے مبارک حفاظت سے رکھنے کیلئے اسے اختیار کیا گیا تھا جیسے اس روایت کے ایک راوی وکیع نے جزم کیا تو اس غرض کیلئے مناسب چھوٹا سا برتن ہی تھا نہ کہ بڑا برتن، صاحب المشرق اور نہ صاحب النہایۃ نے جلعل کی تفسیر کی گویا مشہور ہونے کے سبب چھوڑ دیا لیکن عیاض نے بیان کیا ہے کہ ابن سکن کے ہاں جلعل کی بجائے مخضب کا لفظ ہے۔ (شعرا حمرا) آمدہ روایت میں (مخضوبا) بھی ہے، اس بارے بحث آتی ہے۔

علامہ انور (و قبض اسرائیل ثلاث أصابع الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں قصہ کا ترجمہ چلیا یہاں مناسب نہیں، مراد یہ کہ بالوں کی مقدار تین انگلیوں (جتنی جگہ) کے برابر تھی۔
اسے ابن ماجہ نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

5897 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا سَلَامٌ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَأَخْرَجَتْ إِلَيْنَا شَعْرًا مِنْ شَعْرِ النَّبِيِّ ﷺ مَخْضُوبًا .

طرفاہ 5896، 5898

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں حضرت ام سلمہ کے ہاں گیا تو انہوں نے ہماری طرف چند خضاب لگے بال نکالے جو نبی پاک کے تھے۔

5898 - وَقَالَ لَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا نَصِيرُ بْنُ أَبِي الْأَشْعَثِ عَنِ ابْنِ مَوْهَبٍ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ أَرَتْهُ شَعْرَ النَّبِيِّ ﷺ أَحْمَرَ .

(سابقہ) طرفاہ 5896، 5897

(سلام) بالاتفاق (لام کی) تشدید کے ساتھ ہے ابونصر کلاباذی نے جزم کیا کہ یہ ابن مسکین ہیں جمہور نے مخالفت کی اور کہا

یہ ابن ابی مطیع ہیں ابن سکن اور جیانی نے بھی اسی پر جزم کیا ابن ماجہ کی یونس بن محمد سے اسی روایت میں ابن ابی مطیع کی تصریح موجود ہے ابن ابی خثیمہ نے بھی اسے موسیٰ شیح بخاری سے نقل کرتے ہوئے: (حدیثنا سلام بن أبی مطیع) کہا۔ (مخضوباً) یونس نے (بالحناء و الکتیم) بھی مزاد کیا ابن ابی خثیمہ نے بھی، اسی طرح احمد کی عفان اور عبد الرحمن بن مہدی کلاہما عن سلام سے روایت میں بھی، ان کی ابو معاویہ شیبان بن عبد الرحمن سے روایت میں ہے: (شعرا أحمر مخضوباً بالحناء و الکتیم) اسماعیلی کی ابواسحاق عن عثمان مذکور کے طریق میں ہے: (کان مع أم سلمة من شعر لحية النبي ﷺ فيه أثر الحناء و الکتیم) یعنی آپ کی داڑھی مبارک کے یہ بال تھے، حناء معروف ہے، کتم کاف اور تاء کی زبر کے ساتھ، کی تفسیر آگے آتی ہے! اسماعیلی لکھتے ہیں اس میں یہ بیان نہیں کہ آنجناب نے خضاب لگایا بلکہ محتمل ہے کہ بعد ازاں یہ بال خوشبو لگانے کی وجہ سے سرخ ہو گئے ہوں کہتے ہیں اگر یہ توجیہ درست ہے تو حضرت انس کا کہنا کہ نبی اکرم کو خضاب لگانے کی نوبت نہیں آئی صبح ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں جس کا انہوں نے احتمالا اظہار کیا اس کا مفہوم باب (صفة النبي) میں حضرت انس تک موصولاً گزر چکا ہے اور انہوں نے جزم کے ساتھ ذکر کیا کہ بال مبارک خوشبو لگانے کی وجہ سے سرخ ہو گئے تھے، کہتے ہیں اکثر جو بال جسم سے علیحدہ ہو چکے ہیں طولی عہد کی وجہ سے سیاہی مائل ہو جاتے ہیں اور جس ترجیح کو لکھا ہے وہ اس طبری کی ذکر کردہ تطبیق کے خلاف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس نے جزم کیا کہ آنجناب نے خضاب استعمال فرمایا تھا جیسا کہ حدیث ام سلمہ کا ظاہر ہے اور جیسے ابن عمر کی سابق الذکر روایت میں گزرا کہ آپ نے صفرة (زردی) کے ساتھ خضاب لگایا، یہ مشاہدہ کی بات کہی ہے اور ایسا آپ نے بعض اوقات کیا اور جس نے نفی کی جیسے حضرت انس تو یہ اکثر و اغلب حالت پر محمول ہے مسلم، احمد، ترمذی اور نسائی نے حضرت جابر بن سمرہ سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم کے سر مبارک اور داڑھی میں چند ہی سفید بال تھے جب آپ تیل لگاتے تو یہ نظر نہ آتے تو محتمل ہے جنہوں نے اثبات خضاب کیا ان کی نظر ان چند سفید بالوں پر پڑی ہو پھر جب تیل لگانے کی وجہ سے یہ نمایاں نہ ہوئے تو خیال کیا کہ آپ نے خضاب لگایا ہے۔

(و قال أبو نعیم الخ) غیر ابی زر کے ہاں اس کے موصول ہونے کی صراحت ہے ان میں ہے: (و قال لنا)، (نصیر) مصغراً ہے، ابن ابی اشعث کو صرف اشعث بھی کہا گیا ہے، نصیر کا بخاری میں صرف اسی جگہ تذکرہ ہے۔

- 67 باب الخَضَابِ (خضاب)

یعنی سر اور داڑھی کے لونِ شیب (یعنی بڑھاپے کے رنگ) کی تغیر کر لینا۔

5899 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَسَلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لَا يَصْبُغُونَ فَخَالِفُوهُمْ .

طرفہ - 3462

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریمؐ نے فرمایا یہود و نصاریٰ بالوں کو خضاب نہیں کرتے لہذا تم ان کے برخلاف کرو۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (عن أبی سلمة و سلیمان الخ) دونوں کے مابین جمع کر کے نقل کیا، اوزاعی نے بھی

زہری سے اس میں ان کی متابعت کی ہے اسے نسائی نے تخریج کیا صالح بن کیسان، یونس اور معمر نے اسے زہری سے روایت کرتے ہوئے صرف ابوسلمہ کا واسطہ ذکر کیا صالح کی روایت احادیث الانبیاء میں گزری ہے باقی دو کی روایتیں نسائی نے اسحاق بن راہویہ عن سفیان کے طریق سے نقل کیں (أنهما سمعا أبا هريرة) کے الفاظ کے ساتھ دونوں سے تخریج کی ہے۔

(إن اليهود الخ) اسی طرح مطلقاً نقل کیا احمد کی سند حسن ابوامامہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کا گزر انصار کے چند شیوخ سے ہوا جن کی واڑھیاں سفید تھیں فرمایا اے معشر انصار (حَمَرُوا وَصَفَرُوا وَخَالِفُوا أَهْلَ الْكِتَابِ) (یعنی سرخی اور زردی استعمال کرو اور اہل کتاب کی مخالفت کرو) طبرانی نے اوسط میں نحوہ حضرت انس سے اور الکبیر میں حضرت عتبہ بن عبد سے روایت کیا کہ نبی اکرم واڑھی کی تغییر (یعنی خضاب سے رنگ بدلنے کا) کا حکم دیتے تھے تاکہ عجم کی مخالفت ہو،

اس سے سیاہ خضاب جائز قرار دینے والوں نے تمسک کیا، احادیث الانبیاء کے باب (ذکر بنی اسرائیل) میں سیاہ خضاب لگانے کے اس مسئلہ سے استثناء کا ذکر حضرت جابر اور ابن عباس کی حدیثوں کے پیش نظر گزرا ہے بعض علماء نے جہادی مہمات میں جبکہ بعض نے مطلقاً ہی اس کی رخصت دی ہے مگر اولی اس کا مکروہ ہونا ہے، نووی اس کراہت کے تحریمی ہونے کی طرف مائل ہیں سلف کے ایک گردہ نے بھی (سیاہ خضاب لگانے کی) رخصت دی ان میں سعد بن ابی وقاص، عقبہ بن عامر، حسن، حسین، جریر اور کئی ایک ہیں کتاب الخضاب میں ابن ابی عاصم نے بھی یہی میلان ظاہر کیا، ابن عباس کی اس مرفوع حدیث: (یکون قوم یخضبون بالسواد لا یجدون ریح الجنة) کا جواب یہ دیا کہ اس میں سیاہ خضاب لگانے کی کراہت پر دلالت نہیں بلکہ یہ بعض ان حضرات کی صفت ذکر کی جو جنت کی خوشبو نہ پا سکیں گے حضرت جابر کی حدیث: (جنبوا السواد) کا یہ جواب دیا کہ یہ ایسے شخص کے حق میں ہے جس کے سر کا بڑھاپا نہایت پھیل چکا ہے ہر ایک کیلئے یہ حکم نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ جو کچھ کہا سیاق حدیثین کے مبادر کے برخلاف ہے ہاں ان کا ابن شہاب سے نقل کردہ یہ اثر اس کا شاہد ہے جو کہتے ہیں ہم جب چہرہ جدید ہوتا (یعنی ابھی بڑھاپے کے آثار یعنی جھیریاں وغیرہ اس میں عیاں نہ ہوتیں) تو ہم سیاہ خضاب استعمال کیا کرتے تھے اور جب (نغض الوجه والأسنان) (یعنی چہرے میں جھیریاں نمودار ہو جاتیں اور دانت ہل جاتے) تو اسے ترک کر دیتے طبرانی اور ابن ابی عاصم نے حضرت ابوذر داء سے مرفوعاً نقل کیا: (مَنْ خَضَبَ بِالسَّوَادِ سَوَّدَ اللَّهُ وَجْهَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (یعنی جو سیاہ خضاب لگائے روز قیامت اللہ اس کا چہرہ سیاہ کرے) اس کی سند کمزور ہے، بعض نے مرد و عورت کا تفرقہ کیا اور عورت کیلئے سیاہ خضاب لگانا جائز قرار دیا ہے حلیمی کا یہ مختار ہے جہاں تک ہاتھوں اور پاؤں کو خضاب لگانے (یعنی مہندی) کا تعلق ہے تو یہ مردوں کیلئے جائز نہیں مگر بغرض تدادی و علاج۔

(فخالفوهم) مسلم کی روایت میں ہے: (فخالفوا علیہم و اصبغوا) نسائی کی حدیث ابن عمر مرفوع میں ہے: (غبروا الشیب ولا تشبهوا بالیہود) (یعنی بڑھاپے کو بدلوا اور یہود کی مشابہت نہ کرو) اس کے رجال ثقات ہیں لیکن اس میں ہشام بن عروہ پر اختلاف کیا گیا ہے جیسا کہ نسائی نے ذکر کیا اور کہا یہ غیر محفوظ ہے اسے طبرانی نے اوسط میں حضرت عائشہ سے (و النصارى) کی زیادت کے ساتھ نقل کیا، اصحاب سنن کی۔ ترمذی نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابوذر سے مرفوع حدیث میں ہے سب سے احسن خضاب جس کے ساتھ تم بڑھاپا تبدیل کر سکتے ہو، مہندی اور کتم ہے، یہ محتمل ہے کہ علی التعاقب ہو (یعنی کبھی یہ اور کبھی وہ) اور

یہ بھی محتمل ہے کہ مکس کر کے! مسلم نے حضرت انس سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے مہندی اور کتم کا خضاب لگایا جبکہ حضرت عمر نے صرف مہندی کا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ حضرت ابوبکر دونوں کو خلط کر کے خضاب لگاتے تھے، کتم یمن کی ایک بوٹی ہے جو سیاہ سرخی رنگ جلاتی ہے مہندی کا رنگ سرخ ہوتا ہے تو دونوں کو خلط کر کے سیاہی اور سرخی کے درمیان کا رنگ چڑھے گا، ابن ابی عاصم نے (جنہوا السواد) سے استنباط کیا کہ سیاہ خضاب لگانا عربوں کے ہاں عام تھا ابن کلبی نے ذکر کیا کہ عربوں میں سب سے پہلے سیاہ خضاب عبدالمطلب نے لگایا، اور مطلقاً سب سے اولین جس نے اسے استعمال کیا وہ فرعون ہے،

خضاب لگانے اور اس کے ترک میں اختلاف آراء ہے حضرات ابوبکر و عمر تو لگایا کرتے تھے جیسا کہ گزرا جبکہ حضرات علی، ابی بن کعب، سلمہ بن اکوع، انس اور ایک جماعت اس کے ترک کی عامل تھی طبری نے یہ تطبیق دی کہ جنہوں نے لگایا وہ اسی کے لائق تھے یعنی ان کا بڑھاپا بہت پھیل گیا تھا اور جنہوں نے ترک کیا ان کی یہ صورت حال نہ تھی اسی پر مسلم کی حدیث جابر میں قصہ ابی قافہ کے ضمن میں جب نبی اکرم نے ان کے سر کو ثغامہ جیسا سفید پایا تو آپ کے فرمان: (غیروا هذا و جنہوا السواد) کو محمول کیا جائے گا اسی کی مثل حدیث انس ہے جس کی طرف باب (ما یدکر فی الشیب) میں اشارہ گزرا، طبری اور ابن ابی عاصم نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے یہ زیادت بھی نقل کی: (فذهبوا به و حمروہ) (یعنی انہیں لے گئے اور سرخ خضاب لگایا) ثغامہ نہایت سفید رنگ کے پھول و ثمر والی ایک بوٹی ہے کہتے ہیں جو حضرات ابو قافہ جیسے بوڑھے ہو جائیں ان کے لئے خضاب مستحب ہے کیونکہ (اس عمر میں) کسی کو اس کے ساتھ غرور حاصل نہیں ہوتا اور جو ابھی اس قدر بوڑھے نہیں ہوئے تو ان کے حق میں مستحب نہیں لیکن خضاب مطلقاً اولیٰ ہے کہ اس میں اہل کتاب کی مخالفت کے امر کا اقتضال ہے پھر غبار وغیرہ سے سر کے بالوں کی حفاظت بھی ہے الایہ کہ کسی خاص اہل شہر کے ہاں خضاب لگانا معمول نہ ہو (یعنی کبھی ترک کرتے ہیں) تو کسی کا وہاں لگا لینا عجیب سا لگے گا اور وہ مفرد نظر آئے گا لہذا وہاں احتراز بہتر ہے، طبری نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حدیث مرفوع: (مَنْ شَابَ شَيْبَةً فَهِيَ لَهُ نُورٌ إِلَى أَنْ يَنْتَفِهَا أَوْ يَخْضِبَهَا) (یعنی جو بوڑھا ہو یعنی اسکے بال سفید ہوئے یہ اس کیلئے نور ہے حتیٰ کہ انہیں نوچ دے یا خضاب لگا لے) نقل کی اسی طرح ابن مسعود کی حدیث کہ نبی اکرم کو چند خصال ناپسند تھیں ان میں تغیر شیب کا بھی ذکر کیا، پھر لکھتے ہیں بعض کی رائے ہے کہ یہ کراہت حدیث باب کے ساتھ مستحب ہے

(شائد یہاں کتابت کی غلطی سے بجائے: نسخت کے: نستحب لکھا گیا، آگے کی عبارت میری مؤید ہے) پھر تطبیق ذکر کی اور کہا دعوائے نسخ پر کوئی دلیل نہیں، ابن حجر کے بقول طحاوی نسخ کی طرف میلان رکھتے ہیں آگے مذکور ایک حدیث سے تمسک کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم ان امور میں جن کی بابت وحی نازل نہ ہوئی ہوتی، اہل کتاب کی موافقت پسند فرماتے تھے پھر (روش تبدیل کر لی اور) ان کی مخالفت کرنے لگے اور مسلمانوں کو بھی اس کی ترغیب دینے لگے، آگے باب (الفرق) میں اس کی تقریر ذکر ہوگی، عمرو بن شعیب کی مشار الیہ حدیث کی ترمذی نے تخریج و تحمیں کی ہے اس کے کسی طریق میں مجھے یہ مذکورہ استثناء نہیں ملا، ابن عربی کہتے ہیں نہف سے اس لئے منع فرمایا خضب سے نہیں کہ اس میں خلقت کی من اصلا تغیر ہے بخلاف خضب کے کہ اس میں ناظر کیلئے خلقت کی تغیر نہیں ہوتی (یعنی اسے خضاب لگا ہوا نظر آتا ہے جبکہ اگر بال اکھیر لیں تو ایہام دیا کہ ابھی سفید نہیں ہوئے) احمد سے منقول ہے کہ یہ

واجب نہیں، ان سے ایک قول وجوب کا بھی ہے اگرچہ زندگی میں ایک ہی مرتبہ ہوا ان سے یہ بھی منقول ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ کوئی خضاب کا ترک کرے اور اس طرح اہل کتاب سے مشابہ ہو، سیاہ خضاب بارے ان سے شافعیہ کی طرح دو روایتیں ہیں مشہور یہ کہ مکروہ ہے بعض نے حرام کیا مدلس کیلئے ممانعت موکدہ ہے (یعنی جو جوان نظر آنے اور دوسروں کی دھوکہ دہی کیلئے اس کا استعمال کرے)۔ اسے تمام اصحاب صحاح نے تخریج کیا۔

- 68 باب الْجَعْدِ (گھونگھریا لے بال)

جعد بالوں کی صفت ہے کہا جاتا ہے: (شعر جعد) جعد کی عین پر سکون اور زیر دونوں صحیح ہیں، اس کے تحت سات احادیث نقل کیں۔

علامہ انور باب (الجعد) کے تحت لکھتے ہیں مرد کیلئے مکروہ قرار دیا گیا ہے کہ اپنے بالوں کو ضفائر (کی شکل میں) بنا لے، اگر بدون ضرر تقسیم کر لے تو جائز ہے جیسے نبی اکرم نے فتح مکہ کے موقع پر کیا۔

5900 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ رِبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسَ بِالطَّوِيلِ النَّبَاتِ وَلَا بِالْقَصِيرِ وَلَيْسَ بِالْأَبْيَضِ الْأَمْهَقِ وَلَيْسَ بِالْأَدَمِ وَلَيْسَ بِالْجَعْدِ الْقَطِطِ وَلَا بِالسَّبِطِ بَعَثَهُ اللَّهُ عَلَى رَأْسِ أَرْبَعِينَ سَنَةً فَأَقَامَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ وَتَوَفَّاهُ اللَّهُ عَلَى رَأْسِ سِتِّينَ سَنَةً وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ عَشْرُونَ شَعْرَةً بَيْضَاءَ (ترجمہ کیلئے جلد ۵: ص ۲۷۷) طرفہ 3547، - 3548

یہ المناقب میں مشروحا گزری مقصود ترجمہ اس کا جملہ: (و لیس بالجعد القطط ولا بالسبط) ہے یعنی آپ کے بال مبارک جمودت اور سبوطت کے درمیان تھے المناقب میں اس کا بیان گزرا، جعدہ جیسے اہل سوڈان کے بال اور سبط سیدھے سیدھے جیسے ہنود کے بال ہوتے ہیں۔ (لیس فی لحيته عشرون الخ) المناقب میں عدد مذکور کی تعیین بارے اختلاف کا بیان گزرا وہاں طبرانی کی بیثم بن دہر کی روایت کا ذکر کر رہا تھا جس میں مذکور ہے کہ آنجناب کے سفید بال تیس عدد تھے، اس کی سند ضعیف ہے معتمد یہی کہ بیس سے کم تھے۔

5901 حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ يَقُولُ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ فِي حُلَّةٍ حَمْرَاءَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِي عَنْ مَالِكٍ إِنَّ جُمَّتَهُ لَتَضْرِبُ قَرِيبًا مِنْ مَنَكَبَيْهِ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ سَمِعْتُهُ يُحَدِّثُهُ غَيْرَ مَرَّةٍ مَا حَدَّثَ بِهِ قَطُّ إِلَّا ضَحِكَ. تَابَعَهُ شُعْبَةُ شَعْرُهُ يَبْلُغُ شَحْمَةَ أُذُنَيْهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھیں)۔ طرفاء 3551، - 5848

شیخ بخاری ابو غسان نہدی ہیں۔ (قال بعض أصحابی عن مالک الخ) مالک سے مراد ابن اسماعیل مذکور ہیں، یہ بعض اصحاب: یعقوب بن سفیان ہیں انہوں نے بھی اس کی مالک بن اسماعیل سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی اس میں زیادت بھی ہے۔ (أن جمته) یہ جم کی پیش اور میم مشد کے ساتھ ہے یعنی ایسے بال جو لمبائی میں کندھوں کے قریب تک پہنچتے ہوں جو ہری حرف الواء میں لکھتے ہیں و فرہ وہ بال جو ثعمہ اذن (یعنی کانوں کی لو) تک ہوں پھر جمہ اور پھر لمہ ہیں جو (أَلُمْتُ إِلَى الْمَنَكِبِينَ) یعنی کندھوں تک پہنچ رہے ہوں مگر حرف الجیم میں اس کے برخلاف یہ لکھا کہ اگر کندھوں تک پہنچیں تو وہ جمہ ہیں اور لمہ جو ثعمہ اذن سے متجاوز ہوں ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں جو ہری کی یہ دوسری بات اہل لغت کی کلام کے موافق ہے، ابن بطال نے حدیث میں مذکور دونوں مختلف المعنی لفظوں کے درمیان یہ تطبیق دی کہ یہ دو الگ الگ اوقات کی بابت اخبار ہے جب کبھی بال کٹوانے میں ذرا تاخیر کرتے تو وہ کندھوں تک پہنچ جاتے اور جب کٹواتے تو کانوں سے متجاوز نہ ہوتے، دیگر نے یہ تطبیق دی کہ ثانی کیفیت آپ کی تب جب عمرہ کیلئے تشریف لے جاتے اور اول باقی احوال میں بقول ابن حجر اس میں بعد ہے پھر یہ تطبیق تب درست ٹھہرے اگر احادیث مختلف ہوں، یہاں تو ایک ہی حدیث میں جو متحد المخرج ہے یہ دونوں الفاظ وارد ہوئے ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ مقاربت پر محمول کیا جائے آگے مذکور حدیث انس میں بھی یہی مذکور ہے جو حدیث براء میں ہوا۔

(لتضرب قریبا الخ) آگے شعبہ کی معلق روایت میں ہے: (یبلغ شحمة أذنيه) المناقب میں گزرا کہ یوسف بن اسحاق بن ابواسحاق کی روایت میں ایسی عبارت مذکور ہے جس سے دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اس کے الفاظ ہیں: (لہ شعر یبلغ شحمة أذنيه إلی منکبیه) حاصل یہ کہ جو طویل ہوتے وہ کندھوں تک اور دیگر ثعمہ اذن تک ہوتے۔ (قال شعبه شعره الخ) ابو ذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے دیگر نسخوں میں ہے: (تابعه شعبه: شعره الخ) اسے بخاری نے باب (صفة النبی) میں شعبہ عن ابی اسحاق عن براء کے طریق سے موصول کیا، کرمانی نے اکثر کی روایت کے مطابق شرح کی اور اشارہ کیا کہ بخاری نے شعبہ کے شیخ کا ذکر نہیں کیا چنانچہ لکھا محتمل ہے کہ وہ ابواسحاق ہوں کیونکہ وہ ان کے شیوخ میں سے ہیں۔

5902 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أُرَانِي اللَّيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ فَرَأَيْتُ رَجُلًا أَدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَأَيْتَ مِنْ أَدَمِ الرَّجَالِ لَهُ لِمَةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَأَيْتَ مِنَ اللَّمَمِ قَدْ رَجَلَهَا فَهِيَ تَقَطُرُ مَاءً مُتَكِمًا عَلَى رَجُلَيْنِ أَوْ عَلَى عَوَاتِقِ رَجُلَيْنِ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعَدٍ قَطَطٍ أَغْوَرَ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عَيْنَةٌ طَافِيَةٌ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ الدَّجَالُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۱۷۱ اور ۱۷۲)۔ اطرافہ 3440، 3441، 6999، 7026، - 7128

احادیث الانبیاء میں یہ مشروح ہے بعض نے غلط طور پر اس حدیث سے یہ استدلال کیا کہ دجال مکہ یا مدینہ میں داخل ہوگا، نبی

اکرم کے خواب میں اسے مکہ میں دیکھنے سے لازم نہیں کہ وہ حقیقت بھی مکہ آیا ہو اگر (بالفرض) یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ آپ کے زمانہ میں کبھی وہ مکہ میں دیکھا گیا (یعنی یہ معلوم ہوئے بغیر کہ وہ دجال ہے) تو اس سے لازم نہیں آتا کہ جب آخر الزمان میں اس کا خروج ہوگا تب بھی وہ مکہ میں داخل ہوگا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ ابن صیاد دجال نہیں کیونکہ وہ تو (ساری عمر) مدینہ میں رہا اس کے باوجود حضرات عمر اور جابر قسم اٹھایا کرتے تھے کہ وہ دجال ہے، کتاب الفتن کے آخر میں اس کا بیان آئے گا۔

علامہ انور (یطوف بالبيت) کے تحت لکھتے ہیں دجال کے اس طواف سے مراد طواف مصطلح (یعنی معروف طواف) نہیں بلکہ راوی نے اس کے کعبہ کے گرد دوران کو طواف سے تعبیر کیا، فقہا یہ طواف نہ تھا ہاں حضرت عیسیٰ مبنی معبود طواف کر رہے تھے اور دجال (ویسے ہی) ان کے پیچھے پیچھے چکر کاٹ رہا تھا تا کہ ان کا تجسس حال کرے وہ آپ کے پیچھے تھا کیونکہ لا یدان لہ اُن یتقدمہ (یعنی آپ سے آگے بڑھنے کی تو اس میں تاب نہ تھی) اگر آگے ہوتا تو پگھل جاتا، کہتے ہیں میرے وجدان کا روایت کی بابت آخری حکم یہ ہے کہ ذکر طواف راوی کا وہم ہے جیسا کہ قاضی عیاض نے ذکر کیا، نووی نے اسے نقل کیا، پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں، (إذا انحدَرَ فی الوادی یُلَیْسُ) کے تحت کہتے ہیں شارحین نے اسے امر ماضی کے استخار پر محمول کیا ہے جبکہ میں اسے حقیقت پر محمول سمجھتا ہوں نبی اکرم نے حقیقت انہیں تبلیہ کرتے دیکھا جیسے حضرت موسیٰ نے آپ کو شب معراج میں نماز پڑھتے دیکھا (فیض کی عبارت ہے: کما راہ موسیٰ لیلۃ المعراج یصلی، اس کا ترجمہ وہی جو کرو یا مگر شائد صحیح یہ ہے حضرت موسیٰ نے آپ کو نماز میں مشغول نہیں دیکھا تھا بلکہ آپ نے براق پر سوار بیت المقدس کی طرف جاتے ہوئے سرخ نیلے کے پاس بنی قبر میں حضرت موسیٰ کو نماز پڑھتے دیکھا تھا جیسا کہ یہ روایت گزری) پہلے کہہ چکا ہوں مکمل (کامل کی جمع) کی ارواح قبور میں بھی عبادات سے محفل نہیں ہوتیں۔

5903 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ

كَانَ يَضْرِبُ شَعْرَهُ مِنْكَبِيهِ. طرفہ - 5904

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی اکرم کے بال مبارک کندھوں تک پہنچتے تھے۔

حدیث انس جسے متعدد طرق کے ساتھ قتادہ عنہ کے حوالے سے تخریج کیا پہلی روایت میں ہے: (یضرب شعره منکبیه) دوسری میں ہے: (کان شعره بین اذنیہ و عاتقہ) اس کی وہی توجیہ جو حدیث براء کے ضمن میں گزری، مسلم اور ابوداؤد نے ابن علیہ عن حمید عن انس کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے بال مبارک (الی أنصاف اذنیہ) تک تھے (یعنی کانوں کے درمیان تک) ابوداؤد اور ابن ماجہ کے ہاں۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، ابوزناد عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے بال (فوق الوفرة و دون الجمۃ) تھے یہ الفاظ روایت ابوداؤد کے ہیں ابن ماجہ کے ہاں بھی یہی الفاظ ہیں ترمذی کے ہاں ان کے برعکس یہ الفاظ ہیں: (فوق الجمۃ و دون الوفرة) شرح ترمذی میں استاذ گرامی نے یہ تطبیق دی کہ فوق و دون سے مراد نسبت الی محل ہے، کبھی کثرت و قلت کی نسبت سے ذکر کرتے تھے، تو (فوق الجمۃ) کا مطلب کہ اس کی جگہ سے اونچے اور (دون الجمۃ) یعنی مقدار میں، اسی طرح بالعکس یہ اچھی تطبیق تھی اگر مخرج حدیث متحد نہ ہوتا، سند اول میں اسحاق سے ابن راہویہ اور حبان سے مراد ابن ہلال ہیں۔ اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

5904 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ كَانَ يَضْرِبُ شَعْرَ النَّبِيِّ ﷺ مَنَكِبَيْهِ .

(سابقہ ہے) طرفہ - 5903

5905 حَدَّثَنِي عُمَرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنْ شَعْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ كَانَ شَعْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا لَيْسَ بِالسَّيْطِ وَلَا الْجَعْدِ بَيْنَ أُذُنَيْهِ وَعَاتِقَيْهِ . طرفہ - 5906

ترجمہ: انس کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے بال نہ گھنگریالے تھے نہ بہت سیدھے بلکہ معتدل اور متوسط تھے اور کانوں اور کندھوں کے درمیان تک تھے۔

(کان شعر النبی ﷺ رجلاً) رائے مفتوح اور جم کسور کے ساتھ، اس پر کبھی پیش اور زبر بھی پڑھی جاتی ہے یعنی نیم گھنگھریالے تھے: (فیہ تَكْسُرٌ يَسِيرٌ) جیسا کہ پہلے ذکر ہوا جعود اور سیوط کے درمیان، آگے راوی نے یہی تفسیر کی۔

5906 حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْيَدَيْنِ لَمْ أَرْ بَعْدَهُ مِثْلَهُ وَكَانَ شَعْرُ النَّبِيِّ ﷺ رَجُلًا لَا جَعْدَ وَلَا سَيْطَ . (سابقہ ہے) طرفہ - 5905

جریر سے مراد ابن حازم ہیں، اس میں آنجناب کے ہاتھوں کی ضخامت کا ذکر ہے۔

5907 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ بْنُ حَارِمٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْيَدَيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ حَسَنَ الْوَجْهِ لَمْ أَرْ بَعْدَهُ وَلَا قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَكَانَ بَسِطَ الْكَفَّيْنِ ترجمہ: انس ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ کے ہاتھ پاؤں پر گوشت تھے اور چہرہ مبارک نہایت خوبصورت، میں نے ویسا خوبصورت نہ آپ سے پہلے کسی کو دیکھا اور نہ آپ کے بعد، اور آپ کے ہاتھ کی ہتھیلیاں کشادہ تھیں۔ اس میں سر مبارک اور پاؤں کی ضخامت بھی مذکور ہے۔

5908 حَدَّثَنِي عُمَرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هَانٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - 5909. أَوْ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْقَدَمَيْنِ حَسَنَ الْوَجْهِ لَمْ أَرْ بَعْدَهُ مِثْلَهُ - 5910 وَقَالَ هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ النَّبِيِّ ﷺ شُنَّ الْقَدَمَيْنِ وَالْكَفَّيْنِ - - 5911 وَقَالَ أَبُو هِلَالٍ حَدَّثَنَا قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ جَابِرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْكَفَّيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ لَمْ أَرْ بَعْدَهُ شَبَهَا لَهُ (سابقہ)

(أَوْ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ) اس زیادت کی صحت حدیث میں کوئی تاثیر نہیں کیونکہ جنہوں نے جزم و یقین کے ساتھ

اسے قتادہ عن انس سے ذکر کیا وہ معاذ بن ہانی سے اضبط و اتقن ہیں یعنی حبان بن ہلال اور موسیٰ بن اسماعیل! اس طریق میں اور سابق الذکر میں جریر بن حازم اسی طرح معمر بھی، ان کی روایت آگے آتی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ قتادہ کے پاس یہ دونوں حوالوں سے ہو اور یہ مبہم شخص ممکن ہیں سعید بن مسیب ہوں، ابن سعد نے ان کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ سے اس کا نحو تخریج کیا ہے اور یہ کہ تردد صرف ان سے اس کے راوی میں ہے کہ وہ رجل مبہم ہیں یا حضرت انس؟ پھر یہ امر رائج قرار دیا کہ تردد اس کے مسند انس سے ہونے یا مسند ابی ہریرہ سے ہونے میں ہے کیونکہ حضرت انس مدت العمر آپ کے خادم رہے ہیں وہ دوسروں کی نسبت آنجناب کے وصف سے زیادہ باخبر ہیں تو بعید ہے کہ آپ کی کسی صفت کا بیان (عن رجل عن صحابی) کے واسطے سے کرتے ہوں جو ان سے کم مدت نبی اکرم کے ہمراہ رہے، ابن حجر کہتے ہیں سیاق اصلاً ہی ان کی آخری کلام کو محتمل نہیں جسے اولاً ذکر کیا وہ بعید احتمال ہے حق یہ ہے کہ یہ تردد معاذ بن ہانی کی طرف سے ہے کہ آیا ہمام نے قتادہ عن انس سے انہیں اسکی تحدیث کی یا (قتادہ عن رجل عن أبی ہریرہ) سے؟ ابو مسعود، حمیدی اور مرزی وغیرہ حفاظ نے اسی پر جزم کیا ہے۔

(و قال هشام) یعنی ابن یوسف، یہ تعلیق اسماعیلی نے علی بن بنجر عن ہشام بن یوسف سے موصول کی اسی طرح یعقوب بن سفیان نے بھی مہدی بن ابو مہدی عن ہشام سے۔ (شنن) یعنی بھاری انگلیوں اور ہتھیلی والے، ابن بطلال کہتے ہیں آنجناب کی کف مبارک بھری بھری تھی البتہ اس ضخامت کے باوجود بڑی نرم اور گداز تھی جیسا کہ المناقب کی حدیث انس میں گزرا کہتے ہیں میں نے کوئی ریشم بھی نبی اکرم کی ہتھیلی سے زیادہ نرم نہیں چھوا، جہاں تک اصمعی کا (شنن) کی تفسیر میں کہنا: (غلظ الکف مع خشونتھا) (یعنی کف کا بھاری اور کھردرا ہونا) تو خشونت میں ان کی متابعت نہیں کی گئی، خلیل اور ابو عبید نے جو تفسیر ذکر کی وہی اولیٰ ہے اس کی تائید دوسری روایت کی عبارت: (ضخم الکفین و القدمین) سے ہوتی ہے بقول ابن بطلال بالفرض اگر اصمعی کی تفسیر تسلیم بھی کر لی جائے تو ممکن ہے حضرت انس نے نبی اکرم کی کف کی دو حالتیں بیان کی ہوں جب جہاد یا گھر کے کام کاج میں لگے ہوتے تو آپ کی کف مبارک خشن لگتی اور فراغت کے احوال میں وہ اپنی جبلت و اصل کی طرف عائد ہوتی یعنی نرم و گداز، عیاض کہتے ہیں ابو عبید نے شنن کو غلظ مع القصر کے ساتھ مفسر کیا ہے اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ روایات میں ثابت ہے کہ نبی اکرم (سابل الأظراف) (یعنی لمبے ہاتھ پاؤں والے) تھے بقول ابن جریر ان کی بات کی تائید باب کی روایت ابو نعمان کرتی ہے جس میں ہے: (کان بسط الکفین) کشمبہنی کے نسخہ میں یہاں (سبط الکفین) ہے، یہ آپ کو موصوف باللین ذکر کئے جانے کے موافق ہے! عیاض لکھتے ہیں مروزی کی روایت میں (سبط أو بسط) ہے شک کے ساتھ، شنن کی بابت تحقیق یہ ہے کہ یہ غلظ ہے بغیر قصر اور خشونت کی تعقید کے، ابن خالویہ نے نقل کیا کہ اصمعی نے جب سابق الذکر کے ساتھ شنن کو مفسر کیا تو انہیں بتلایا گیا کہ یہ لفظ نبی اکرم کی صفت میں وارد ہوا ہے تو قسم اٹھائی کہ آئندہ سے حدیث کے کسی لفظ کی تفسیر کرنے کی کوشش نہ کریں گے، (شنن الکفین) کہنا (سبط یا بسط الکفین) کی بجائے اس امر پر دال ہے کہ مراد وصف خلقت ہے، بعض نے اس کی تفسیر میں کہا کہ (حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ) یہ بسط عطا سے کنایہ ہے (کہ خوب اور کھلا عطا کرتے تھے) یہ اگرچہ حقیقت ہے مگر یہاں یہ مراد نہیں۔

(و قال أبو ہلال الخ) اس تعلیق کو بیہقی نے الدلائل میں موصول کیا، فوائد عیسوی میں بھی عالی سند کے ساتھ واقع ہے

دونوں نے اسے ابوسلمہ موسیٰ بن اسماعیل تبوزکی حدیث ابو ہلال کے طریق سے نقل کیا، ابو ہلال کا نام محمد بن سلیم راسی بصری تھا، صدوق ہیں البتہ حافظ کی جہت سے ضعیف قرار دئے گئے ہیں ان کے شک کی کوئی بھی تاثیر نہیں، جریر بن حازم کے ایک طریق نے صحت حدیث کی تائید کر دی ہے کہ اس میں حضرت انس سے قتادہ کے سماع کی تصریح مذکور ہے گویا بخاری نے ان طرق کے ذکر سے اس میں قتادہ پر موجود اختلاف پر روشنی ڈالنا چاہی اور یہ کہ صحت حدیث کیلئے یہ قاذح نہیں اور اس کی کوئی تاثیر نہیں، ان کی مراد بعض لوگوں پر مخفی رہی چنانچہ لکھ بیٹھے کہ قدیم و کفین کی صفت بارے ان روایات کا ترجمہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی حدیث ہیں جس کے رواۃ نے زیادت و نقص میں باہم اختلاف کیا ہے، أصالةً ان سے مراد آپ کے بالوں کی صفت کا بیان ہے باقی سب تبع ہے، حدیث میں جو یہ دلالت ہے کہ آپ کے بال مبارک کندھوں تک پہنچتے تھے یہ آپ کا غالب حال ہے کئی مرتبہ اس سے بھی لے ہو جاتے اور آپ (عقائض و ضفائر) (یعنی مینڈھیاں) بنا لیتے جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی کی حسن سند کے ساتھ ام ہانی کی روایت میں ہے جو کہتی ہیں نبی اکرم جب (فتح مکہ کے موقع پر) مکہ آئے آپ کی چار غدائر (مینڈھیاں) تھیں، ایک طریق میں (ضفائر) کا لفظ ہے ابن ماجہ کی روایت میں ہے: (أربع غدائر یعنی ضفائر) غدائر غدیرۃ کی جمع ہے بروزن عظیمۃ، ضفائر کا بھی یہی وزن ہے، غدائر ذوائب جبکہ ضفائر عقائض ہیں، حاصل حدیث یہ کہ کبھی آپ طویل عرصہ بال نہ کٹواتے حتیٰ کہ وہ ذوائب ہو جاتے تو آپ چار عقائض میں نہیں مضفر کر لیتے یہ حالت سفر پر محمول ہے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا اور میرے لے بال تھے، فرمایا: (ذئاب ذباب) (ذئاب اونٹ کی دم باندھنے کی رسی کو کہتے ہیں اور ہر چیز کا پچھلا حصہ جبکہ ذباب کا ایک معنی بدبختی ہے) میں لوٹا اور کٹوا لئے پھر جب کل دوبارہ حاضر ہوا تو فرمایا: (إني لم أغنك وهذا أحسن) (یعنی میرا اشارہ تمہاری طرف نہ تھا لیکن یہ احسن ہے)۔

5913 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ فَذَكَرُوا الدَّجَالَ فَقَالَ إِنَّهُ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَافِرٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَمْ أَسْمَعْهُ قَالِ ذَاكَ وَلَكِنَّهُ قَالَ أَمَّا إِبْرَاهِيمُ فَأَنْظَرُوا إِلَى صَاحِبِكُمْ وَأَمَّا مُوسَى فَرَجُلٌ آذَمَ جَعْدٌ عَلَى جَمَلٍ أَحْمَرَ مَخْطُومٍ بِخَلْبَةٍ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ إِذْ انْحَدَرَ فِي الْوَادِي يُلْكِي .

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۴۷۱) طرفہ 1555 - 3355

یہ احادیث الانبیاء میں مشروحا گزر چکی ہے۔

69 - باب التَّلْبِيدِ (گوند وغیرہ سے بال جمالینا)

تلید سے مراد سر کے بالوں کو نظمی (ایک نبات جو دواؤں میں کام آتی ہے) اور گوند وغیرہ کے ساتھ جمالینا تاکہ احرام کی حالت میں بکھرے نہ رہیں اور تاکہ بڑوں سے بچے رہیں، کتاب الحج میں اس کا مبسوط ذکر گزرا۔

5914 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ مَنْ ضَفَرَ فَلْيَحْلِقْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالتَّلْبِيدِ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُلَبَّدًا

أطرافه 1540، 1549، - 5915

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ میں نے حضرت عمر کو سنا کہہ رہے تھے جو [جج کے دوران] سر کے بالوں کو گوند لے وہ [فارغ ہو کر] بال منڈوائے اور جیسے حالتِ احرام میں بالوں کو جلاتے ہیں غیر احرام میں ایسا نہ کرو، ابن عمر کہتے ہیں میں نے نبی پاک کو (غیر احرام میں) بال جلاتے دیکھا ہے۔

(فلیحلق و لا الخ) یعنی جج میں۔ (وکان ابن عمر الخ) اس روایت میں یہی ہے اوائل الحج میں یہ الفاظ گزرے: (سمعت رسول اللہ ﷺ یُہِلُ مُلَبَّدًا) آمدہ روایت میں بھی یہی ہے جہاں تک حضرت عمر کا قول ہے تو ابن بطال نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ اگر احرام باندھنے کا ارادہ ہے اور بالوں کو مضفر کر لیا تاکہ بکھریں تو اب اس کے لئے تقصیر کرنا جائز نہیں کیونکہ اس نے وہ فعل کیا جو تلبید سے مشابہ ہے جس میں شارع نے حلق کرنا واجب قرار دیا ہے حضرت عمر کی رائے تھی کہ جس نے حالتِ احرام میں تلبید راس کیا اب اس کے لئے منڈوانا ہی متعین ہے بال چھوٹے کرانے پر اکتفاء کرنا اسے مجزی نہ ہوگا، تو تقصیر راس کرنے والے کو تلبید کرنے والے سے مشابہ قرار دیا تو اسے بھی بال منڈوانے کا حکم دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ احرام باندھتے وقت حلق کا حکم دیتے ہوں تاکہ تلبید کی ضرورت ہی نہ رہے اور نہ ضرر کی یعنی جو تلبید یا تقصیر کرنا چاہتا ہے وہ احرام باندھنے سے قبل ہی سر منڈوالے تاکہ اس کی ضرورت ہی نہ پڑھے پھر جب بعد ازاں (موقع آنے پر) تقصیر کرے تو تمام جوانب سے اخذ نہ ہو پائے جو سنت ہے، (تشبہوا) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں کہ یہ تائے مفتوح کے ساتھ ہے اصل میں (تشبہوا) ہے ایک تاء حذف کر دی گئی، کہتے ہیں اس پر پیش اور باء پر زیر پڑھنا بھی جائز ہے، اول اظہر ہے جہاں تک ابن عمر کا قول ہے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنے والد کے قول سے سمجھے کہ ان کی رائے میں ترکِ تلبید اولیٰ ہے تو بتلایا کہ انہوں نے نبی اکرم کو یہ کرتے دیکھا ہے، تلبید کی شرح اور اس کا حکم کتاب الحج میں مذکور ہو چکا۔

علامہ انور (ولا تشہوا بالتلبید) کے تحت لکھتے ہیں حضرت عمر کا مذہب تھا کہ جس نے سر کی تلبید کی اسے اب قصر کرنا کافی نہ ہوگا وہ اب منڈوائے اور کہا (لا تضفروا شعرکم کالمبلدین) یہ غیر احرام میں مکروہ اور اس میں مندوب ہے۔

5915 حَدَّثَنِي جَبَّانُ بْنُ مُوسَى وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُهَلُّ مُلَبَّدًا يَقُولُ لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنُّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَا يَزِيدُ عَلَيَّ هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ

(سابقہ) أطرافه 1540، 1549، - 5914

5916 حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ حَفْصَةَ

رُوجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا شَأْنُ النَّاسِ حَلُّوا بَعُمَرَةَ وَلَمْ تَحْلِلْ أَنْتَ مِنْ
عُمَرَتِكَ قَالَ إِنِّي لَبَدْتُ رَأْسِي وَقَلَدْتُ هَذِي فَلَا أَجِلُ جَنِّي أَنْحَرُ
(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۸۸) اطرافہ 1566، 1697، 1725، - 4398

دونوں روایتیں کتاب الحج میں گزری ہیں، پہلی سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔

70 باب الْفَرْقِ (درمیان سے مانگ نکالنا)

مفرق پیشانی سے سر کے پچھلے حصہ تک درمیان کی جگہ کو کہتے ہیں میم کی زبر اور زیری طرح راء پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں۔

5917 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ
بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ
فِيهِ وَكَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَسْدِلُونَ أَشْعَارَهُمْ وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ يَفْرُقُونَ رُءُوسَهُمْ فَسَدَلَ
النَّبِيُّ ﷺ نَاصِيَتَهُ ثُمَّ فَرَّقَ بَعْدُ
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۶) اطرافہ 3558، - 3944

(عن ابن عباس) ابراہیم بن سعد اور یونس نے اسی طرح موصولاً بیان کیا، الھجرۃ وغیرہ میں یہ گزری ہے معمر پر اس کے
وصل وارسال کی بابت اختلاف ہے عبدالرزاق اپنی مصنف میں اس طرح سے تخریج کرتے ہیں: (أُنْبَأَنَا معمر عن الزهري عن
عبيد الله لما قدم رسول الخ) گویا مرسل، مالک نے بھی مؤطا میں زیاد بن سعد عن زہری سے مرسل تخریج کیا زہری سے آگے
کوئی حوالہ ذکر نہیں کیا۔ (کان يحب الخ) معمر کی روایت میں ہے جب کسی معاملہ میں شک ہوتا اور اس بارے میں وحی بھی نہ آئی ہوتی تو
وہی کرتے جو اہل کتاب کا عمل ہوتا۔ (يفرقون) فاء کی سکون اور ضم راء کے ساتھ بقول عیاض بعض نے راء کو مشدّد پڑھا، کہتے ہیں
تخفيف اشهر ہے، (ثم فرق) میں بھی تخفيف اشهر ہے اس میں گویا بزر یہ ہے کہ اہل اوثان اہل کتاب کی نسبت ایمان سے ابعد تھے کیونکہ
اہل کتاب تو پھر بھی ایک شریعت کے متمسک تھے لہذا آپ ان کی موافقت کرنا پسند فرماتے تاکہ ان کی تالیف ہو اگرچہ ان سے یہ موافقت
اہل اوثان کی مخالفت کا باعث بنتی پھر جب ارد گرد کے اہل اوثان نے ایمان قبول کر لیا تو اب اہل کتاب کی مخالفت متحض ہوئی۔

(ثم فرق بعد) معمر کی روایت میں ہے: (ثم أمر بالفرق ففرق) تو فرق ہی آپ کا آخر الامرین تھا، اسی قبیل سے صنع
الشعر و ترک (یعنی بالوں کا رنگنا اور اس کا ترک) تھا اسی طرح عاشوراء کا روزہ بھی پھر اس میں ان کی یہ مخالفت کی کہ اس سے ایک دن قبل یا
ایک دن بعد کا بھی روزہ رکھنے کا حکم فرمایا پھر استقبال قبلہ کا معاملہ بھی نیز حائضہ عورت کے ساتھ خلطت بھی حتیٰ کہ فرمایا ماسوائے جماع
کے ہر قسم کا خلط کر سکتے ہو حتیٰ کہ وہ کہہ اٹھے کوئی معاملہ ایسا نہیں جس میں ہماری مخالفت نہ کرتے ہوں، اس کا بیان کتاب الحیض میں گزرا
اسی پر معاملہ مستقر ہوا بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ اسی قبیل سے آپ کا ہفتہ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمانا ہے اسے نسائی
وغیرہ نے متعدد طرق کے ساتھ تخریج کیا، ابوداؤد نے تصریح کی کہ یہ منسوخ ہے اور اس کی ناخ ام سلمہ سے مروی یہ حدیث ہے کہ نبی

اکرم ہفتہ اور اتوار کو بطور خاص روزہ رکھتے اور فرماتے یہ دونوں ایام کفار کی عید کے دن ہیں اور میں چاہتا ہوں کہ ان کی مخالفت کروں، ایک روایت کے الفاظ ہیں آخری ایام میں آپ کے اکثر روزے ہفتہ اور اتوار کے دنوں کے ہوتے تھے اسے احمد اور نسائی نے نقل کیا، (یوما عید) سے اشارہ اس طرف تھا کہ ہفتہ یہود اور اتوار نصاریٰ کیلئے عید (یعنی تعطیل) کی حیثیت رکھتا ہے اور عید کے ایام میں روزہ نہیں رکھا جاتا تو آپ نے روزہ رکھ کر ان کی مخالفت ظاہر کی، اس سے مستفاد ہوا کہ بعض شافعیہ کا قول کہ اکیلے ہفتہ کے دن یا اکیلے اتوار کے دن کا (بطور خاص) روزہ رکھنا مکروہ ہے، اچھی بات نہیں بلکہ اس پر محافظت کے ضمن میں اولیٰ بروز جمعہ ہے جیسا کہ اس میں صحیح حدیث وارد ہے (یعنی بطور خاص جمعہ کے دن کا اس طور کہ اس سے قبل کا دن یا بعد کا دن، روزہ رکھنے کا ارادہ نہیں، مکروہ ہے) جہاں تک ہفتہ اور اتوار کے ایام ہیں تو اولیٰ یہ ہے کہ ان کا اکٹھے یا الگ الگ روزہ رکھا جائے تاکہ اہل کتاب کی مخالفت کرنے کے عمومی حکم کا امتثال ہو

عیاض کہتے ہیں (سدل الشعر إرسالہ) کہا جاتا ہے: (سَدَلَ شَعْرَهُ وَاسْدَلَهُ) جب اسے سیدھے سیدھے چھوڑے رکھے جو انب کو ضم نہ کرے (یعنی ہر جانب کے بالوں کا اس جانب کو سیدھی کنگھی کرنا اور ترتیب دینا، موڑنا نہیں، یہ اس امر کو متقاضی ہے کہ پیشانی کی جہت کے بال کافی چھوٹے ہوں تاکہ سیدھی سیدھی کنگھی کرنے سے آنکھوں میں نہ پڑیں) کپڑے میں سدل بھی اسی معنی میں ہے، فرق یہ ہے کہ بعض بالوں کو بعض پر تفریق (یعنی سیٹ) کر لیا جائے اور پیشانی نگلی ہو، کہتے ہیں فرق سنت ہے کیونکہ اسی پر آخر الحال معاملہ مستقر ہوا، بظاہر اس کا وقوع بذریعہ وحی ہوا کیونکہ حدیث کے شروع میں راوی کہتے ہیں ان امور میں جن میں وحی کے ذریعہ کوئی حکم نہ ملا ہوتا آپ اہل کتاب کی موافقت کیا کرتے تھے تو اس سے دلالت ملی کہ اب جو فرق کی روش اختیار کی یہ اللہ کے حکم سے ہوگی حتیٰ کہ بعض نے اسے نسخ قرار دیتے ہوئے سدل کو منسوخ اور ممنوع قرار دیا، یہ عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے قرطبی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ظاہر یہ ہے کہ آپ ان کے استلاف کیلئے (شروع میں سدل) کرتے تھے جب دیکھا کہ اس کا ان کے ایمان لانے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا تو ان کی مخالفت کرنا پسند فرمایا تو یہ آپ کیلئے مستحب تھی واجب نہ تھی، راوی کا قول: (فیمالہم یؤمر فیہ بشیء) یعنی آپ سے (اللہ کی طرف سے) مطلوب نہ ہوتا اور طلب وجوب و ندب دونوں کو شامل ہے، جہاں تک نسخ کا توہم ہے تو یہ قابل توجہ نہیں کیونکہ تطبیق ممکن ہے بلکہ محتمل ہے کہ یہ مخالفت و موافقت حکم شرعی نہ ہو مگر مصلحت کی جہت سے! کہتے ہیں اگر سدل منسوخ ہوتا تو صحابہ کرام یا اکثر صحابہ یہی رائے رکھتے مگر ان کی بابت منقول ہے کہ ان کے بعض فرق اور بعض سدل کیا کرتے تھے اور اسے کسی نے عیب نہ سمجھا، ثابت ہے کہ نبی اکرم کے لمبے بال تھے اگر متفرق ہوتے تو آپ ان کا فرق کرتے وگرنہ ایسے ہی چھوڑے رکھتے (یعنی سدل فرماتے) تو صحیح یہی ہے کہ فرق مستحب ہے نہ کہ واجب! یہی مالک اور جمہور کا قول ہے بقول ابن حجر حازی نے جزم کیا ہے کہ سدل فرق کے ساتھ منسوخ ہے انہوں نے مشارالیه روایتِ معمر کے ساتھ استدلال کیا، یہ ظاہر ہے

نودی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ سدل اور فرق دونوں جائز ہیں، لکھتے ہیں روایت کے جملہ: (یحب موافقة أهل الكتاب) کے معنی میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا ایسا آپ ان کی تالیف قلوب کیلئے کرتے تھے جبکہ بعض نے قرار دیا کہ جن امور میں ابھی وحی نہ آئی ہوتی ان میں آپ مامور تھے کہ سابقہ شریعتوں کی پیروی کریں ان احکام میں جن کی بابت آپ کو علم تھا کہ ان میں تحریف نہیں کی، اس سے بعض نے استدلال کیا کہ سابق العہد مشروع ہمارے لئے بھی مشروع ہے حتیٰ کہ ہماری شرع میں اس کے برخلاف حکم آئے، بعض

نے اس کا عکس کہا اور اس سے استدلال کرتے ہوئے قرار دیا کہ سابقہ شریعت ہمارے لئے مشروع نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو راوی (یحجب) کا لفظ استعمال نہ کرتے بلکہ اس صورت میں تو ان کی پیروی کرنا حتیٰ امر تھا، حق یہ ہے اس میں اس مسئلہ کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس کا قائل اسے اس امر پر مقصور کرتا ہے کہ جو ہماری شرع میں وارد ہوا کہ فلاں حکم ان کی بھی شرع میں تھا نہ کہ ایسا حکم جن کی بابت وہ مدعی ہوں کہ یہ ہمارے ہاں مشروع ہے کہ ان کی نقل کا کوئی اعتبار نہیں، قرطبی نے اس بات پر جزم کیا کہ ایسا ان کی تالیف کیلئے ہونا محتمل ہے اور یہ بھی محتمل ہے۔ اور یہ اقرب ہے۔ کہ ایسی صورت حال جو دو امر کے مابین دائر ہوتی اور کوئی تیسری گنجائش نہ ہوتی تو جب آپ پر اس بارے کوئی حکم نازل نہ ہوا ہوتا تو آپ اس میں اہل کتاب کی موافقت فرماتے کیونکہ وہ اصحاب شرع ہیں بخلاف عبدا و ثقات کے کہ وہ کسی شریعت کے عامل نہ تھے پھر جب مشرکین نے اسلام قبول کر لیا تو اب مخالفت اہل کتاب ہی میں منحصر ہو گئی تو آپ نے ان کی مخالفت کا حکم دیا، ابن حجر کہتے ہیں میں نے وہ مسائل جمع کئے ہیں جن میں احادیث اہل کتاب کی مخالفت کے ساتھ وارد ہیں تو ان کی تعداد تیس سے زائد بنتی ہے، انہیں اپنی کتاب (القول الثبت فی الصوم یوم السبت) میں ذکر کیا ہے، ابن عباس کے قول: (کان یحب موافقة الخ) سے اور (ثم فرق) سے اس موافقت کے حکم کا نسخہ ماخوذ ہے جیسا کہ میں نے تقریری کی، اس سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے احکام ہمارے لئے بھی مشروع ہیں جب تک کوئی ناخ واد نہیں ہوتا۔

5918 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِصِ الطَّيِّبِ فِي مَفَارِقِ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُجْرَمٌ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فِي مَفْرِقِ النَّبِيِّ ﷺ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۵۶) أطرافہ 271، 1538، 5923

الحج میں یہ مشروع ہو چکی ہے، عبد اللہ سے مراد ابن رجاء ہیں جن سے ابو الولید طلیسی کے ساتھ مقرون کر کے یہ روایت تخریج کی مراد یہ وضاحت کرنا ہے کہ طلیسی نے مفارق جبکہ ابن رجاء نے مفرق کا لفظ نقل کیا ہے کتاب الطہارہ میں آدم نے بھی ابن رجاء کی اس ضمن میں موافقت کی ہے اسی طرح اسماعیلی کے ہاں محمد بن کثیر، مسلم کے ہاں حسن بن عبید اللہ اور احمد کے ہاں منصور، حماد اور عطاء بن سائب نے بھی، یہ سب ابراہیم عنہ سے اس کے راوی ہیں جبکہ ابو الولید کی موافقت کرنے والوں میں مسلم کے ہاں محمد بن جعفر غندر اور عبد الرحمن بن اسود عن ابیہ، اور نسائی و احمد کے ہاں اعش ہیں گویا جمع کا لفظ انقسام شعر کے تعدد کے اعتبار سے واقع ہوا۔

71 باب الذَّوَائِبِ (مینڈھیاں)

ذوایب ذوالبہ کی جمع ہے اصل میں: (ذآئِب) ہے ہمزہ کو واو میں بدل دیا گیا، ذوایب جو سر کے بالوں سے متدلی ہوں (یعنی

لٹکے ہوئے)۔

5919 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ عَنِيسَةَ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بَشِيرٍ وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ أَبِي بَشِيرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

بُثَّ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُونَةَ بِنْتِ الْخَارِثِ خَالَتِي وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عِنْدَهَا فِي لَيْلَتِهَا قَالَ
فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي بِنَ اللَّيْلِ فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ قَالَ فَأَخَذَ بِذَوَاتِي فَجَعَلَنِي عَنْ
يَمِينِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۰۸) اطرافہ 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 992،

1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 6215، 6316، 7452

5919 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بَشِيرٍ بِهِذَا وَقَالَ بِذَوَاتِي أَوْ

بِرَأْسِي

یہ کتاب الصلاۃ میں مشر و حائری ہے، (فأخذ بذواتی) سے غرض ترجمہ ہے اس میں ذواہ بنا لینے پر آپ کی طرف سے
تقریر ہوئی (کہ ابن عباس کو ممانعت نہ فرمائی) اس میں ان کی روایت کا رد ہے جنہوں نے قزع کو ذواہ کے ساتھ مفسر کیا ہے، آمدہ باب میں
اس کا ذکر آئے گا، اس حدیث کو فضل بن عبسہ عن ہشیم کے طریق سے تخریج کیا ہے پھر آگے قتیبہ عن ہشیم سے عالی سند کے ساتھ اسے
وارد کیا نازل سند اس لئے نقل کی کہ اس میں ہشیم کی تصریح بالاخبار ہے پھر اس کے بعد عالی سند بھی عمرو بن محمد ناقد عن ہشیم سے تصریح
بالاخبار کے ساتھ نقل کی گویا اس کے ساتھ استظہار کیا (یعنی تقویت حاصل کی) کیونکہ فضل بن عبسہ میں مقال ہے لیکن یہ غیر قاذح ہے
بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔

- 72 باب الْقَزَع (بودی بنوانا)

قزع قزعہ کی جمع ہے، بادلوں کی ٹکڑی کو کہتے ہیں اگر سر کے کچھ بال منڈوا لئے اور کچھ چھوڑ لئے، تو آسمان میں منتشر بادلوں
کی ٹکڑیوں کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یہ نام پڑا۔

5920 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ قَالَ أَخْبَرَنِي مَخْلَدٌ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ
بْنُ حَفْصٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ نَافِعٍ أَخْبَرَهُ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُمَا - يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنِ الْقَزَعِ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ قُلْتُ وَمَا الْقَزَعُ
فَأَشَارَ لَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ قَالَ إِذَا حَلَقَ الصَّبِيُّ وَتَرَكَ هَا هُنَا شَعْرَةً وَهَا هُنَا وَهَا هُنَا فَأَشَارَ لَنَا
عُبَيْدُ اللَّهِ إِلَى نَاصِيَّتِهِ وَجَانِبِي رَأْسِهِ قِيلَ لِعُبَيْدِ اللَّهِ فَالْجَارِيَةُ وَالْغُلَامُ قَالَ لَا أَدْرِي هَكَذَا
قَالَ الصَّبِيُّ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ وَعَاوَذْتُهُ فَقَالَ أُمَّا الْقِصَّةُ وَالْقِفَا لِلْغُلَامِ فَلَا بُاسَ بِهِمَا وَلَكِنَّ الْقَزَعَ
أَنْ يُتْرَكَ بِنَاصِيَّتِهِ شَعْرٌ وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ غَيْرُهُ وَكَذَلِكَ شَقُّ رَأْسِهِ هَذَا وَهَذَا

طرفہ - 5921

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں کہ میں نے رسول پاک کو سنا آپ قرع سے منع فرماتے تھے، عبید اللہ کہتے ہیں میں نے پوچھا قرع کیا ہے؟ کہا جب بچہ کا سر منڈھوئے تو یہاں وہاں بال چھوڑ دے، عبید اللہ نے اپنی پیشانی اور سر کے دونوں جانب اشارہ کیا۔

شیخ بخاری محمد بن سلام ہیں جبکہ مخلد سے مراد ابن یزید ہیں۔ (أخبرني عبید اللہ بن حفص) یہ عمری کے لقب سے مشہور تھے ابن جریج نے اس سند میں انہیں دادا کی نسبت سے ذکر کیا، ابو قرہ نے سنن میں ابن جریج اور ابو عوانہ سے تخریج کرتے ہوئے والد اور دادا دونوں کی نسبت ذکر کیا عبید اللہ، ان کے یہاں شیخ عمر بن نافع اور ان سے راوی ابن جریج آقران اور مقارب فی السن ہیں تینوں نافع سے روایت میں باہم متشاک ہیں تو ابن جریج یہاں دو درجہ نازل ہوئے، یہ ان کی قلتِ تدلیس پر دال ہے اس روایت پر ابو قرہ موسیٰ بن طارق نے سنن میں ابن جریج سے مخلد بن یزید کی موافقت کی، ابو عوانہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں ان کے طریق سے نقل کیا ہے ابو عوانہ نے اسے ہشام بن سلیمان عن ابن جریج سے بھی نقل کیا حجاج بن محمد نے بھی ابن جریج سے یہی ذکر کیا نسائی، اسماعیلی، ابو عوانہ اور ابو نعیم نے بھی مستخرج میں ان کے طریق سے تخریج کی البتہ نسائی اور ابو عوانہ کی روایت میں عمر بن نافع کا حوالہ ساقط ہے، دار قطنی نے العلل میں تصریح کی ہے کہ حجاج بن محمد نے مخلد کی عمر بن نافع کے ذکر پر موافقت کی ہے اسے نسائی نے سفیان ثوری سے بھی عمر بن نافع کے اسقاط و اثبات کے ان پر موجود اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے نقل کیا اور لکھا اس کا اثبات اوٹی بالصواب ہے ترمذی نے اسے حماد بن زید عن عبید اللہ بن عمر بن نافع سے تخریج کیا اور عمر بن نافع کا حوالہ ذکر نہیں کیا مسلم، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان وغیرہم نے متعدد طرق کے ساتھ عبید اللہ بن عمر سے عمر بن نافع کے اثبات کے ساتھ نقل کیا اسے سفیان بن عیینہ، معتمر بن سلیمان اور محمد بن عبید عبید اللہ سے عمر کے واسطہ کے اسقاط کے ساتھ روایت کیا گویا یہ حضرات سالک جادہ ہوئے (یعنی معروف راستہ کے سالک) کیونکہ عبید اللہ نافع سے روایت میں معروف اور مکمل ہیں معتد دونوں کے مابین اس روایت میں عمر بن نافع کا اثبات ہے کیونکہ وہ (یعنی جنہوں نے واسطہ ذکر کیا) حفاظ ہیں پھر ان میں ابن جریج ہیں جو براہ راست بھی نافع سے روایت کرتے ہیں (مگر یہاں دو واسطوں کے ساتھ ان سے اسے نقل کیا)۔

(قال عبید اللہ قلت الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ مسئول عمر بن نافع ہیں مگر مسلم نے تبیین کی کہ عبید اللہ نے یہ سوال نافع سے کیا تھا، یہ اس طور کہ انہوں نے یحییٰ قطان عن عبید اللہ سے اسکی تخریج کی، کہتے ہیں: (أخبرني عمر بن نافع عن أبيه) تو یہی حدیث ذکر کی، کہتے ہیں: (قلت لنافع و ما القرع ؟) تو اس کا یہ جواب ذکر کیا: (فأشار لنا عبید اللہ قال إذا حُلِقَ الصبي و تُرِكَ ههنا شعرة و ههنا و ههنا، فأشار لنا عبید اللہ إلى ناصيته و جانبی رأسه) (یعنی بچے کا سر منڈواتے ہوئے پیشانی اور دونوں جانب سے کچھ بال چھوڑ دے جائیں) تو اس عبارت: (قال إذا حلق) کے ساتھ جواب دینے والے نافع ہیں یحییٰ قطان کے طریق سے روایتِ مسلم کا یہی ظاہر سیاق ہے۔

(قیل لعبید الخ) قائل کی تعیین نہ کر سکا ممکن ہے ابن جریج ہوں اپنے آپ کو مبہم رکھا۔ (فالجارية الخ) گویا سائل نے چھوٹے بچے کے ساتھ اسے خاص سمجھا تو لڑکی کی بابت اور غلام یعنی نو جوان لڑکے کی بابت استفسار کیا۔ (و عاودته) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے گویا عبید اللہ نے جب اول سوال کے جواب میں لاعلمی کا اظہار کیا تو سوال کا اعادہ کیا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ انہوں

نے اسے ان سے ان کے حالِ حیات تحدیث کی، مسلم نے یہ حدیث ابو اسامہ عن عبید اللہ بن عمر کے طریق سے بھی نقل کی اور یہ تفسیر عبید اللہ کی کلام کے بطور ذکر کی، پھر اسے عثمان غطفانی اور روح بن قاسم دونوں عمر بن نافع سے، کے طریق سے تخریج کیا لکھتے ہیں: (وَأَلْحَقًا التفسير في الحديث) یعنی اس کا ادراج کر دیا، مسلم نے ان کا نقل کردہ سیاق ذکر نہیں کیا اسے احمد نے بھی عثمان غطفانی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (نهى عن القزع و القزع أن يحلق الخ) تو تفسیر کو مدرجاً ذکر کیا اسے ابو داؤد نے بھی احمد سے تخریج کیا ہے، روح کی روایت مسلم نے اور مستخرج میں ابو نعیم نے تخریج کی مسلم نے اسے عبد الرحمن بن سراج عن نافع سے بھی تخریج کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا ابو نعیم نے اسے مستخرج میں اسی طریق کے ساتھ نقل کرتے ہوئے تفسیر حذف کر دی یہ مصنف عبد الرزاق میں معمر کے طریق سے ہے اسے ابو داؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا نسائی کے سیاق میں قزع (کی تفسیر) مرفوع نقل کرنے والوں کے متہم پر دلالت ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک بچہ دیکھا جس کے سر کا کچھ حصہ مخلوق اور کچھ ایسے ہی چھوڑا ہوا تھا تو منع کرتے ہوئے فرمایا یا پورے سر کو منڈاؤ یا پورے کو یونہی رکھو، نووی لکھتے ہیں اصح یہ ہے کہ قزع وہ جس کی تفسیر نافع نے بیان کی اور وہ ہے بچہ کے سر کا مطلقاً حلق، بعض نے کہا سر کے متفرق حصوں کا حلق (اور بعض میں بال موجود ہونا) اور صحیح اول ہے کیونکہ یہ راوی کی تفسیر ہے اور وہ ظاہر کے غیر مخالف ہے تو اس پر عمل واجب ہے ابن حجر کہتے ہیں مگر بچہ کے ساتھ اس کی تخصیص قید نہیں بقول نووی اس کی کراہت پر اجماع ہے اگر سر کے متفرق مواضع میں ہو البتہ علاج وغیرہ کے سلسلہ میں ایسا کر لینے میں حرج نہیں، یہ تنزیہی کراہت ہے اور اس ضمن میں مرد و عورت کی تفریق نہیں مالک نے جاریہ (یعنی نوجوان لڑکی) اور غلام (یعنی نوجوان لڑکے) میں اسے مکروہ سمجھا، ان (یعنی مالکیہ) کی ایک روایت میں ہے کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کی نسبت قصہ و قفا میں حرج نہیں، کہتے ہیں ہمارے مذہب (یعنی مذہب شافعی) میں یہ مطلقاً مکروہ ہے بقول ابن حجر ان کی حجت ظاہر ہے کیونکہ یہ راوی کی تفسیر ہے، علت نہی کے بارہ میں اختلاف ہے تو کہا گیا کیونکہ اس میں تقبیح خلقت ہے بعض نے کہا کیونکہ یہ زنی شیطان ہے (یعنی شیطان کی بود و باش) بعض نے زنی یہود کیا یہ آخری بات ابو داؤد کی ایک روایت میں بھی مذکور ہے۔

(أما القصة الخ) قصہ سے یہاں مراد کینٹی کے بال ہیں اور قفا سے مراد گدی (یعنی سر کے پچھلے حصہ) کے بال ہیں، حاصل یہ ہے کہ قزع سر کے بالوں کے ساتھ مخصوص ہے اور صدغین اور گدی کے بال اس میں شمار نہیں ہوں گے، ابن ابی شیبہ نے نخی سے نقل کیا کہ قصہ میں حرج نہیں، اسکی سند صحیح ہے! کبھی قصہ کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو جمع کر کے کانوں پر ڈالے جائیں سر کے بالوں کے ساتھ ملائے بغیر، وہ یہاں مراد نہیں اس پر باب (الموصلۃ) میں بحث ہوگی، ابو داؤد نے جو حماد بن سلمہ عن ابوب عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے قزع سے منع فرمایا، اور وہ یہ ہے کہ بچے کا سر مونڈھ کر اس کے لئے ذؤابہ بنادی جائے تو مجھے نہیں علم یہ تفسیر کس نے کی ہے؟ ابو داؤد نے اس کے عقب میں یہ حدیث انس نقل کی جس میں کہتے ہیں: (كانت لى ذؤابة فقالت أُمى لا أجزها فإن رسول الله ﷺ كان يمدّها و يأخذ بها) (یعنی میرے بالوں کی مینڈھی بنی ہوئی تھی میری والدہ نے کہا میں اسے کا توں گی نہیں کیونکہ نبی پاک اسے کھینچا اور پکڑا کرتے تھے) نسائی نے سند صحیح زیاد بن حصین عن ابیہ سے نقل کیا کہ وہ نبی اکرم کے پاس آئے آپ نے ان کی ذؤابہ پر دست مبارک رکھ کر دعا فرمائی، ابن مسعود سے نقل کیا اور اس کی اصل صحیحین میں ہے کہتے

ہیں میں نے رسول اکرم کی زبان مبارک سے ستر سورتیں پڑھ لی تھیں اور ابھی زید بن ثابت لڑکوں بالوں کے ساتھ کھیلے پھرتے اور ان کی دو مینڈھیاں تھیں (یہ بات کہنے کا ایک خاص پس منظر ہے جو پہلے بھی ذکر ہوا کہ عہد عثمانی میں جمع قرآن کا کام حضرت زید کے حوالے کئے جانے پر فحقی محسوس کی تب یہ کہا انہیں خیال ہوا کہ انہیں نظر انداز کیا گیا ہے تو تحدیثِ نعمت کے طور سے یہ بات کہو)، تطبیق یہ سنن ہے کہ جائز ذابہ یہ ہے کہ کچھ بال سیدھے سیدھے چھوڑ دئے جائیں اور باقی مضفر کر کے جمع کر لئے جائیں، اور جو منع ہے وہ یہ کہ وسط کے سوا سارا سر مونڈھ لیا جائے تو ان وسط کے بالوں کو ذابہ کی شکل دیدی جائے خطابی نے تصریح کی ہے کہ یہ قزع کے مفہوم میں داخل ہے۔ علامہ انور (أما القصة الخ) کے تحت لکھتے ہیں راوی نے اسے جائز قرار دیا ہے اگر سر کے جوانب اور گردی میں ہوں جبکہ حنفیہ نے مطلقاً اسکی ممانعت کی ہے تو ان کے ہاں واجب ہے کہ یا تو مطلقاً حلق کرائے یا پھر مطلقاً چھوڑ دئے بعض کا حلق اور بعض کا مطلقاً ترک جائز نہیں۔

اسے مسلم اور ابن ماجہ نے (اللباس) نسائی نے (الزینة) اور ابوداؤد نے (الترجل) میں نقل کیا۔

5921 - حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْقَرَعِ (سابقہ) طرفہ - 5920

73 باب تَطْيِيبِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا بِيَدَيْهَا (بیوی کا شوہر کو اپنے ہاتھ سے خوشبو لگانا)

گویا اس ترجمہ کی فقہ مرد و عورت کے درمیان خوشبو کے فرق بارے وارد حدیث کی طرف اشارت ہے جس میں ہے کہ مرد کی خوشبو وہ جس کی خوشبو غا ہر اور رنگ مخفی ہو جبکہ عورت کی خوشبو اس کے برعکس ہے کہ اگر یہ ثابت ہوتی تو بیوی کیلئے جائز نہ تھا کہ اپنے شوہر کو اس کی خوشبو اپنے ہاتھوں سے لگائے کیونکہ ایسا کرتے ہوئے اسے بھی وہ لگ سکتی ہے، بخاری نے ترجمہ کے موافق اس کے تحت نقل کردہ حدیث سے استدلال کیا جس کی مطابقت ظاہر ہے۔

5922 - حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ طَيَّبْتُ النَّبِيَّ ﷺ بِيَدِي لِحُرْمِهِ وَطَيَّبْتُهُ بِمَنِي قَبْلَ أَنْ يُفَيْضَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۴۵۶) أطرافہ 1539، 1754، 5928، 5930 -

عبداللہ بن مبارک کی انصاری سے راوی ہیں، یہ کتاب الحج میں مشروح ہو چکی ہے، مشارالہ حدیث کو ترمذی نے - حاکم نے صحیح قرار دیا، عمران بن حصین سے تخریج کیا ہے ابو موسیٰ اشعری سے طبرانی کی اوسط میں اس کا شاہد بھی ہے! وجہ تفرقہ یہ ہے کہ خاتون گھر سے نکلتے وقت استنار کی مامورہ ہے اگر خوشبو والی خوشبو لگانا اس کے لئے مشروع ہوتا تو یہ امر مزید فتنہ کا باعث بنتا، اگر یہ حدیث ثابت ہے تو اس کے اور حدیث باب کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ ایسا (یعنی شوہر کو یا خود کو ریح والی خوشبو لگانا) کر لے لیکن اگر باہر نکلنے کی

ضرورت ہو تو پہلے اسے دھو لے کیونکہ اس کی ممانعت حالت خروج کے ساتھ خاص ہے بعض علماء نے اس کے ساتھ نعل صراۃ (یعنی ایسے جوتے چلتے ہوئے جن سے آواز آئے مثلاً اونچی ایڑی والے) اور اس قسم کی اشیاء کا استعمال جن کے سبب نظریں ان کی طرف ملتفت ہوں، ملحق قرار دیا ہے سند میں عبد اللہ سے ابن مبارک اور یحییٰ سے مراد ابن سعید انصاری ہیں۔ (طیبۃ الخ) چند ابواب کے بعد ذکر آئے گا کہ ذریعہ خوشبو لگانا تھی۔

اسے نسائی نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

74 باب الطَّيِّبُ فِي الرَّأْسِ وَاللَّحْيَةِ (سر اور داڑھی میں خوشبو لگانا)

اگر باب کا لفظ منون ہے تب بظاہر یہ ترجمہ اس بارے حصر ہے (کہ مرد کو یہی خوشبو لگانی چاہئے) اگر اضافت ہے تو تقدیر کلام ہے: (باب حکم الطیب) یا (مشروعۃ الطیب)

5923 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ غَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَطِيبُ النَّبِيَّ ﷺ بِأَطْيَبِ مَا يَجِدُ حَتَّى أَجِدُ وَبِصَرِّ الطَّيِّبِ فِي رَأْسِهِ وَلَحْيَتِهِ
(سابقہ) . طرفہ 271، 1538، 5918

یہاں شیخ بخاری اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام ابراہیم تھا اسرائیل، ابن یونس اور ابو اسحاق، سبھی ہیں۔ (نأطیب ما أجد) اس سے سابقہ باب میں میری ذکر کردہ توجیہ کی تائید ملی کہ ترجمہ سابقہ کے ساتھ مرد و عورت کی طیب کے تفرقہ والی حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے، ابن بطلال نکلتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ مردوں کی خوشبو چہروں میں نہ لگنی ہونی چاہئے بخلاف عورتوں کی خوشبو کے، کہ ایسا کرنا ان کے ساتھ تشبہ ہے جس سے ممانعت وارد ہے اور عورتوں کیلئے یہ جائز ہے کیونکہ اس سے ان کے چہروں کی تطیب و تزئین ہے۔

75 باب الِامْتِشَاطِ (کنگھی کرنا)

یہ تمشط سے اعتعال ہے جس کا معنی ہے: (تسريح الشعر بالمشط) (کنگھی کے ساتھ بال سنوارنا) نسائی نے بسند صحیح حمید بن عبد الرحمن سے نقل کیا کہتے ہیں میری ایک صحابی رسول سے ملاقات ہوئی جنہوں نے کہا نبی اکرم نے ہمیں روزانہ کنگھی کرنے سے منع فرمایا تھا اصحاب سنن کی۔ ابن حبان نے حکم صحت لگایا، عبد اللہ بن مغفل سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ترجل سے منع فرمایا کرتے تھے (الا غب) (یعنی ناغہ دے کر) مؤطا میں زید بن اسلم عن عطاء بن یسار سے ہے کہ نبی اکرم کی نظر ایک شخص پر نظر پڑی جس کے سر اور داڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے تو آپ نے انہیں درست رکھنے کی ہدایت فرمائی، یہ صحیح السند مرسل ہے ایک حدیث جابر سے اس کا شاہد بھی ہے جسے ابو داؤد اور نسائی نے بسند حسن تخریج کیا آگے باب (الترجل) میں ان مختلف احادیث کے مابین تطبیق

ذکر کروں گا۔

5924 - حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَجُلًا أَطْلَعَ مِنْ جُحْرٍ فِي دَارِ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّبِيِّ ﷺ يَحْكُ رَأْسَهُ بِالْمَدْرَى فَقَالَ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهَا فِي عَيْنِكَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِذْنُ مِنْ قَبْلِ الْأَنْصَارِ
طرفہ 6241، - 6901

ترجمہ: سہلؒ کہتے ہیں ایک آدمی نے نبی پاکؐ کے گھر میں ایک سوراخ سے جھانکا نبی پاکؐ اس وقت ننگھے سے سر کھلارہے تھے، فرمایا اگر علم ہوتا (بریلوی بھائی نبی پاکؐ کے ان الفاظ پر غور کریں) تو اسی کے ساتھ تمہاری آنکھ پھوڑ ڈالتا، نظر پڑنے کی وجہ سے ہی تو اجازت لینا شروع کیا گیا ہے۔

(اُن رجلا) کہا گیا ہے یہ مروان کے والد حکم بن ابی عاص بن امیہ تھے بعض نے سعد کہا جو غیر منسوب مذکور ہیں، کتاب الدیات میں اس کی توضیح ہوگی، مدری اس عود کو کہتے ہیں جسے عورت سر میں ڈال کر اس کے ذریعہ بالوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کرتی ہے، یہ مسلہ (یعنی سوجا) سے مشابہ ہوتی ہے کہا جاتا ہے: (مدرت المرأة أى سَرَحَتْ شَعْرَهَا)، بعض کے نزدیک چھوٹے دندانوں والی کنگھی کو کہتے ہیں اصمعی اور ابو عبید کہتے ہیں یہ کنگھی ہے جو ہری کے بقول مدری کا اصل قرن (یعنی سینگ) ہے اسی طرح مدراتہ کا بھی، بعض نے کہا لکڑی یا سوراخ کرنے کے آلہ جیسا لوہے کا ٹکڑا جس کی نوک باریک ہو، بعض نے کنگھی نما کوئی لکڑی بتلایا، عام طور پر بڑے (کمر وغیرہ) ان جگہوں پر اس کے ساتھ خارش کرتے ہیں جہاں ہاتھ نہیں پہنچ پاتا جس کے پاس کنگھی نہ ہو وہ اس کے ساتھ ملبہ بالوں میں تشریح کرتا ہے، ایک حدیث عائشہ سے ظاہر ہے کہ مدری کنگی سے دیگر کوئی شئی ہے اسے خطیب نے الکفایہ میں ان سے نقل کیا، کہتی ہیں: (خمس لم یکن النبی ﷺ یَدْعُهُنَّ فِی سَفَرٍ وَلَا حَضَرٍ: المِرْأَةُ وَ الْمَكْحَلَةُ وَ الْمَشْطُ وَ الْمَدْرَى وَ السَّوَالِقُ) (یعنی پانچ چیزیں ایسی ہیں جنہیں نبی پاکؐ سفر و حضر میں ساتھ رکھتے: آمیزہ، سرمہ دانی، کنگھی، مدری اور مسواک) اس کی سند میں ابو یعلیٰ بن یعلیٰ ہے جو ضعیف ہیں اسے ابن عدی نے بھی تخریج کیا مگر ان کی سند بھی ضعیف ہے طبرانی نے اسے مسند الشامیین میں ایک اور اس سے اقویٰ سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا مگر اس میں مدری کی جگہ (قاروۃ دھن) ہے (یعنی تیل کی شیشی) طبرانی نے اوسط میں ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ نبی اکرمؐ اپنی مسواک اور کنگھی کو جدا نہ کرتے اور جب داڑھی کے بال تشریح کرتے تو آمیزہ دیکھتے اس میں سلیمان بن ارقم ہے اور یہ ضعیف ہیں، ابن سعد کے ہاں مرسل خالد بن معدان سے اس کا شاہد ہے، میں نے حافظ عمری کی ایک تحریر میں علمائے حجاز سے منقول پڑھا کہ مدری کا دو قسموں پر اطلاق ہوتا ہے ایک صغیر ہے جو آنہوس یا عاج (یعنی ہاتھی کے دانت) یا لوہے سے بنی ہوتی ہے، یہ طویل مسلہ والی ہے اور صرف بال کھگانے کے لئے استعمال ہوتی ہے، یہ گول سرے والی تلوار کی دھار کی بنیت پر ہوتی ہے قبضہ بھی بنا ہوتا ہے دوسری ذرا بڑی اور آنہوس وغیرہ سے بنی مخروطی شکل کی عود ہے اس کے کنارے پر کف کے بقدر ایک قطعہ منوختہ جس کے انگلیوں کی مانند دندانے بنے ہوتے ہیں، پہلا ذرا ٹیڑھا جیسے حلقہ ابہام ہو، اس کا استعمال تشریح اور سر اور جسم میں خارش کے لئے ہوتا ہے۔ (من قبل الأبصار) اسما علی کی روایت میں (من قبل البصر) ہے۔

علامہ انور مدنی کا معنی: مشط الحديد کرتے ہیں (یعنی لوہے کی کنگھی)، (لطعنت بها فی عینک) کے تحت لکھتے ہیں شافعیہ نے ظاہر حدیث سے تمسک کیا اور قرار دیا کہ اگر کوئی ایسا کرنے والے کی آنکھ پھوڑ دے تو اس پر کوئی بدلہ نہیں! حنفی مذہب کے اس بابت نقل میں دونوں کتابیں باہم متعارض ہوئی ہیں ایک میں ہے کہ قصاص ہے دوسری میں شافعیہ کے مذہب کی مانند ہے۔ اسے مسلم و ترمذی نے (الاستئذان) اور نسائی نے (الديات) میں نقل کیا۔

76 باب تَرْجِيلِ الْحَائِضِ زَوْجَهَا (حائضہ کا اپنے شوہر کو کنگھی کرنا)

5925 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ

عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَرْجِلُ رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ

أطرافہ 295، 296، 301، 2028، 2031، - 2046

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں میں حالت حیض میں نبی اکرمؐ کو کنگھی کر دیا کرتی تھی

یہ کتاب الطہارۃ میں انہی شیخ بخاری کے حوالے سے فقط مالک عن زہری سے گزری ہے موطا میں بھی اسی کتاب اللباس کی طرح ہے اکثر رواۃ کے نزدیک مفرقاً ہے اسے خالد بن خالد، ابن وہب، معن بن عیسیٰ، عبد اللہ بن نافع اور ابو حذافہ نے بھی مالک عن زہری و ہشام بن عروہ جمیعاً عن عروہ کے طریق سے نقل کیا انہیں دارقطنی نے الموطا میں تخریج کیا۔ (كنت أرجل الخ) مالک سے سب رواۃ نے یہی نقل کیا ابو حذافہ نے ان کے حوالے سے ہشام سے یہ الفاظ ذکر کئے: (أنها كانت تغسل رسول الله ﷺ وهو مجاور في المسجد وهي حائض يخرجها إليهما) اسے بھی دارقطنی نے تخریج کیا۔

5925 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ بِمِثْلِهِ

77 باب التَّرْجِيلِ وَالتَّيْمُنِ (کنگھی کرنے میں دائیں طرف سے آغاز)

5926 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ

عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يُعْجِبُهُ التَّيْمُنُ مَا اسْتَطَاعَ فِي تَرْجِيلِهِ وَوُضُوئِهِ

(سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافہ 168، 426، 5380، - 5854

یہ الطہارۃ میں مشروحا گزری ہے، ترجل میں تیمن یہ ہے کہ دائیں طرف سے آغاز کرے اور دائیں ہاتھ سے کنگھی کرے بقول ابن بطلال ترجیل سر اور داڑھی کے بالوں کو کنگھی کرنا اور ان میں تیل لگانا ہے یہ نظافت کا حصہ ہے اور شرع نے اسے مندوب کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) [الأعراف: 31] جہاں تک ترجل سے نہی (إلا غیا) والی حدیث ہے جس کی طرف اشارہ گزرا تو اس سے مراد ترقہ میں مبالغہ ہے ابو امامہ بن ثعلبہ نے مرفوعاً روایت کیا: (البذاذة من الإيمان) اھ، بقول ابن حجر یہ صحیح حدیث ہے اسے ابو داؤد نے نقل کیا، بذات (رثاثة الهيئة) (یعنی پراگندگی حال) ہے یہاں اس سے مراد،

ترتہ اور لباس میں تمطع (یعنی فاخرانہ لباس پہننا) کا ترک ہے اور اس میں استطاعت و قدرت کے باوجود تواضع اختیار کرنا نہ کہ اللہ کی نعمتوں کے جہد (یعنی انکار و کفران) کے سبب، نسائی نے عبد اللہ بن بریدہ سے روایت کیا کہ عبید نام کے ایک صحابی رسول نے بیان کیا کہ نبی اکرم (عن کثیر من الإفراہ) (یعنی زیادہ ہی ترفہ اور ناز و نعمت کا خوگر ہونا، ہماری اصطلاح میں ہر وقت سوئڈ بوئڈ رہنا) منع فرماتے تھے بقول ابن بریدہ ارفاء کا معنی تر جل ہے بقول ابن حجر تَعَمُّم و راحت کے معنی میں ہے اسی سے رفہ ہے، حدیث میں اسے کثیر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے تاکہ یہ اشارہ ہو کہ اس ضمن میں حد اعتدال مذموم نہیں اسی سے ان روایات کے مابین تطبیق ہوگی، ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا: (مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيُكْرِمْهُ) (یعنی جس نے بال رکھے ہیں وہ ان کا اکرام کرے یعنی سنوار کے رکھے) الغلیانیات میں حضرت عائشہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اس کی سند بھی حسن ہے۔

مولانا انور باب (الترجیل) میں کہتے ہیں تر جل سر میں جبکہ تشریح داڑھی میں ہے۔

78 باب مَا يُذَكَّرُ فِي الْمُسْكِ (کستوری کا ذکر)

کتاب الذبائح میں مسک کی تعریف گزری ہے جہاں (باب المسک) کے عنوان سے ایک ترجمہ قائم کیا تھا۔

5927 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أُجْزَى بِهِ وَلَخُلُوفٌ فِيهِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمُسْكِ (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۲) أطرافہ 1894، 1904، 7492، 7538

(من ریح المسک) سے غرض ترجمہ ہے، یہ کتاب الصیام میں مفصلاً مشروح ہے۔ (فإنه لی و أنا أجزی به) یہاں کے ظاہر سیاق سے عیاں ہوتا ہے کہ یہ کلام نبوی ہے مگر ایسا نہیں، یہ حدیث قدسی ہے التوحید میں اس کی صراحت ہے وہاں (قال یرویه عن ربکم عز و جل) کے الفاظ کے ساتھ ہے اسے شیخین نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ يَضَاعِفُ الْحَسَنَةَ بَعَثَرُ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَ أَنَا أُجْزَى بِهِ) مسلم کی ضرار بن مرہ عن ابی صالح عن ابی ہریرہ و ابی سعید کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ عز و جل کہتا ہے: (إن الصوم لی و أنا أجزی به) کتاب الصیام میں مفصل شرح اور اس اضافتِ صیام کے اللہ تعالیٰ کی طرف ذکر کرنے کا مفہوم و معنی میں اقوال علماء کا ذکر گزرا ہے، ابو الخیر طالقانی کے حوالے سے ذکر کیا کہ انہوں نے (فإنه لی و أنا أجزی به) متعدد تاویلات جن کی تعداد پچاس بنتی ہیں ذکر کی تھیں، میں ان پر مطلع نہیں ہو سکا تھا لیکن اب (یعنی جب یہ سطور رقم کر رہا ہوں) بحمد اللہ ان پر مطلع ہوا ہوں، نہایت تامل سے ان کی تحریر کا تتبع و مطالعہ کیا ہے لیکن دس سے زائد تاویلات نہیں پائیں جن کا وہاں ذکر کر دیا تھا ہاں آگے کچھ اشاراتِ صوفیہ اور متکرر اشیاء تھیں اگرچہ لفظی تغایر موجود ہے (شائد انہی کو علیحدہ شمار کر کے پچاس کا عدد ذکر کیا) ان کی اکثریت کو میرے ذکر کردہ پر محمول و رد کیا جاسکتا ہے مثلاً ان کا قول کہ یہ سعی سے خالی عبادت ہے صرف (ما کول و مشروب کا) ترک ہے

تو اللہ تعالیٰ کے قول: (ہو لینی) کا مطلب ہے پس تجھے نہ مشغول کرے وہ جو تیرے لئے ہے اس سے جو میرے لئے ہے، اور ان کا قول کہ جسے مشغول کیا مجھ سے اس نے جو میرے لئے ہے میں نے اس سے اعراض کیا وگرنہ میں اس کے لئے کل سے عوض ہو جاتا، اور ان کا قول کہ نہ تجھے روکے مجھ سے وہ جو میرے لئے ہے، اور ان کا قول کہ نہ مشغول کرے تجھے مالک سے ملک، اور: نہ طلب کر میرے غیر کی، اور: نہ خراب کرے تجھ پر وہ جو میرے لئے ہے، اور: پس شکر ادا کر میرا اس بات پر کہ تجھے میں نے محل بنایا اس امر کے ساتھ قیام کا جو میرے لئے ہے، اور: نہ کرے اس میں اپنے آپ کے لئے حکم، اور: جس نے ضائع کی حرمت اس کی جو میرے لئے ہے میں ضائع کروں گا حرمت اس کی جو اس کے لئے ہے اس لئے کہ اس میں جبر فرائض و حدود ہے، اور: جس نے اس کی ادائیگی کی اس کے ساتھ جو میرے لئے ہے اور وہ ہے اس کا نفس تو بیع صحیح ہوئی، اور: اس امر کو ادا کرنے لئے جو میرے لئے ہے مستعد ہو جا، اور: ان کا کہنا کہ اسے اپنے ذات کی طرف مضاف کیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ بندہ حالت سیری میں اللہ کی اپنے اوپر نعمت کو یاد کرتا ہے، اور: ان کا کہنا اس لئے کہ اس سے نفس کی خواہشات پر اللہ کی رضا کو مقدم کرنا ہے، اور: ان کا قول کہ اس میں مطیع روزہ دار اور نافرمان مضطر کے درمیان تمیز ہے، اور ان کا کہنا: اس لئے کہ یہ نزول قرآن کا محل ہے اور یہ کہ اس کی ابتدا بھی مشاہدہ پر مبنی ہے اور انتہا بھی کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (صُومُوا لِرُؤُوسِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوسِهِ) اور کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں مالوفات کے ترک کے ساتھ نفس کی ریاضت ہے، اور ان کا قول: اس لئے کہ اس میں جوارح (یعنی اعضاء) کی مخالفت سے محافظت ہے اور اس لئے کہ اس میں قطع شہوات ہے پھر نفس کی مخالفت ہے اس کی محبوب چیزوں کے ترک سے اور حق کی موافقت کے ذریعہ، پھر اس میں فرحت لقاء ہے (یعنی اللہ تعالیٰ سے ملاقات) پھر اس میں اس کے آمر کا مشاہدہ ہے اور اس لئے کہ اس میں مجمع عبادات ہے کیونکہ اس کا مدار صبر و شکر پر ہوتا ہے اور وہ دونوں اس میں موجود ہیں، اور ان کا قول: کہ اس کا معنی ہے روزہ دار میرے لئے ہے کیونکہ صوم صائم کی صفت ہے، کہتے ہیں اضافت سے اس امر کا اثبات بھی ہے کہ اسے میری حمایت حاصل ہے تاکہ شیطان اس کے افساد کی طمع نہ کرے پھر یہ ایسی عبادت ہے جس میں مذکر، مؤنث، غلام اور آزاد سب برابر ہیں، یہ سب ملخصاً ہے ان کی اس ضمن میں مفصل تحریر ہے میں نے سب کا استیعاب نہیں کیا کیونکہ کافی چیزیں میری اس کتاب کی شرط پر پورا نہیں اترتیں مجھے صرف یہ شوق تھا کہ ان کی ذکر کردہ تاویلات پہ مطلع ہو جاؤں، ہمارے اکثر شرکائے درس اتنا کہہ دینے پر ہی اکتفاء کرتے تھے کہ طالقانی نے: (الصوم لی النخ) کی پچاس ساٹھ تاویلیں تو جیہیں ذکر کی ہیں کچھ نقل نہ کرتے تھے مجھے نہیں پتہ اس عدم نقل کا سبب اعراض تھا یا ملل یا اولین مطلع ہونے والے نے اشارات پر اکتفاء کیا اور بعد والے مطلع نہ ہو سکے؟

79 باب مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الطَّيِّبِ (مستحب خوشبوئیں)

گویا اشارہ کرتے ہیں کہ موجود بہترین خوشبو کا استعمال مندوب ہے، اعلیٰ کی موجودی میں ادنیٰ استعمال نہ کرے یہ بھی محتمل ہے کہ خوشبو لگانے کے ضمن میں مرد و عورت کے باہم تفرقہ کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسے پہلے ذکر گزارا۔

5928 - حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَطِيبُ النَّبِيَّ ﷺ عِنْدَ إِحْرَامِهِ بِأَطْيَبِ مَا أَجِدُ

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 1539، 1754، 5922، 5930 -

شیخ بخاری ابن اسماعیل جب کہ وہب سے مراد ابن خالد اور ہشام، ابن عروہ ہیں۔ (عن عثمان بن عروہ) ہشام نے اسی طرح اپنے اور اپنے والد کے مابین اس حدیث میں اپنے بھائی کا واسطہ داخل کیا، حمیدی ابن عیینہ سے نقل ہیں کہ عثمان نے ان سے کہا تھا ہشام اس حدیث کو روایت نہیں کرتے مگر ان سے مسلم نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ لیث، داؤد، عطار اور ابو اسامہ نے وہب عن ہشام کی ذکر عثمان میں موافقت کی ہے بقول ابن حجر لیث کی روایت نسائی اور دارمی کے ہاں، داؤد کی ابو عوانہ اور ابو اسامہ کی روایت مسلم نے تخریج کی ہے ایوب کی روایت نسائی نے نقل کی، دارقطنی لکھتے ہیں کہ ابراہیم بن طہمان، ابن اسحاق، حماد بن سلمہ اور کئی اور نے ہشام سے اسے روایت کرتے ہوئے عثمان کا حوالہ ذکر نہیں کیا کہتے ہیں ابن عیینہ نے اسے ہشام عن عثمان سے نقل کیا، کہتے ہیں پھر میری ملاقات عثمان سے ہوئی تو انہوں نے اس کی مجھے تحدیث کی اور کہا ہشام اسے مجھ سے ہی روایت کرتے ہیں، دارقطنی کہتے ہیں ہشام اس کا اپنے والد سے سماع نہ کر سکے اپنے بھائی عن ابیہ کے واسطہ سے سنا، اسماعیلی نے سفیان سے اس کی تخریج کرتے ہوئے کہا مجھے عثمان سے مروی صرف اسی حدیث کا علم ہے احمد نے مسند میں پہلی صف کی فضیلت میں ان سے ایک حدیث نقل کی ہے جسے ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا۔

(عند إحصاء الخ) ابو اسامہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (بأطيب ما أقدر عليه قبل أن يحرم ثم يحرم) (یعنی احرام باندھنے سے قبل جو میسر ہوتی خوشبو لگاتے پھر احرام باندھتے) احمد کی روایت میں ہے عروہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے پوچھا کس شے کے ساتھ آپ نبی اکرم کو خوشبو لگاتی تھیں؟ کہا: (بأطيب الطيب) مسلم کے ہاں بھی یہی ہے ان کی عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے: (لحرمة حين أحرم و لِحِلِّه قبل أن يُفِيضَ بِأطيب ما وجدت) (یعنی احرام سے قبل بھی اور غواف افاضہ سے قبل بھی پاس موجود سب سے اچھی خوشبو استعمال فرماتے) اسود عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ جب آپ احرام باندھنا چاہتے اپنے پاس موجود بہترین خوشبو لگاتے ایک اور سند کے ساتھ اسود عنہا سے ہے گویا میں نبی اکرم کی مانگ میں کستوری کی چمک دیکھ رہی ہوں اور آپ محرم تھے قاسم عن عائشہ سے مروی ہے احرام باندھنے سے پہلے اور روزِ نحر طواف کے لئے جانے سے قبل ایسی خوشبو آپ کو لگاتی جس میں کستوری ہوتی، کتاب الحج میں اس کا اور اس کے احکام کا مبسوط ذکر گزر چکا ہے یہاں اس سے غرض مراد یہ ذکر کہ اطیب الطيب (سب سے عمدہ خوشبو) کستوری ہے، یہ ایک روایت میں صریحاً بھی مذکور ہے اسے مالک نے حضرت ابوسعید سے مرفوعاً نقل کیا آپ نے فرمایا: (المسك أطيب الطيب) یہ مسلم کے ہاں بھی ہے۔

(و زعم الخ) یہ زعم کا قول پر اطلاق ہے۔ (کان لا يرد الطيب) اسے بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ما غُرِضَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ طيب قط فَرَدَه) (یعنی کبھی ایسا نہیں ہوا کہ آپ کو خوشبو پیش کی گئی ہو اور آپ نے قبول نہ کی ہو) اس کی سند حسن ہے، اسماعیلی کی کتب عن عزہ سے حدیث باب والی سند کے ساتھ روایت اسی کی مانند ہے اور مزید یہ کہ جب تم سے کسی کو خوشبودی جائے تو وہ اسے رد نہ کرے، اس زیادت کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی، ابو داؤد اور نسائی نے ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اعرج عن ابی ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا جسے کوئی خوشبو پیش کی جائے وہ رد نہ کرے کہ عمدہ بودالی اور

خفیف اُچھل ہے، مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کی مگر ان کے ہاں طیب کی بجائے (ریحان) ہے، ریحان اس بوئی کو کہتے ہیں جو عمدہ خوشبوداری ہو، منذری کہتے ہیں محتمل ہے کہ ریحان سے مراد تمام انواع کی خوشبوئیں ہو یعنی یہ (رائحة) سے مشتق ہو بقول ابن حجر مخرج حدیث واحد ہے جنہوں نے طیب کے لفظ کے ساتھ روایت کیا وہ اکثر و اَحْفَظ ہیں لہذا ان کی روایت اولیٰ ہے گویا جنہوں نے ریحان کے لفظ کے ساتھ روایت کیا انہوں نے تعمیم مراد لی تاکہ (آجناب کی یہ ہدایت) صرف مصنوع خوشبو کے ساتھ مختص نہ سمجھی جائے لیکن یہ لفظ مقصود کی مکمل ادائیگی نہیں کرتا، اس حدیث کے لئے طبرانی کے ہاں حدیث ابن عباس سے شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (مَنْ غُرِضَ عَلَيْهِ طَيْبٌ فَلْيُصِبْ مِنْهُ) (یعنی جسے خوشبو پیش کی جائے وہ کچھ نہ کچھ ضرور لگائے) ہاں ترمذی نے اسے ابو عثمان مہدی سے مرسلان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (إِذَا أُغْطِيَ أَحَدُكُمْ الرِّيحَانَ فَلَا يَرُدُّهُ فَإِنَّهُ خَرَجَ مِنَ الْحَنَةِ) (یعنی ریحان کا تحفہ رد نہ کرے کہ یہ جنت سے آیا ہے [قرآن میں ہے: فَرُوحٌ وَ رِيحَانٌ]) بقول ابن عربی آپ خوشبو اس لئے رد نہ فرماتے کہ آپ اسے پسند فرماتے تھے اور دوسروں کی نسبت اسے زیادہ استعمال کرتے کیونکہ فرشتوں سے ہم کلام ہوتے تھے جہاں تک خوشبودار کرنے سے نہی ہے تو یہ وہ جس کا اخذ جائز ہو نہ کہ وہ جس کا اخذ ناجائز ہو کیونکہ یہ اصل شرع کے ساتھ مردود ہے۔

80 باب مَنْ لَمْ يَرُدِّ الطَّيِّبَ (جو خوشبو کا تحفہ رد نہ کرے)

گویا اشارہ کیا کہ خوشبودار کرنے سے نہی تحریمی نہیں، یہ حدیث باب وغیرہ کے بعض طرق میں ہے۔

5929 حَدَّثَنَا أَبُو نَعِيمٍ حَدَّثَنَا غَزْوَةُ بْنُ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّهُ كَانَ لَا يَرُدُّ الطَّيِّبَ وَزَعَمَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ لَا يَرُدُّ الطَّيِّبَ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۳۷ - طرفہ - 2582)

محمد سے مراد ابن ذہلی ہیں، عثمان بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ان سے کئی احادیث بلا واسطہ تخریج کی ہیں ایک اور آخر کتاب الحج میں گزری اسی طرح الزکاح میں، آگے الایمان والندور میں اسی طرح کے تردد کے ساتھ ایک روایت آئے گی۔ (أخبرني عمر الخ) عروہ بن زبیر کے پوتے، مدنی ثقہ اور قلیل الحدیث ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے ابن حبان نے انہیں ثقہ اتباع تابعین میں شمار کیا ہے قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر ہیں۔ (بذیرة) اس میں کستوری تھی جیسا کہ سابقہ روایت میں ذکر ہوا۔ (للحل الخ) اسی طرح مختصر ہے مسلم میں بھی یہی ہے اسماعیلی کی روح بن عبادہ عن ابن جریج سے روایت کے الفاظ ہیں: (حين أحرَمَ وَ حِينَ رَمَى الْجُمُورَةَ يَوْمَ النَحْرِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ)۔

81 باب الذَّرِيرَةِ (ذریہ نامی خوشبو)

ذریہ کئی خوشبوؤں کا مرکب تھی، عظیمۃ کے وزن پر، طیب مرکب کی ایک نوع ہے داؤدی لکھتے ہیں اس کے مفردات جمع کر کے پیسے جاتے ہیں پھر صاف کر کے بال اور گلے وغیرہ میں چھڑکی جاتی، اسی لئے ذریہ کا نام پڑا، یہی کہا، اس پر ہر مرکب خوشبو ذریہ

کہلائے گی لیکن ذریعہ ایک مخصوص نوع ہے جسے اہل حجاز وغیرہم جانتے ہیں کئی ایک نے جن میں نووی بھی ہیں جزم کیا کہ یہ خوشبو کی لکڑیوں کا چورہ ہے جسے ہندوستان سے درآمد کیا جاتا تھا۔

5930 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ أَوْ مُحَمَّدٌ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُرْوَةَ سَمِعَ عُرْوَةَ وَالْقَاسِمَ يُخْبِرَانِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ طَيِّبْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِيَدَيَّ بِذَرِيرَةٍ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ لِلْحِلِّ وَالْإِحْرَامِ
(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 1539، 1754، 5922، 5928 -

82 باب الْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ (خوبصورتی کیلئے دانتوں کے درمیان خلا کشادہ کرانا)

متفلجات متفلج کی جمع ہے جو طلبِ فلج کرتی یا اسے ہلاتی ہے، فلج دونوں قدم یا دو دانتوں کا درمیانی فاصلہ، تفلیج یہ ہے کہ دو جڑی ہوئی چیزوں کو آری وغیرہ کے ساتھ علیحدہ کیا جائے، عموماً یہ ثنایا اور رباعیات (یعنی سامنے کے اوپر نیچے کے دو یا چار دانتوں) کے ساتھ مختص ہے، اس کا ہونا عورت کا حسن سمجھا جاتا ہے تو جس کے دانت بالکل ساتھ ساتھ جڑے ہوئے ہوں کبھی بڑی عمر کی خاتون ان کے مابین (کسی ریتی وغیرہ کے ذریعہ) فاصلہ پیدا کرتی ہے یہ ایہام دینے کے لئے کہ وہ ابھی جوان ہے کیونکہ عموماً جو ان لڑکیوں کے دانت متفلج ہوتے ہیں اور بڑی عمر ہونے پر ساتھ جڑ جاتے ہیں، دانت نوکدار کرنے کو وشر کہا جاتا ہے ابن مسعود کی اس حدیث کے بعض طرق میں اور ان کے غیر کی سنن وغیرہ میں موجود حدیث میں اس کی بھی ممانعت ہے، باب (الموصلۃ) کے آخر میں اس کا اشارہ آئے گا تو علتِ نبی اس لئے ہے کہ اس میں خلقتِ اصلیہ کی تغیر ہے۔

5931 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ الْوَأَشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى مَالِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﷻ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۶۲۳) اطرافہ 4886، 4887، 5939، 5943، 5948 -

شیخ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں جریر سے ابن عبد الحمید منصور سے ابن معتمر ابراہیم سے نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں، تمام رواۃ کوئی ہیں دارقطنی کے بقول منصور نے اعمش کی متابعت کی ہے بعض اصحابِ اعمش نے سند میں علقمہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ابراہیم بن مہاجر ابراہیم نخعی عن ام یعقوب عن ابن مسعود کے طریق سے اسے روایت کرتے ہیں، محفوظ منصور کا قول ہے۔ (والمستوشمات) مستوشمہ کی جمع، جو طلبِ وشم کرتی ہے (یعنی جو کراتی ہے) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ واشمہ جس کے ساتھ وشم کیا جاتا ہے اور مستوشمہ جو کراتی ہے، انہوں نے اس کا رد کیا (کیونکہ وہ الٹ کہہ بیٹھے ہیں) دو باب بعد ایک اور طریق کے ساتھ منصور سے (المستوشمات) کا لفظ آئے گا، یہ شین کی زیر کے ساتھ، جو یہ کرتی ہے اور اس کی زیر کے ساتھ جو کراتی ہے مسلم کی مفضل بن مہمل

عن منصور سے روایت میں (و الموشومات) ہے یعنی جسے وشم کیا جاتا ہے! اہل لغت کہتے ہیں وشم واو پر زبر اور شین کے سکون کے ساتھ یہ ہے کہ عضو میں سوئی یا اس جیسی کسی چیز کے ساتھ غرز کیا جائے (اس میں سوئی وغیرہ چھبونا) حتیٰ کہ خون پھوٹ پڑے پھر اس جگہ کو نورہ وغیرہ (نورہ یعنی چونے کا پتھر) کے ساتھ بھرا جائے جس سے یہ سبز لگتی ہے (آجکل شامد سرمہ بھرا جاتا ہے جس سے سیاہ نفوش بن جاتے ہیں بعض کوئی خاص عبارتیں یا تیل بوٹے بھی بنواتے ہیں عموماً یورپ و امریکہ کے پہلوانوں اور کھلاڑیوں میں یہ عادت عام ہے) ابو داؤد سنن میں لکھتے ہیں واشمہ وہ جو اپنے چہرے میں سرمہ یا سیاہی کے ساتھ خیلان (خال کی جمع یعنی تل) بناتی ہے اور مستوشمہ جس کے ساتھ یہ کیا جاتا ہے بقول ابن حجر چہرے کا ذکر خرج غالب کے بطور کہ زیادہ تر ہونٹ پر بنوایا جاتا ہے، آمدہ باب میں نافع کے حوالے سے ذکر ہوگا کہ گال پر بنوایا جاتا ہے تو چہرہ کا ذکر قید نہیں ہاتھ یا جسم کے کسی بھی حصہ میں ہونا منع ہے، کبھی نقش کبھی دائرے بتائے جاتے ہیں بعض اپنے محبوب کا نام چھدوا لیتے ہیں، ایسا کرنا حرام ہے کیونکہ حدیث باب میں ایسا کرنے اور کرانے والوں/ والیوں پر لعنت مذکور ہے اور موشوم جگہ نجس ہو جائے گی کیونکہ اس میں خون منسجس ہوا ہے تو ہر ممکن طور پر اس کا ازالہ کرنا واجب ہے خواہ ایسا کرتے ہوئے زخم لگ جائیں الا یہ کہ جانی اتلاف کا یا عیب دار ہونے کا یا عضو کے ضائع و ناکارہ ہو جانے کا خدشہ ہو تب اس کا ابقاء جائز ہے اور سقوطِ اثم کے لئے تو یہ کافی ہے اس میں مرد و عورت کی کوئی تخصیص نہیں۔

(و المتنصمات) اس کے بیان کے لئے ایک علیحدہ باب آ رہا ہے ابو داؤد کی محمد بن عیسیٰ عن جریر سے روایت میں یہاں اس کی بجائے (الواصلات) کا لفظ ہے۔ (و المتفلجات للحسن) یعنی خوبصورت لگنے کے لئے، اس سے مفہوم یہ ہوا کہ ایسا کرنا اسی صورت مذموم ہوگا جب یہ برائے خوبصورتی کیا جائے، اگر علاج میں اس کی ضرورت پڑ گئی (مثلاً کسی کے دانت نہایت سختی سے جڑے ہوئے ہیں اور اس میں تکلیف کا کوئی پہلو ہے) تب جائز ہے۔ (المغیرات لخلق اللہ) یہ صفت لازمہ ہے ان کے لئے جو وشم، نمص اور فلج کے کرنے/ کرانے والے ہیں ایک روایت کے مطابق وصل والوں کے لئے بھی۔ (مالی لا ألعن) یہاں بالاختصار ہے ایک باب بعد اسحاق بن ابراہیم عن جریر سے کچھ زیادت بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (فقالت أم یعقوب ما هذا؟) (جس پر یہ کہا) اسے مسلم نے عثمان بن ابی شیبہ اور اسحاق بن ابراہیم کے حوالوں سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ بنی اسد کی ایک خاتون جنہیں ام یعقوب کہا جاتا تھا اور وہ قرآن پڑھتی تھی ابن مسعود کے پاس آئی اور کہا مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ واشمت پر لعنت کرتے ہیں! تو عبد اللہ نے کہا: (مالی لا ألعن الخ) مسلم نے ذکر کیا کہ سیاق اسحاق کا ہے، اسے ابو داؤد نے عثمان سے تخریج کیا ان کا سیاق اسحاق کے سیاق کے موافق ہے صرف چند الفاظ میں فرق ہے جن سے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، تفسیر سورۃ الحشر میں ثوری عن منصور کے طریق سے یہ ہتامہ گزری ہے لیکن اس میں یہ جملہ: (و كانت تقرأ القرآن) موجود نہیں، ابن مسعود کے قول (مالی لا ألعن الخ) میں ما استفہامیہ ہے کہ مانی نے جائز قرار دیا ہے کہ نافیہ ہو مگر یہ بعید ہے۔

(و هو فی کتاب الخ) مختصراً وارد کیا، اسحق کی روایت میں ہے کہ کہنے لگی میں نے تو سارا قرآن پڑھا ہے مجھے تو یہ نہیں ملا، مسلم عن عثمان کی روایت میں ہے کہ میں نے (ما بین لَوْحِی المصحف) پڑھا مگر یہ حکم نہیں پایا، اس سے مراد جس میں مصحف رکھا جاتا تھا (اس زمانہ میں)، قرآن کو (الرق) (پتلی کھال) میں لکھتے اور دونوں طرف لکڑی کی بنی فتنین (یعنی جلد) لگاتے تھے، اس

کرسی (یعنی جسے ہم قرآن کی رحل کہتے ہیں) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس پر قرآن رکھا جاتا ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (لَنْ كُنْتَ قَرَأْتِهِ لَقَدْ وَجَدْتِهِ) (اگر صحیح طرح سے پڑھا ہوتا تو یہ حکم ضرور ملتا) دونوں جگہ یاء ثابت ہے، یہ بھی ایک لغت ہے، فصیح اس کا حذف ہے۔

(وَمَا آتَاكُمُ الْخ) مسلم کی روایت میں ہے: (قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: وَمَا آتَاكُمُ الْخ) اس میں مزید ہے کہ وہ خاتون بولی اس قسم کا کچھ میں نے آپ کی بیوی میں بھی دیکھا ہے، تفسیر سورة الحشر میں بھی اس کا ذکر گزرا اسے طبرانی نے مسروق عن عبد اللہ کے طریق سے نقل کیا اور آخر میں حضرت عبد اللہ کا اسے کہا یہ قول مزاد کیا: (مَا حَفِظْتَ وَصِيَّةَ شُعَيْبٍ إِذَا) یعنی جو اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیب سے حکایت ذکر کیا: (وَمَا أَرِيدُ أَنْ أَخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَيْتُمْ عَنْهُ) [ہود: ۸۸] تو ابن مسعود کے ایسا کرنے والے پر لعنت کو کتاب اللہ کی طرف منسوب کرنا اور ام یعقوب کا اس سے یہ سمجھنا کہ کتاب اللہ سے ان کی مراد قرآن ہے اس پر ابن مسعود کی تائید پھر خاتون کا معارضہ کہ میں نے تو سارا قرآن پڑھا ہے مگر یہ اس میں موجود نہیں اور ابن مسعود کا جواب مذکور اس امر کی دلالت ہے کہ جس پر استنباط دال ہوا اسے کتاب اللہ اور سنت رسول کی طرف منسوب ذکر کرنا نسبت قوی کے لحاظ سے جائز ہے تو جس طرح واشمہ پر کی گئی لعنت کی نسبت قرآن کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ الْخ) کے عموم کے مد نظر جائز ہے حالانکہ یہ لعنت نبی اکرم نے کی تھی تو ایسے ہی اسی شخص کے فعل کی نسبت جو کسی حدیث نبوی کے عموم میں مندرج فعل کو کرے، قرآن کی طرف کرنا جائز ہے مثلاً قاتل کہے اللہ نے قرآن میں ایسے شخص پر لعنت کی ہے جو (مثلاً) (منار الأرض) (یعنی سنگ بہائے میل) کو تبدیل کرے اور اس ضمن میں اس کا مستند وہ حدیث ہو جس میں نبی اکرم نے ایسا کرنے والے پر لعنت کی ہے (تو یہ جائز ہے) بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث میں مذکور ام یعقوب کا نام معلوم نہیں ہو سکا یہ بنی اسد بن خزیمہ سے تھیں ان کے کوئی دیگر احوال بھی نہ مل سکے ابن مسعود سے ان کی مراجعت اس امر پر دال ہے کہ (عہد نبوی کی) مدرکہ ہیں، اللہ اعلم۔

83 باب الْوُصْلُ فِي الشَّعْرِ (مصنوعی بال لگانا)

یعنی کوئی دیگر بال لگا کر سر کے بالوں میں اضافہ کرنا (دور حاضر میں جو گنجلے یا کم بالوں والے حضرات مصنوعی طریقوں سے بال اگواتے ہیں آیا وہ اس کے حکم میں داخل ہیں؟ یہ محل بحث ہے) اس کے تحت پانچ احادیث نقل کیں۔

5932 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ عَامَ حَجِّ وَهُوَ عَلَى الْمُنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ وَتَنَاوَلُ قُصَّةً مِنْ شَعْرٍ كَأَنَّهُ بَيْدٌ حَرَسِيٌّ أَبْنُ غُلَمَاءُكُمْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنْ مِثْلِ هَذِهِ وَيَقُولُ إِنَّمَا هَلَكْتُ بَنُو إِسْرَائِيلَ حِينَ اتَّخَذَ هَذِهِ نِسَاؤَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص ۲۰۹)۔ اطرافہ 3468، 3488، 5938

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔ (عن حمید الخ) معمر بن زہری کی روایت میں (حدثنی حمید) ہے اسے احمد نے تخریج

کیا ترمذی کے ہاں یونس عن زہری سے (أَبَانَا حمید) ہے مسلم نے معمرو پونس دونوں کے طریق نقل کئے لیکن سیاق ذکر نہیں کیا اور روایت مالک پر احالہ کر دیا، طبرانی نے اسے نعمان بن راشد عن زہری سے نقل کرتے ہوئے بجائے حمید کے (عن السائب بن یزید) کہا مگر محفوظ حمید ہے۔ (عام حج) ذکر بنی اسرائیل میں سعید بن مسیب عن معاویہ کے طریق سے سال کی تعیین بھی مذکور ہوئی۔ (و تناول قصة الخ) سعید کی روایت میں (کبة) (یہ اسی کا بہم معنی ہے) ہے مسلم کے ہاں ایک دیگر طریق کے ساتھ سعید بن مسیب سے روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ نے کہا: (إِنكُمْ أَخَذْتُمْ زِيَّ سُوءٍ وَ جَاءَ رَجُلٌ بِعَصَا عَلَى رَأْسِهَا خِرْقَةٌ خَرَسِي حَرَسٍ كِي طَرَفِ نَسَبٍ سَعِي جَوَامِرِ كَعْدَامِ وَمَحَافِظُ هَوْتِي هِي اِيكُ كُحْرِي كَبَا جَائِ كَا كَ اَسْمِ جَنْسٍ هِي، طَبْرَانِي كِي هَا عَرُوهُ عَنْ مَعَاوِيَه سَعِي يَزِيَادَتِ بَعِي هِي كَبْنِي لَكِي كَا سَعِي مِي نِي اِنِي اَهْلُ كِي هَا پَايَا، اِن كَا كَبْنَا هِي كِي مَدِينَه مِي) عورتیں اپنے بالوں کے ساتھ اسے لگا کر انہیں زیادہ اور لمبے بناتی ہیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ قبل ازیں خواتین میں اس کا رواج نہ تھا۔

(أَبِيْن عَلَمَاؤُ كَم؟) ذکر بنی اسرائیل کی حدیث کے اثنائے شرح گزرا کہ اس میں اس وقت مدینہ میں قلتِ علماء کی طرف اشارہ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا احضار چاہا ہوتا کہ ان سے اس کے انکار مراد پر استعانت لیں یا ان پر ان کے اس قسم کے احوال و افعال پر سکوت کا انکار ورد کریں (میرے خیال یہ بطور زجر کہا)۔

(إِنَّمَا هَذِكْتِ بَنُو الْخ) مسلم کی روایت معمر میں ہے: (إِنَّمَا عَذِبَ الْخ) سعید بن مسیب کی مذکورہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم کو یہ بات پہنچی تو اسے زور کا نام دیا مسلم کی قتادہ عن سعید سے روایت میں ہے: (نَحْنِي عَنْ الزُّوْر) اس کے آخر میں ہے: (أَلَا وَ هَذَا الزُّوْر) آگے قتادہ کا قول منقول ہے کہ یعنی جو عورتیں اپنے بالوں میں (مِنَ الْخِرْقِ) تکثیر کرتی ہیں، یہ حدیث جمہور کی حجت ہے جن کے نزدیک بالوں کے ساتھ کوئی بھی دیگر شئی لگا کر لمبے کرنا منع ہے چاہے بال ہوں یا کوئی اور چیز، اس کی تائید حضرت جابر کی روایت کرتی ہے جس میں ہے: (زَجَرَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ تَصِلَ الْمَرْأَةُ بِشَعْرِهَا شَيْنًا) اسے مسلم نے نقل کیا لیث کی رائے ہے اور اسے ابو عبیدہ نے بہت سے فقہاء سے بھی نقل کیا کہ اس ضمن میں ممنوع یہ ہے کہ بال لگا کر یہ اضافہ کیا جائے لیکن اگر کوئی خرقہ وغیرہ لگا لیا (جیسے ہمارے ہاں خواتین پر اندہ لگاتی ہیں) تو یہ نہیں میں داخل نہیں، ابو داؤد نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا کہتے ہیں: (لَا بَأْسَ بِالْقُرَامِلِ) احمد نے بھی یہی کہا، قرائل قرط کی جمع ہے یہ لمبی شاخوں والی نرم نبات ہے، یہاں اس سے مراد ریشم یا اون کے دھاگے ہیں جو مینڈھیوں کی شکل میں بنے ہوتے ہیں (یعنی پراندے) عورتوں انہیں بالوں میں لگاتی ہیں بعض نے یہ تفصیل کی کہ اگر بالوں کے ساتھ لگائی جانے والی شئی غیر بال ہیں اور وہ بالوں کے ساتھ باندھے جانے کے بعد اس طور مستور کر دئے گئے ہیں کہ بالوں کا حصہ لگتے ہیں تو یہ منع ہے کیونکہ اس میں دھوکہ دہی کا پہلو ہے لیکن اگر یہ ظاہر اور عیاں ہے تب ممنوع نہیں، بعض نے مطلقاً بالوں کے ساتھ کوئی بھی چیز لگا لینا بال ہوں یا دیگر، جائز قرار دیا ہے اگر یہ شوہر کی اجازت اور اس کے علم میں ہے، باب کی یہ احادیث ان کے خلاف حجت ہیں قتادہ کی روایت کی زیادت سے مستفاد ہے کہ خرق (یعنی دھجیاں اور پٹیاں) کے ساتھ سر کے بالوں کی تکثیر منع ہے مثلاً کسی عورت (یا مرد) کے بال جھڑ گئے اور وہ اس کے عوض سر پر خرق رکھتی ہے یہ باور کرانے کی غرض سے کہ یہ بال ہیں (جیسے وگ رکھ لینا) مسلم نے حضرت معاویہ کی اس حدیث کے عقب میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت نقل کی جس میں ہے: (و نِسَاءٌ كَا سِيَاتِ

عاریات و رؤوسهن کاسنمة البخت) (یعنی جن کے سر اونٹوں کی کوبانوں کی مانند ہیں) بقول نووی یعنی انہیں عمامہ، عصابہ (یعنی پٹی) یا اس قسم کی کوئی شئی باندھ کر بڑا کرتی ہیں کہتے ہیں حدیث اس کی ذم میں ہے، قرطبی لکھتے ہیں بخت بختیہ کی جمع ہے، یہ بڑی کوبانوں والے اونٹوں کی ایک قسم ہے، اسنمہ سنام کی جمع ہے ان کے ساتھ ان کے سروں کو تشبیہ دی اس وجہ سے جو سر میں تزئین و تصنع کرتے ہوئے بڑی بڑی مینڈھیاں کھڑی کر لیں، یہی کام وہ بالوں کو زیادہ ظاہر کرنے کیلئے بھی کرتی ہیں

تشبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جیسے عورت کیلئے سر کے بالوں کو زیادہ و کثیر کرنا حرام ہے (یعنی مصنوعی طریقوں سے) اسی طرح اس کے لئے بغیر ضرورت کے بال منڈوا دینا بھی حرام ہے طبری نے ام عثمان بنت سفیان عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے منع فرمایا کہ عورت اپنے سر کو منڈوائے یہ ابو داؤد کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (لیس علی النساء حلق إنما علی النساء التقصیر) (یعنی عورتوں کیلئے حلق جائز نہیں ہاں بال چھوٹے کر سکتی ہیں)

5933 - وَقَالَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَائِسَةَ وَالْمُسْتَوَاسِمَةَ

ترجمہ: ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی پاک نے مصنوعی بال لگانے والیوں، لگوانے والیوں، جسم گودنے والیوں اور گودانے والیوں پر لعنت کی۔ شیخ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں اپنی مسند میں اور مصنف میں بھی اسی اسناد کے ساتھ اسے تخریج کیا اسے ابونعیم نے مستخرج میں انہی کے طریق سے تخریج کیا اسماعیلی نے اسے عثمان بن ابوشیبہ عن یونس بن محمد سے اسی طرح نقل کیا تو محتمل ہے کہ یہی مراد ہوں کیونکہ ابوبکر اور عثمان دونوں شیوخ بخاری سے ہیں یونس، مودب اور فلیح، ابن سلیمان ہیں۔ (لعن اللہ الواصلة) یعنی جو بالوں کے ساتھ (بال وغیرہ) ملائی ہے خواہ اپنے سر میں یا کسی اور کے سر میں (والمستوصلة) یعنی جو ایسا کرتی ہے وائسہ اور مستوئسہ میں بھی یہی مفہوم ہے یہ اس کی اللہ تعالیٰ سے حکایت میں صریح ہے، اگر خبر ہے تب ابن مسعود کے استنباط کی ضرورت نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ دعائیہ اسلوب ہو (یعنی نبی اکرم ایسا کرنے والیوں کیلئے بددعا کر رہے ہوں)۔

5934 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِؤَ بْنِ مُرَّةٍ قَالَ سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ مُسْلِمٍ بْنِ يَنَاقٍ يُحَدِّثُ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَنَّ جَارِيَةً مِنَ الْأَنْصَارِ تَزَوَّجَتْ وَأَنَّهَا مَرَضَتْ فَتَمَعَّطَ شَعْرُهَا فَأَرَادُوا أَنْ يَصْلُوهَا فَسَأَلُوا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ . تَابَعَهُ ابْنُ إِسْحَاقَ عَنْ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ صَفِيَّةَ عَنْ عَائِشَةَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۴۱۱) . طرفہ - 5205

(الحسن بن مسلم بن یناق) بظاہر یناق عجمی نام ہے یہ بھی محتمل ہے کہ انیق سے اسم فاعل ہو یعنی حسین اور معجب شئی، تو اس کا ہمزہ مسہل کر کے یاء کر دیا حسن مذکور اہل مکہ میں سے تابعی صغیر ہیں ثقہ اور طاؤس سے کثیر الروایت ہیں ان سے قبل انتقال کیا۔

(أَنْ جَارِيَةِ الْخ) کتاب النکاح میں لڑکی اور اس کے شوہر کے نام ذکر ہوئے۔

(فتمعط) یعنی جڑ سے اکھڑ گئے، اصل معط مد ہے گویا کھچے حتیٰ کہ قطع ہوئے، گرتے بالوں پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (فسألوا) وہاں ذکر ہوا تھا کہ والدہ نے یہ سوال کیا تھا۔ (تابعہ ابن اسحاق الخ) حسن سے مراد ابن مسلم ہیں یہ روایت متابعت امالی محاملی میں موصول ہے ان سے اصفہانیوں کی روایت کے ساتھ پھر ابراہیم بن سعد بن ابن اسحاق کے طریق سے۔ (حدثني أبان بن صالح) پوری سند میں تحدیث کی تصریح ہے، حدیث کے شروع میں ہے کہ ایک خاتون نے حضرت عائشہ سے عورت کے اپنے بالوں کے ساتھ کسی شئی کے ملا لینے کی بابت سوال کیا باقی اسی کا مثل ہے، اس متابعت کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ صفیہ بنت شیبہ کے پاس یہ حدیث حضرت عائشہ اور حضرت اسماء دونوں سے ہے اسی معنی میں ابان بن صالح کی ایک حدیث بھی ہے جسے ابو داؤد نے اسامہ بن زید عنہ عن مجاہد عن ابن عباس سے مرفوعاً نقل کیا بغیر اس خاتون کے قصہ کے، اس میں (النامصة والمتنمصة) کا اضافہ بھی ہے آخر میں ہے: (والمستوشمة بن غیر داء) (یعنی بغیر کسی بیماری کے شرم کرانے والی) اس کی سند حسن ہے اس سے مستفاد ہوا کہ جس نے بغرض علاج و تدوی و شرم کیا یا کرایا وہ اس زجر میں داخل نہیں۔

5935 - حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْمُقْدَامِ حَدَّثَنَا فَضِيلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنِي أُمِّي عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ إِنِّي أَنْكَحْتُ ابْنَتِي ثُمَّ أَصَابَهَا شَكْوَى فَتَمَرَّقَ رَأْسُهَا وَزَوَّجَهَا يَسْتَجِثْنِي بِهَا أَفْأَصِلُ رَأْسَهَا فَسَبَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ

طرفاء 5936، - 5941

ترجمہ: اسماء کہتی ہیں ایک خاتون نبی پاک کے پاس آئی اور کہا میں نے اپنی بیٹی کا نکاح کیا پھر وہ بیمار پڑی تو اسکے بال جھڑ گئے اب اس کا شوہر زور دیتا ہے کہ اسکے مصنوعی بال لگوا دوں کیا ایسا کر لوں؟ تو نبی پاک نے ایسا کرنے اور کرانے والیوں کو برا کہا۔

5936 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ غُرُوةٍ عَنْ امْرَأَتِهِ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ

(سابقہ) طرفاء 5935، - 5941

دو طرق سے حدیث اسماء لائے ہیں پہلی سند میں منصور بن عبد الرحمن ججی ہیں ان کی والدہ صفیہ بنت شیبہ تھیں فضیل بن سلیمان کا حافظہ اگرچہ اتنا قوی نہ تھا مگر وہب بن خالد نے منصور سے ان کی متابعت کی ہے ان کی روایت مسلم نے نقل کی، اسی طرح طبرانی کے ہاں ابو معشر براء نے بھی۔ (فتمزق) کشمیری اور حموی کے نسخوں اور حدیث میں یہی ہے باقیوں کے ہاں راء کے ساتھ ہے ای (مرق من صلد) جڑ سے نکل گئے، یہ بلیغ ہے یہ بھی محتمل ہے کہ مرق یعنی (نتف الصوف) (یعنی اون اکھیرنا) سے ہو، طبرانی کی محمد بن اسحاق عن فاطمہ بنت منذر سے روایت میں ہے: (فأصابتها الحصبة أو الجدرى فسقط شعرها) (یعنی خسرے یا چیچک ہوئی جسکی وجہ سے بال جھڑ گئے) پھر صحتیاب ہوئیں، اب شوہر کہتا ہے کہ چونکہ سارے بال جھڑ چکے ہیں لہذا اس

کے سر پر کچھ رکھیں (یعنی مصنوعی بال وغیرہ)۔ (فسب) اُی لعن، جیسا کہ دیگر روایتوں میں تصریح ہے۔

دوسرے طریق میں ہے: (عن امرأته فاطمة) یعنی بنت منذر بن زبیر بن عوام۔ (الواصلة و المستوصلة) یہ حصہ جو حدیث اسماء میں پایا گیا حدیث ابی ہریرہ اور حدیث ابن عمرو الی (الواشمة و المستوشمة) کی زیادت سماع نہیں کی، طبری نے بسند صحیح قیس بن ابی حازم سے روایت کیا، کہتے ہیں میں حضرت ابوبکر کے ساتھ (ان کے گھر میں) داخل ہوا دیکھا کہ اسماء کا ہاتھ موشومہ ہے بقول طبری گویا انہوں نے نبی سے قبل یہ کرایا جو بعد ازاں باقی رہا، کہتے ہیں یہ گماں نہیں ہو سکتا کہ نبی کے بعد ایسا کیا ہو بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس نبی کو نہ سنا ہو یا ان کے ہاتھ میں کوئی زخم سا ہو گیا ہو جس کا اثر وشم کی مانند باقی رہا ہو۔

5937 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ قَالَ نَافِعُ الْوَشْمُ فِي اللَّثَةِ

(ایضاً اس میں مزید یہ کہ بقول نافع وشم لثہ یعنی سوڑھے۔ کے اوپر گال۔ میں ہے)۔ اطرافہ 5940، 5942، 5947۔

عبد اللہ سے ابن مبارک اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (فی اللثة) لام کی زیر اور ثائے مخفف کے ساتھ، دانتوں پر جو گوشت ہوتا ہے، بقول داؤد دانتوں پر زرد یا کسی بھی رنگ کے نقوش بنائے جائیں ابن حجر کہتے ہیں نافع نے لثہ میں وشم کا حصر نہیں کیا بلکہ مراد یہ کہ وہاں بھی یہ کیا جاتا ہے، ان احادیث میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو کہتے ہیں وصل فی الشعر، وشم اور نمص کی فاعل اور مفعول بہ دونوں کیلئے حرمت ہے، یہ ان حضرات پر حجت ہے جو اس نبی کو تنزیہی قرار دیتے ہیں کیونکہ لعنت کا ذکر تحریم پر اقوی دلالت میں سے ہے بلکہ بعض کے نزدیک یہ کبائر کی علامات سے ہے، حدیث عائشہ میں اس امر کا بطلان ہے جو ان سے نقل کیا جاتا ہے کہ بالوں کی بالوں کے ساتھ وصل کی رخصت دیتی تھیں اور کہتی تھیں واصل سے مراد یہ ہے کہ عورت اپنے شباب میں (تفجر ثم تصل ذلك بالقيادة) (یعنی کوئی عورت جوانی میں زانیہ ہو پھر [بڑھاپے میں] دوسری لڑکیوں کی قیادت یعنی انہیں اس راہ پہ لگانے کے ساتھ اس فحور کو جاری رکھے) طبری نے اس کا رد و بطلان حضرت عائشہ سے مروی اسی حدیث باب کے ساتھ کیا ہے، حدیث معاویہ سے انسانی بالوں کی طہارت کا ثبوت ملا، عدم استئصال کے سبب اور یہ فعل وصل پر ممانعت کا ایقاع ہے نہ کہ بالوں کے نجس ہونے کی وجہ سے، بقول ابن حجر یہ استدلال محل نظر ہے اس سے بال باقی رکھنا اور ان کے ذہن کا عدم وجوب بھی ثابت ہوا۔

5938 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُرَّةٍ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَدِمَ مُعَاوِيَةُ الْمَدِينَةَ آخِرَ قَدَمَةٍ قَدِمَهَا فَخَطَبَنَا فَأَخْرَجَ كُبَّةً مِنْ شَعْرِ قَالَ مَا كُنْتُ أَرَى أَحَدًا يَفْعَلُ هَذَا غَيْرُ الْيَهُودِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمَاهُ الزُّورَ يَعْنِي الْوَاصِلَةَ فِي الشَّعْرِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 3468، 3488، 5932۔

متمصۃ کی جمع، ابن جوزی نے (متمصۃ) بھی نقل کیا یعنی نون کی میم پر تقدیم کے ساتھ، یہ مقلوب ہے متمصۃ جو طلب نما ص کرتی ہے اور نامصہ جو یہ کرتی ہے، نماص منقاش (یعنی موچنا) کے ساتھ چہرے کے بالوں کا ازالہ کرنا، منقاش کو نماص بھی کہتے ہیں کہا جاتا ہے نماص ابرو کے بالوں کے ازالہ کے ساتھ مختص ہے انہیں سیٹ کرنے اور سنوارنے کی غرض سے، ابو داؤد سنن میں رقمطراز ہیں نامصہ جو (تنقش الحاجب حتی ترفقہ) (یعنی ابروؤں کو باریک بنانا) اس کے تحت باب (المتفلجات) میں نقل کردہ حدیث ابن مسعود پھر ذکر کی ہے

طبری کہتے ہیں عورت کیلئے اللہ کی خلقت کی تغیر جائز نہیں بایں طور کہ اس میں زیادت یا نقص کرے التماس حسن کے قصد سے، نہ تو ہر کیلئے نہ اس کے غیر کیلئے جیسے کوئی جڑے ابروؤں والی ہو تو درمیان سے بال صاف کر لے یا اس کا عکس یا مثلاً جس کا کوئی زائد دانت ہو یا کوئی دانت نسبتاً لمبا ہو تو اسے نکلو الے یا داڑھی ہو یا مونچھ یا بچہ داڑھی تو تنیف کے ساتھ ان کا ازالہ کر لے یا کسی کے بال چھوٹے ہوں یا حقیر ہوں تو مزید بال لگا کر لمبے یا بارونق کر لے تو یہ سب اس نہی میں داخل ہے اور یہ خلق اللہ کی تغیر کے مترادف ہے کہتے ہیں اس سے مستثنیٰ ہے وہ جس میں لاحق ضرر یا اذیت ہے مثلاً کسی کا زائد یا لمبا ایسا دانت ہے جو کھانے میں رکاوٹ بنتا ہے یا زائد ایسی انگلی ہے جو باعث اذاء و الم ہے تب جائز ہے، اس آخری میں مرد بھی عورت کی مانند ہے! نووی اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ خاص سے یہ امر مستثنیٰ ہے کہ عورت کے داڑھی، مونچھ یا بچہ داڑھی ہو تو اس کا ازالہ حرام نہ ہوگا بلکہ ایسا کرنا مستحب ہے بقول ابن حجر یہ شوہر کی اجازت سے مشروط ہے، بعض حنا بلہ کہتے ہیں اگر نمص فاجر عورتوں کا مشہور شعار و انداز بن چکا ہو تو منع ہے ورنہ یہ نہی تنزیہی ہے، (ان سے) ایک روایت میں ہے کہ شوہر کی اذن سے جائز ہے کیونکہ یہ زینت کا حصہ ہے طبری نے ابو اسحاق عن زوجتہ سے روایت کیا کہ وہ حضرت عائشہ کے ہاں گئیں اور وہ جوان تھیں جمال انہیں اچھا لگتا تھا، پوچھا کیا (مثلاً) بیوی اپنے شوہر کیلئے (تحف جینھا؟) (یعنی پیشانی کے بال صاف کر سکتی ہے) کہنے لگیں حتی الوسع اپنے سے ازی دور کرو، نووی کہتے ہیں مذکور کے ساتھ تریس جائز ہے ماسوائے حنف کے کہ یہ جملہ نماص سے ہے۔

5939 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ غُلَقْمَةَ قَالَ لَعَنَ عَبْدُ اللَّهِ الْوَائِمَاتِ وَالْمُتَمَصَّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْخُسْنِ الْمُغَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ فَقَالَتْ أُمُّ يَعْقُوبَ مَا هَذَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَمَا لِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ وَفِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَتْ وَاللَّهِ لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ فَمَا وَجَدْتُهُ قَالَ وَاللَّهِ لَئِنْ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 4886، 4887، 5931، 5943، 5948 -

85 باب الْمُؤْصُولَةِ (جس عورت کو مصنوعی بال لگائے جائیں)

5940 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمرٍ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ

الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِمَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 5937، 5942، - 5947

شیخ بخاری محمد ابن سلام ہیں، عہدہ سے مراد ابن سلیمان اور عبید اللہ، عمری ہیں۔

شاہ ولی اللہ (لعن النبی ﷺ) کی بابت کہتے ہیں فتح الباری میں کہا میرے لئے یہ تفسیر متجہ نہیں الا کہ مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے لعنت کی اپنے نبی کی زبان پہ، میں کہتا ہوں اس تفسیر کی۔ واللہ اعلم۔ تو جیہہ یہ ہے کہ آنجناب کا قول: (لعن اللہ الواشمة الخ) دو معانی کو محتمل ہے ایک کہ یہ اللہ کی طرف سے خبر ہو کہ اس نے کذا و کذا لعنت کی ہے، دوم کہ یہ آپ کی طرف سے بددعا ہو اس کے خلاف جو یہ کرے تو تفسیر میں یہی آخری معنی ہے۔

5941 - حَدَّثَنَا الْحَمِيدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَنَّهُ سَمِعَ فَاطِمَةَ بِنْتَ الْمُنْذِرِ تَقُولُ

سَمِعْتُ أَسْمَاءَ قَالَتْ سَأَلْتُ امْرَأَةَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَتِي أَصَابَتْهَا

الْحَصْبَةُ فَأَمَرَقَ شَعْرُهَا وَإِنِّي زَوَّجْتُهَا أَفَاصِلُ فِيهِ فَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمَوْصُولَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ طرفہ 5935، - 5936

(أصابتها الحصبه) کشمینی کے نسخہ میں (أصاها) ہے علی إرادة الخب، حصہ حاء کی زبر اور صاد کے سکون کے ساتھ اس پر فتح اور کسرہ بھی درست ہیں سرخ رنگ کے دانے جو جلد کے مختلف جگہوں میں نکل آتے ہیں، یہ جدری (چچک) کی ایک قسم ہے (امرق) اصلا (انمرق) ہے ادغام ہوا حموی اور کشمینی کے ہاں راء کی بجائے زاء ہے۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (أصابتها الحصبه) کا اردو میں یہ معنی لکھتے ہیں: چچک سے برا اور ہاکڑا لڑا، (فامرق) کی بابت کہتے ہیں باب افعال میں ادغام جائز ہے لیکن حدیث لغت میں حجت نہیں۔

5942 - حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ عَنْ

نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَوْ قَالَ النَّبِيَّ ﷺ الْوَاشِمَةَ وَالْمُوتِشِمَةَ

وَالْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ يَعْنِي لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ .

(اسی کا سابقہ حوالہ) اطرافہ 5937، 5940، - 5947

اکثر کے ہاں یہی سند ہے مستملی کے نسخہ میں بجائے فضل بن دکین کے فضل بن زہیر ہے فربری سے بعض رواۃ کے ہاں بھی شک کے ساتھ (الفضل بن زهیر أو الفضل بن دكين) ہے بعض مرتبہ ابن زہیر کے ساتھ جزم کیا ابوعلی غسانی لکھتے ہیں یہ فضل بن دکین بن حماد بن زہیر ہیں تو کئی دفعہ پردادا کی نسبت سے مذکور ہوئے، یہ ابو نعیم شیخ بخاری ہیں کثیر روایات ان سے بلا واسطہ تخریج کی ہیں یہاں اور بعض قلیل مواضع میں واسطہ کے ساتھ بھی نقل کیا۔ (سمعت النبی ﷺ أو الخ) راوی کو شک ہے متخرج میں ابو نعیم نے ایک اور طریق کے ساتھ صحیح بن معاویہ سے (قال النبی ﷺ) کے الفاظ سے روایت کیا۔ (لعن اللہ ثم قال الخ) میرے لئے یہ تفسیر متجہ نہیں ہوئی الا یہ کہ مراد یہ ہو کہ اللہ نے اپنے نبی کی زبان پر ان پر لعنت کی یا یہ کہ نبی اکرم نے اللہ کی طرف سے کی گئی لعنت کے

مد نظر (خود بھی) لعنت کی بعض روایات میں آخری کلام جبکہ بعض میں اول کلام ساقط ہوئی ہے، اسماعیلی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ صحیح سے: (لعن رسول اللہ الخ) کے الفاظ کے ساتھ باب کے شروع میں تخریج کیا، ایک باب کے بعد اسی طرح باب (وصل الشعر) کے آخر میں (لعن اللہ) کے الفاظ سے مذکور ہوئی، یہ سب عبید اللہ عن نافع کی روایت سے ہے۔ (والمستوصلة) نسائی کی محمد بن بشر عن عبید اللہ بن عمر سے روایت میں (الموتصلة) ہے یہ اس کا مترادف ہے حدیث اسماء میں (الموصولة) ہے۔

5943 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَمَصِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ مَا لِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ)۔ اطرافہ 4886، 4887، 5931، 5939، 5948 -

عبد اللہ سے ابن مبارک اور سفیان سے مراد ثوری ہیں، اس روایت میں واصلہ اور موصولہ کا ذکر واقع نہیں ہوا، اس کے ساتھ بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کا بیان باب (المتفلجات) میں گزرا اور یہ کہ اس میں تفسیر کے ضمن میں واصلہ کے ذکر کے ساتھ تصریح کی، احمد اور نسائی کی حسن عوفی عن یحییٰ خزاز عن مسروق سے روایت میں ہے کہ ایک خاتون ابن مسعود کے پاس آئی اور کہا مجھے بتلایا گیا کہ آپ واصلہ سے منع کرتے ہیں؟ کہا ہاں، سارا قصہ ذکر کیا اس کے آخر میں ہے میں نے نبی اکرم کو سنا (ینہی عن النامصة والواشرة والواصلة والواشمة إلا من أذى) (یعنی اگر باعث ضرر ہونے کے باعث یہ سب کچھ کر لیا تو جائز ہے)۔

- 86 باب الْوَاشِمَةِ (جسم میں سرمہ گودنے والی)

5944 - حَدَّثَنِي يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعَيْنُ حَقٌّ وَنَهَى عَنِ الْوَشْمِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ طرفہ 5740 -

شیخ بخاری یحییٰ بقول قسطلانی یا ابن موسیٰ یحییٰ یا ابن جعفر از دی بیکندی ہیں، یہ کتاب الطب کے آخر میں مشروحاً گزری آمدہ باب میں بھی آ رہی ہے۔

5944 - حَدَّثَنِي ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ ذَكَرْتُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَابِسٍ حَدِيثَ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ سَمِعْتُهُ مِنْ أُمِّ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بِمِثْلِ حَدِيثِ مَنْصُورٍ

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

5945 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جَحْفَةَ قَالَ رَأَيْتُ أَبِي

فَقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدِّمِّ وَثَمَنِ الْكَلْبِ وَآكِلِ الرِّبَا وَمُوكِلِهِ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص ۲۹۰) اطرافہ 2086، 2238، 5347، 5962 -

یہاں بالا مختصار ہے البیوع میں تا ماگزری اس میں تھا کہ میرے والد نے ایک حجام (یعنی سنگی لگانے والا) خریدا اس کے محاجم (یعنی سنگی کے آلات) توڑ دئے میں نے پوچھا تو یہ کہا، یہ باب (من لعن المصور) میں اتم سیاق کے ساتھ آئے گی۔

87 باب الْمُسْتَوْشِمَةِ (جسم میں سرمہ گودوانے والی)

5946 - حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أَتَى عُمَرَ بِامْرَأَةٍ تَشْتِمُ فَقَالَ أَنْشُدْكُمْ بِاللَّهِ مَنْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْوَشْمِ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقُمْتُ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَا سَمِعْتُ قَالَ مَا سَمِعْتُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا تَشْتِمَنَّ وَلَا تَسْتَوْشِمَنَّ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں حضرت عمرؓ کے پاس ایک عورت لائی گئی جو جسم گودنے کا کام کرتی تھی تو وہ کھڑے ہوئے اور کہا تمہیں اللہ کا واسطہ کس نے نبی پاک سے وشم بارے کچھ سنا ہے؟ تو ابو ہریرہؓ نے کہا میں کھڑا ہوا اور کہا میں نے سنا ہے، کہا کیا سنا؟ کہا فرماتے تھے نہ گودو اور نہ گدواؤ۔

(عن عمارة) یہ ابن ققاع بن شمرہ ہیں ابو زرعة سے مراد ابن عمرو بن جریر ہیں (بامرأة تشتم) اس عورت کا نام کہیں مذکور نہیں۔ (أنشدكم بالله الخ) محتمل ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس بارے زجر سنا ہو تو اب اس کا استنبات چاہا یا ممکن ہے بھول گئے ہوں تو اب تذکر چاہی یا انہیں یہ بات ایسے شخص سے پہنچی ہو جس نے تصریح سماع نہ کیا تو اب چاہا کوئی وہ شخص بیان کرے جس نے خود نبی اکرم سے یہ سنا ہو۔ (فقال أبو هريرة الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (لا تشتمن) تائے مفتوح، شتمین کسور اور میم مجزوم ساتھ، جمع مؤنث مخاطب کا صیغہ، اسی طرح (لا تستوشمن) بھی یہ سابقہ باب میں مذکور: (نهى عن الوشم) کی تفسیر ہے حضرت ابو ہریرہؓ کے اس قصہ عمرؓ کے ذکر کا فائدہ اپنے حفظ و ضبط کا اظہار ہے اور یہ کہ حضرت عمرؓ اپنے تشدد ہونے کے باوصف احادیث میں ان سے استنبات کیا کرتے تھے اگر اس مسئلہ میں انہوں نے انکار کیا ہوتا تو وہ نقل کرتے۔

5947 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُمَيْدٍ اللَّهِ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 5937، 5940، 5942 -

یگی سے مراد قتان ہیں۔

5948 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ

إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَمَصَّاتِ
وَالْمُتَفَلَجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ مَا لِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي
كِتَابِ اللَّهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) . اطرافہ 4886، 4887، 5931، 5939، 5943 -

سفیان سے مراد ثوری ہیں، دونوں حدیثیں گزر چکی ہیں خطابی کہتے ہیں ان اشیاء میں یہ شدید وعید اس لئے وارد ہے کہ ان میں غش و خداع (یعنی دھوکہ دہی اور ملاوٹ) ہے اگر ان میں سے کسی میں رخصت دیتے تو یہ دیگر اقسام غش کا وسیلہ بنتا پھر اس میں تغیر خلقت بھی ہے اسی طرف حدیث ابن مسعود کے جملہ: (المغیرات لخلق الله) میں اشارہ ہے۔

88 باب التَّصَاوِيرِ (تصاویر)

تصویر کی جمع، مراد اس کے حکم کا بیان اسے بطور پیشہ اپنانے میں پھر اس کے استعمال اور امتحان کی جہت سے بھی۔

5949 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ
عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أَبِي طَلْحَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا
تَصَاوِيرُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۱۸) . اطرافہ 3225، 3226، 3322، 4002، 5958 -

5949 - وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ
سَمِعْتُ أَبَا طَلْحَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ

(وقال الليث الخ) اسے ابو نعیم نے مستخرج میں ابوصالح کاتب لیث کے حوالے سے لیث سے موصول کیا، اس تعلق کا فائدہ زہری اور ان کے شیخ کی طرف سے تصریح تحدیث ہے اسے اسماعیلی نے عبد اللہ بن وہب عن یونس سے نقل کیا اس میں بھی تحدیث کی تصریح ہے، اوزاعی عن زہری عن عبید اللہ عن ابی طلحہ سے بھی یہ مروی ہے ان کے ہاں ابن عباس کا واسطہ مذکور نہیں، دارقطنی نے اس کا اثبات کرنے والوں کی روایت کو ترجیح دی ہے اسے مالک نے موطا میں ابونضر عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے بیان کیا کہ وہ ابو طلحہ کے ہاں گئے تاکہ ان کی عیادت کریں تو ایک قصہ ذکر کیا جس کے اثناء یہ معین مذکور بھی ہے اس میں (الرقم فی الثوب) کا استثناء مذکور ہے، آگے اس بارے بحث آئے گی تو شاید اولاً عبید اللہ نے ابن عباس عن ابی طلحہ سے اس کا سماع کیا پھر ابو طلحہ کی عیادت کو جب گئے تو براہ راست بھی ان سے سن لیا، اس کی تائید ابونضر کی روایت میں زیادت قصہ سے ہوتی ہے لیکن ابن عبد البر لکھتے ہیں حدیث ہذا عبید اللہ کی ابن عباس عن ابو طلحہ کی روایت سے ہے، عبید اللہ نے ابو طلحہ کا زمانہ نہیں پایا اور نہ سہل بن حنفیہ کا، یہی کہا گیا اس ضمن میں ان کا مستند یہ ہے کہ سہل حضرت علی کے دور خلافت میں فوت ہوئے تھے اور عبید اللہ نے حضرت علی کو نہیں پایا بلکہ علی بن مدینی کا قول ہے کہ ان کی زید بن ثابت سے لقاء بھی ثابت نہیں اور زید حضرت سہل سے ایک مدت بعد فوت ہوئے تھے لیکن یہ حدیث محمد بن اسحاق نے بھی ابونضر

سے نقل کی ہے تو یہ قصہ عثمان بن حنیف کیلئے ذکر کیا نہ کہ سہل بن حنیف کیلئے، اسے طبرانی نے تخریج کیا، عثمان سہل کے ایک عرصہ بعد تک رہے اسی طرح ابو طلحہ بھی تو بعید نہیں عبد اللہ کی ان سے ملاقات رہی ہو۔

(لا تدخل الملائكة الخ) بظاہر یہ عموم ہے بعض نے کہا اس سے حفظ فرشتے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہ کسی حالت میں بھی انسان سے جدا نہیں ہوتے ابن وضاح، خطابی اور کئی دیگر نے یہی کہا لیکن قرطبی لکھتے ہیں ہمارے بعض علماء نے یہی کہا مگر ظاہر عموم پر دال ہے اور تخصیص یعنی اس امر پر دال کہ حفظ فرشتے داخل ہونے سے ممتنع نہیں ہوتے، نص نہیں ابن حجر کے بقول اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں بندے کے عمل پر مطلع کرے اور اس کا قول انہیں سنائے اور وہ مثلاً اس گھر کے دروازے پر ہوں جس کے اندر وہ انسان ہے، اس قول عموم کے بالمقابل ایک قول تخصیص بھی ہے وہ یہ کہ ان فرشتوں سے مراد ملائکہ وحی ہیں! یہ ان حضرات کا قول ہے جو مدعی ہیں کہ یہ نبی اکرم کے ساتھ خاص ہے، آگے ذکر کروں گا اور یہ شاذ ہے۔ (بیتنا فیہ کلب) بیت سے مراد جو انسان کا مستقر ہے چاہے عمارت ہو، خیمہ ہو یا کچھ اور (گویا اگر کسی کے ساتھ کتاب یا تصویر ہے تو اس صورت میں بھی فرشتے اس کے پاس نہ آئیں گے) بظاہر یہ کتے کے ساتھ عام ہے کیونکہ یہ نکرہ سیاقی نہیں ہے خطابی اور ایک جماعت یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس سے وہ کتے مستثنیٰ ہیں جن کے رکھنے کی اجازت ہے مثلاً شکاری اور موسیقیوں کی حفاظت کرنے والے اور زراعت کے کتے، قرطبی ترجیح عموم کی طرف مائل ہیں نووی نے بھی یہی لکھا اس کے لئے اس قصہ جرو (یعنی کتے کا پلا) سے استدلال کیا جس کی طرف چھ ابواب کے بعد ابن عمر کی روایت میں اشارہ آئے گا، کہتے ہیں تو حضرت جبریل آنے سے ممتنع رہے تھے حالانکہ اس بارے میں عذر موجود تھا، کہتے ہیں اگر عذر انہیں دخول سے غیر مانع ہوتا تو وہ داخل ہونے سے ممتنع نہ ہوتے اھ، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ جس کا آپ کو علم ہوا، اس کے اور جو غیر معلوم ہو ان میں سے جنہیں اختیار کرنے کے آپ مامور نہیں کے مابین تسویہ سے لازم نہیں کہ اس کا حکم بھی اسی کی مانند ہو جسکے اختیار کی آپ کو اذن ہے، قرطبی کہتے ہیں کتے کی موجودی میں فرشتوں کے عدم دخول کی حکمت و علت کے بارہ میں اختلاف ہے تو کہا گیا اس وجہ سے کہ نجس العین ہے یہ مسلم کے ہاں حضرت عائشہ کی حدیث کے بعض طرق میں اس وارد سے متاثر ہے: (فَأَمَرَ بَنَضَحَ مَوْضِعَ الْكَلْبِ) (کہ اس جگہ پر جہاں کتا بیٹھا تھا، پانی بہانے کا حکم دیا) بعض نے کہا کیونکہ یہ شیاطین سے ہیں بعض نے ان کے ساتھ لگی نجاست کے سبب کیونکہ اکثر نجاست کھاتے اور اس کے ساتھ لت پت ہوتے ہیں اسی پر محمول کرتے ہوئے کتے کے عدم نجس عین ہونے کے قائلین نے کتے کے بیٹھنے کی جگہ پانی بہانے کے حکم کو احتیاطی قرار دیا کیونکہ ہر مشکوک جگہ پانی بہانا مشروع ہے

ملائکہ سے مراد میں اختلاف ہے بعض نے عموم مراد ہونا قرار دیا نووی نے حضرت جبریل کے اس مذکورہ قصہ سے اس کی تائید لی ہے، ایک قول ہے کہ حفظ فرشتے مستثنیٰ ہیں دوسروں نے ان کی بابت کہا کہ جائز ہے کہ کتے کی موجودی میں یہ فرشتے دروازے پر کھڑے کتبہ اعمال کریں اندر داخل نہ ہوں، بعض نے ملائکہ رحمت قرار دیا بعض نے کہا یہ ان فرشتوں کے ساتھ خاص ہے جو وحی لاتے ہیں جیسے حضرت جبریل، یہ ابو وضاح اور داؤدی وغیرہما سے منقول ہے، اس سے اس نہی کو عہد نبوی کے ساتھ مختص قرار دینا ہوگا کیونکہ اس کے بعد وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا جس کے انقطاع سے وحی کے فرشتوں کی آمد بھی منقطع ہوئی، بعض نے اس سے تخصیص فی الصفت مراد لیا یعنی اس طرح (کی صفت میں) داخل نہیں ہوتے جو وہ ایسے گھروں میں داخل ہوتے ہیں جہاں کتے یا تصاویر نہیں۔

(و لا تصاویر) بدء الخلق میں گزری معمر عن زہری کی روایت میں تھا: (و لا صورة) اکثر روایات میں یہی ہے صرف نفی کے اعادہ کا فائدہ اس توہم سے احتراز ہے کہ ان کا عدم دخول ان دونوں صنفوں کے اجتماع پر مقصور ہو تو ایک صنف کی موجودی میں ان کا داخل ہونا ممتنع نہیں تو جب حرف نفی کا اعادہ کیا تو تقدیر کلام یوں ہوئی: (و لا تدخل بیتا فیہ صورة) ، خطاب کی کہتے ہیں تصاویر جن کے ہوتے ہوئے فرشتے گھروں میں نہیں آتے یہ وہ جن کا اقتناء (یعنی ملکیت) حرام ہے یعنی اس چیز کی تصویر جس میں روح ہے ایسی جن کے سرقطع (یعنی مٹائے) نہ کئے گئے ہوں یا انہیں (لم یکتھن) (یعنی کوئی اہمیت و احترام نہ دیا گیا ہو) اس صفت پر جس کی تقریر آگے دو ابواب کے بعد باب (ما و طیء من التصاویر) میں آئے گی، خطاب کی اس رائے کی تقویت کی طرف اشارہ باب: (لا تدخل الملائكة بیتا فیہ صورة) میں آئے گا، ابن حبان نے غرابت سے کام لیا جب لکھا یہ حکم نبی پاک کے ساتھ خاص ہے کہتے ہیں یہ اس حدیث کی نظیر ہے: (لا تصحب الملائكة رفقة فیہا جرس) کہ یہ بھی ان رفقاء پر محمول ہے جن میں رسول اکرم بھی شامل ہوں کیونکہ محال ہے کہ کُجاج اور معتمرین ایسے قافلوں میں اللہ کے گھر کا قصد کرتے ہوئے نکلیں اور فرشتے ان کے مصاحب نہ ہوں جبکہ یہ اللہ کا وفد (یعنی مہمان) ہیں اھ

بقول ابن حجر یہ بہت بعید تاویل ہے کسی اور کے ہاں نہیں دیکھی، ان کے شبہ کا ازالہ یہ امر کرتا ہے کہ ان کا اللہ کے مہمان ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ اگر کسی گناہ کا ارتکاب کریں تو مواخذہ نہ ہو، تو جائز ہے (اللہ کے مہمان ہونے کے باوجود) فرشتوں کی (صحبت کی) برکت سے محروم رہیں جب نبی کا ارتکاب کیا اور (مثلاً) جرس ہمراہ لی، یہی قول ہے ان کی بابت جو کہتے اور تصاویر رکھیں، فرشتوں کے عدم دخول کی اس بات کو حضرت سلیمان کے بارہ میں اس آیت کے مد نظر باعث اشکال سمجھا گیا ہے: (يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَخَارِبٍ وَ تَمَآئِيلٍ) [سبأ: ۱۳] مجاہد اس کی تفسیر میں کہتے ہیں یہ نحاس (یعنی تانبے) سے بنی تصاویر تھیں اسے طبری نے نقل کیا، بقول قتادہ لکڑی اور شیشے سے بنی تھیں اسے عبدالرزاق نے نقل کیا،

جواب یہ ہے کہ یہ ان کی شریعت میں جائز تھیں، وہ انبیاء علیہم السلام کی عبادت میں مصروف تصاویر و اشکال بنالیا کرتے تھے تاکہ ان کی عبادت کی طرح وہ بھی متعبد ہوں، ابو عالیہ لکھتے ہیں یہ سب ان کی شریعت میں حرام نہ تھا ہماری شریعت میں اس سے نبی وارد ہوئی، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ یہ تماثیل ان اشیاء کے نقوش کی صورت میں تھیں جن میں روح نہیں ہوتی اور جب لفظ اس کا محتمل ہے تو باعث اشکال معنی پر محمول کرنا متعین نہیں، صحیحین میں حضرت عائشہ کی حدیث میں ارض حبشہ کے ایک کنیہ کا ذکر موجود ہے جس میں (انبیاء اور اولیاء کی) تصاویر تھیں اس میں نبی اکرم کا فرمان مذکور ہے کہ جب ان کا کوئی مرد صالح فوت ہو جاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا لیتے اور اس میں (اس کی) تصاویر بنا لیتے، فرمایا یہ اللہ کے ہاں شرار الخلق ہیں، یہ آخری جملہ اس امر کا مشعر ہے کہ اگر یہ ان کی شرع میں جائز ہوتا تو نبی اکرم ان الفاظ کے ساتھ ان کا تذکرہ نہ کرتے تو اس سے دلالت ملی کہ جاندار اشیاء کی تصویر بنانا فعل محدث ہے جس کا عباد الصور نے احداث کیا۔

علامہ انور باب (التصاویر) کے تحت کہتے ہیں روایت میں اضطراب فی الالفاظ ہے جب کسی بابت مصنف کے ہاں معاملہ منفصل نہیں ہوتا تو دونوں لفظوں پر باب باندھ لیتے ہیں، یہ ان کی عادات میں سے ہے، دو لفظوں کے لحاظ سے دو تراجم وہاں جہاں ان

کے نزدیک ایک لفظ متعین نہیں ہوتا جیسے آنجناب کے فرمان: (إِذَا أَمِنَ الْإِمَامُ فَأَبْتُوا) میں کہا کہ اسے باب الصلوة میں نقل کیا، الدعوات میں بھی یہی روایت لائے اور وہاں امام کی بجائے قاری کا لفظ ذکر کیا تو اس پر بھی ترجمہ قائم کیا اسی طرح انظار المعسر کی حدیث میں کیا مگر متنبہ کیا تھا کہ حدیث انظار المعسر کی بابت ان کا دو ترجمہ قائم کرنا جید نہیں بخلاف حدیث تائین کے، فرق ہم نے ذکر کر دیا تھا، (لا تدخل الملائكة) کے تحت لکھتے ہیں ان کا عدم دخول امور تکوینیہ سے ہے، ان تصاویر کے جواز یا عدم جواز سے کوئی بحث نہیں شائد وہ ان گھروں میں بھی داخل نہ ہوتے ہوں جہاں مطلقاً تصاویر ہیں (یعنی غیر جانداروں کی بھی)۔

89 باب عَذَابِ الْمُصَوِّرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (روزِ قیامت مصوروں کا عذاب)

5950 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ كُنَّا مَعَ مَسْرُوقٍ فِي دَارِ يَسَارِ بْنِ نُمَيْرٍ فَرَأَى فِي صُفَّتِهِ تَمَاثِيلَ فَقَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ
ترجمہ: عبداللہ کہتے ہیں میں نے نبی پاک کو فرماتے سنا کہ روزِ قیامت اللہ کے ہاں سب سے شدید عذاب والے مصور ہوں گے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جب کہ مسلم، ابوالضحیٰ ابن صبیح ہیں کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، کرمانی نے تجویز کیا کہ یہ مسلم بن عمران بطین بھی ہو سکتے ہیں پھر کہا یہی ظاہر ہے لیکن ان کا یہ قول مردود ہے مسلم کے ہاں صراحت کے ساتھ اس روایت میں: (وکیع عن الأعمش عن أبي الضحی) مذکور ہے۔ (کنا مع مسروق) یعنی ابن اجدع۔ (فی دار یسار بن نمیر) نمیر مصغر ہے، یسار مدنی ساکن کوفہ ہیں حضرت عمر کے آزاد کردہ غلام اور ان کے خازن تھے حضرت عمرو دیگر سے روایتِ احادیث بھی کی ان سے ابوالواکل جو ان کے اقران میں سے ہیں، نے روایت کی ابواسحاق سے مراد سہمی ہیں۔ (فرأى في صفة) مسلم کے ہاں منصور عن ابی الضحیٰ سے روایت میں ہے کہ میں مسروق کے ساتھ ایک گھر میں تھا کہ مجھے مسروق نے کہا یہ کس کی تماشیل ہیں میں نے کہا نہیں یہ حضرت مریم کی تماشیل ہیں! گویا مسروق نے گمان کیا کہ مجوسیوں کی بنائی ہوئیں یہ تماشیل ہیں وہ اپنے بادشاہوں کی تصاویر بنا رہے تھے حتیٰ کہ برتنوں میں بھی تو ظاہر ہوا یہ تصویر کسی نصرانی کی بنائی ہوئی تھی کیونکہ وہ سیدنا عیسیٰ اور حضرت مریم وغیرہما کی تصاویر بناتے اور ان کی پوجا کرتے تھے۔

(سمعت عبداللہ) یعنی ابن مسعود۔ (إن أشد الخ) مسند حمیدی کی سفیان سے روایت میں (يوم القيامة) ہے بجائے (عند اللہ) کے مسند ابی عمر میں بھی سفیان سے یہی ہے اسے اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا تو شائد حمیدی نے دونوں طرح سے اس کی تحدیث کی ہو، اس کی دلیل جو ترجمہ میں واقع ہوا یا جب انہوں نے بخاری کو اس کی تحدیث کی (عند اللہ) کے الفاظ ذکر کئے اور ترجمہ ان الفاظ کے مطابق ہے جو حدیث ابن عمر میں مذکور ہوئے اور (عند اللہ) سے مراد (حکم اللہ) ہے، مسلم میں ابو معاویہ عن اعمش کے طریق سے (إن من أشد الناس) ہے، اس کے نسخے باہم مختلف ہیں اکثر میں (المصورین) اور بعض میں (المصورون) ہے احمد کی ابو معاویہ سے روایت میں بھی یہی ہے اس کی توجیہ یہ کی گئی کہ (من) زائد ہے اور (أشد) اسم (إن) ہے

ابن مالک نے اسے ضمیر شان کا حذف قرار دیا کہ اصل میں تھا: (إِنَّهُ مِنْ أَشَدِّ الْخِ) مصور کے عذاب کے لحاظ سے (أَشَدُّ النَّاسِ) ہونے میں اشکال سمجھا گیا کیونکہ آل فرعون کی بابت قرآن میں ہے: (أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) [غافر: ۴۶] کیونکہ یہ مقتضی ہے کہ مصور آل فرعون سے عذاب میں اشد ہے، طبری نے جواب دیا کہ یہاں مراد وہ مصور جو ایسی تماثیل بناتا ہے جن کی پوجا کی جاتی ہے وہ یہ جانتے ہوئے اسی مقصد کے لئے انہیں بناتا ہے تب وہ اس وجہ سے کافر ہوا تو بعید نہیں کہ اس جرم کی وجہ سے آل فرعون کے مدخل میں بھیجا جائے لیکن جو مصور یہ مقصد پیش نظر نہیں رکھتے ان کا گناہ فقط تصویر بنانا ہے، بعض نے یہ جواب دیا کہ (من) کے ساتھ روایت ثابت ہے اور جن طرق میں یہ موجود نہیں وہ بھی اسی پر محمول ہیں لہذا تصاویر بنانے والے عذاب میں سب سے اشد نہیں بلکہ کئی دیگر کے ساتھ اس میں شریک ہیں اور آیت میں ایسی کوئی شئی نہیں جو آل فرعون کے اس کے ساتھ اختصاص کو مقتضی ہو بلکہ (معنی یہ ہے کہ) وہ عذاب اشد میں ہیں تو جائز ہے کہ کئی اور بھی اشد عذاب میں ہوں، طحاوی نے اسے اس روایت کے ساتھ قوی قرار دیا جسے انہوں نے ایک دیگر طرق کے ساتھ ابن مسعود سے مرفوعاً نقل کیا جس میں ہے: (إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ قَتَلَهُ نَبِيٌّ وَ إِمَامٌ ضَلَالَةٍ وَمُمْتَلِئٌ مِنَ الْمَمَثَلِينَ) (یعنی روز قیامت شدید ترین عذاب والا وہ شخص جس نے کسی نبی کو قتل کیا یا جسے نبی نے قتل کیا اور گمراہی کا امام اور تصویریں بنانے والا) احمد نے بھی اسے طرح نقل کیا، اس زیادت کا بعض حصہ ابن ابی عمر کی مشار الیہ روایت میں بھی ہے انہوں نے نبی کے مقتول اور مصور پر اقتصار کیا، طحاوی کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (أَشَدُّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ هَجَا رَجُلًا فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَسْرَهَا) (یعنی سب سے زیادہ عذاب ایسے شخص کو ہوگا جس نے کسی شخص کی جھوکی تو اس نے [جواباً] اس کے پورے قبیلہ کی جھوکردی) طحاوی لکھتے ہیں یہ سب مذکورین ایک دوسرے کے ساتھ اس اشد العذاب میں مشترک ہیں، ابو ولید ابن رشد مختصر مشکل الطحاوی میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس صیغہ کے ساتھ وعید اگر کافر کے حق میں وارد ہو تب تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ وہ اس میں آل فرعون کے ساتھ مشترک ہے اور یہ اس کے عظیم کفر پر دلالت ہے اور اگر (مسلمان) گناہگار کے حق میں اس کا ورود ہوا ہو تو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دوسرے مسلمان گناہگاروں کی نسبت اشد عذاب والا ہے اور یہ اس کی مذکورہ معصیت کے عظیم پر دال ہے، قرطبی نے الفہم میں یہ توضیح کی کہ جن لوگوں کی طرف (اشد) کے لفظ کی اضافت کی گئی ہے ان سے مراد تمام لوگ نہیں بلکہ صرف وہ جو اس متوعد علیہ العذاب سبب میں مشارک ہیں تو فرعون ان لوگوں میں عذاب کے لحاظ سے اشد ہے جنہوں نے الوہیت کا ادعاء کیا اور جس کی ضلالت کفر میں اقتداء کی جائے وہ عذاب میں اشد ہے اس سے جس کی ضلالت فسق میں اقتداء کی جائے، جس نے کسی جاندار کی تصویر (تمثال) اس قصد سے بنائی کہ اسے بت بنالیا جائے اور پوجا کی جائے وہ اس شخص سے عذاب میں اشد ہے جو تصاویر تو بناتا ہے مگر اس قصد و ارادہ سے نہیں، ابلیس اور اس ابن آدم جس نے سبت قتل ایجاب کی (یعنی قاتیل) کی نسبت سے بھی ظاہر حدیث میں اشکال ہے اس کا حل یہ پیش کیا گیا کہ یہ ابلیس میں واضح ہے (یعنی اس کا مطلقاً اشد عذاب والا ہونا) اور لوگوں سے مراد جو حضرت آدم کی طرف منسوب ہیں (یعنی ابلیس اس موازنہ میں شامل نہیں) جہاں تک قاتیل کا معاملہ ہے تو اس کے حق میں ثابت ہے کہ سب ظالم قاتلوں کا گناہ اس پر بھی ہے کیونکہ وہ اس ظلم کی سنت کا موجد ہے

بقول نووی علماء کہتے ہیں جاندار کی تصویر بنانا شدید التحريم حرام ہے اور یہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے کیونکہ اس پر شدید وعید

مذکور ہے چاہے بطور پیشہ بنایا ہو یا اس کے بغیر (یعنی شوقیہ) تو ہر حال میں تصاویر بنانا حرام ہے پھر چاہے کپڑے میں ہو، بساط میں، درہم و دینار میں، سکہ میں، برتن میں، دیوار میں یا کہیں اور! ایسی تصویر جو کسی ذی روح کی نہیں وہ حرام نہیں، بقول ابن حجر عسکری کی تائید کہ جس کے لئے سایہ ہو اور ان میں جن کا سایہ نہ ہو، احمد کی حضرت علی سے نقل کردہ یہ روایت کرتی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تم میں سے جو مدینہ جائے وہاں کوئی بت نہ چھوڑے مگر اسے توڑ دے اور کوئی تصویر نہ دیکھے مگر اسے مٹا ڈالے اس میں یہ بھی ہے کہ جس نے ان میں سے کوئی صنعت اختیار کی اس نے کفر کیا اس کا جو نازل کیا گیا محمد ﷺ پر، خطابی لکھتے ہیں مصور کی سزا اس لئے بڑی ہوئی کیونکہ تصاویر کی اللہ کے سوا پوجا کی جاتی تھی پھر انہیں دیکھنا فتنہ کا باعث ہے اور بعض نفوس ان کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہتے ہیں یہاں تصاویر سے مراد ذی روح کی تماثل، کہا گیا عذاب اور عقاب کے درمیان تفریق کی گئی ہے تو عذاب کا اطلاق ہر اس پر جو مؤلم ہو، قول ہو یا فعل جیسے عتاب و توبیخ، جب کہ عقاب فعل (یعنی عملی سزا) کے ساتھ مختص ہے تو مصور کے (أشد الناس عذابا) ہونے سے لازم نہیں کہ وہ (أشد الناس عقوبة) بھی ہو، یہ بات شریف مرتضیٰ نے الغرر میں لکھی، ان کا مشار الیہ آیت (یعنی: أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) کے ساتھ تعقب کیا گیا اسی پر اشکال منہی ہے بقول ابن حجر انہوں نے اسے مد نظر نہیں رکھا لہذا اس تفرقہ کو پیش کیا اور اس پر راضی ہوئے، التذکرہ میں ابوعلی فارسی نے اس کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے مشبہ کی تکفیر پر صا د کیا تو حدیث کا ان کو مصداق ٹھہرا دیا اور یہ کہ (المصورون) سے وہ مراد ہیں یعنی جو اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ کی صورت ہے، ان کا تعاقب آمدہ باب کی حدیث سے کیا گیا جس کے یہ الفاظ ہیں: (إِنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ هَذِهِ الصُّوَرِ يَعَذَّبُونَ) اسی طرح دو ابواب کے بعد ایک حدیث عائشہ میں ہے: (إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يَعَذَّبُونَ) وغیر ذلک، اگر ان کا یہ استدلال تسلیم کر لیں تب سابق الذکر اشکال وارد نہیں ہوتا، بعض نے اس وعید شدید کو اس کے ساتھ مختص کیا جو مضامات (یعنی اللہ تعالیٰ کی ہمسری) کے قصد سے تصویریں بنائے، وہ اس قصد کے سبب کافر ہو جائے گا، آگے باب (مَا وَطِئَ مِنَ التَّصَاوِيرِ) کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا الَّذِينَ يُضَاهَوْنَ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى) (یعنی شدید ترین عذاب والے وہ جو اللہ کی خلق کی مضامات کرتے ہیں) دیگر کے لئے یہ حرام ہے اور وہ اس کے سبب گناہگار بنے گا، قرطبی نے ذکر کیا کہ اہل جاہلیت ہر چیز سے بت بنا لیتے تھے حتیٰ کہ بعض (کی بابت منقول ہے کہ) عجوہ کھجوروں سے اپنا بت بنا لیا پھر جب بھوک لگی تو اسی کو تناول کر لیا۔ اسے نسائی نے (الزینۃ) میں نقل کیا۔

5951 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ أُخِيُوا مَا خَلَقْتُمْ. طرفہ - 7558

ترجمہ: ابن عمرؓ نے کہا کہ نبی کریمؐ نے فرمایا جو لوگ تصویریں بناتے ہیں قیامت کے دن ان کو عذاب دیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ جس کو تم نے بنایا اس کو زندہ تو کرو۔

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (یقال لهم أُخِيُوا الخ) یہ امر تعجیب ہے اس سے مصور کی صفت تعذیب مستفاد ہے کہ اسے اپنی تصویر میں روح ڈالنے کا مکلف بنایا جائے گا اور وہ اس کی قدرت نہ پائے گا تو اسکی تعذیب مستمر رہے گی جیسا کہ اس کی تقریر باب

(من صور صورة) میں آئے گی، یہ متفق علیہ حدیث ہے۔

علامہ انور باب (عذاب المصورین) کے تحت کہتے ہیں حدیث کے الفاظ: (إن الذين يصنعون هذه الصور) مد نظر رکھے جائیں تاکہ واضح رہے کہ صورة کا لفظ فقط حیوانات کے ساتھ مختص ہے یا ان کے غیر میں بھی اس کا استعمال ہے؟ بظاہر اس کا اغلب استعمال حیوانات میں ہے اسی پر آپ کا یہ فرمان ہے: (لا تدخل الملائكة بیتا فیہ صورة) تو دلالت ملی کہ شرع کے ذہن میں صورة کا لفظ حیوانات کے لئے مستعمل ہے (بظاہر حیوانات سے مراد جاندار اشیاء) وگرنہ درخت وغیرہ کی تصویر میں حرج نہیں۔

90 باب نُقُضُ الصُّورِ (تصویروں کو توڑ دینا)

صور صورة کی جمع ہے، صور کی صاد پر پیش اور واو پر زبر ہے اس پر سکون بھی ممکن ہے۔

5952 حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حِطَّانٍ أَنَّ عَائِشَةَ

حَدَّثَتْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَكُنْ يَتْرُكُ فِي بَيْتِهِ شَيْئًا فِيهِ تَصَالِيْبٌ إِلَّا نَقَضَهُ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی پاکؐ گھر میں کوئی ایسی چیز نہ چھوڑتے جس میں صلیب بنی ہوئی مگر اسے توڑ دیتے۔

ہشام سے دستواری اور یحییٰ سے مراد ابن ابی کثیر ہیں، عمران بن حطان کے قول: (أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ) میں ابن عبد البر کا رد ہے جو کہتے ہیں عمران کا حضرت عائشہ سے سماع نہیں طیالی نے اپنی مسند میں صالح بن سرح عن عمران سے (سمعت عائشة) کے الفاظ کے ساتھ ایک حدیث تخریج کی ہے اسی طرح طبری کی صغیر میں قوی سند کے ساتھ ان کے حوالے سے مذکور ہے: (قالت لی عائشة الخ) اسی کتاب اللباس کے اوائل میں ایک حدیث کے ضمن میں ان کے حضرت عائشہ سے سوال کی تصریح گزری ہے۔ (فیہ تصالیب) صلیب کی جمع گویا صلیب کی تصاویر کو یہ نام دیا اسماعیلی کی روایت میں ہے: (شئنا فیہ تصلیب) کشمینی کے نسخہ میں یہاں (تصاویر) ہے جماعت کی روایت اشبت ہے ابو داؤد نے بھی ابان عطار عن یحییٰ سے یہی لفظ نقل کیا اس پر حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت کی ضرورت ہوگی، بظاہر نقض صلیب سے نقض تصاویر کا استنباط کیا ہے وہ جو صلیب کے ساتھ معنی میں مشترک ہیں یعنی اللہ کے سوا ان کی عبادت ہونا تو اس لحاظ سے ترجمہ میں مذکور صورہ جو ذی روح کی ہوں بلکہ اس سے بھی اخص (کہ جن کی پوجا کی جاتی ہو)۔

(إلا نقضه) اکثر کے ہاں یہی ہے ابان کی روایت میں ہے: (إلا قضیه) ابن ابوشیبہ کے ہاں یزید بن ہارون عن ہشام سے بھی یہی واقع ہے المصانح کے بعض شرح نے اسے ترجیح دی طبری نے اس کے برعکس کہا کہ بخاری کی روایت اضبط ہے لہذا اسی پر اعتماد اولیٰ ہے بقول ابن حجر من حیث المعنی بھی یہی لفظ رائج ہے کہ نقض صرف تصویر کا مزیل ہے کپڑا اپنے حال پر باقی رہے گا جبکہ قصب کا معنی ہے قطع کر دینا، اس سے کپڑا بھی ناقابل استعمال ہو جائے گا، ابن بطل لکھتے ہیں اس حدیث میں دلالت ہے کہ نبی اکرم ہر قسم کی تصویر کا نقض کر ڈالتے تھے چاہے ان میں سے ہو جن کا سایہ ہوتا ہے یا دیگر سے، چاہے ایسی ہوں جنہیں روندنا جاتا ہے یا نہیں (یعنی قالینوں اور فرشوں میں بنی ہوئیں) پھر کپڑوں میں بنی ہوں یا دیواروں میں یا فرش و اوراق میں، بقول ابن حجر یہ بات اس امر پر مبنی

ہے کہ روایت تصاویر کے لفظ کے ساتھ ثابت ہو کیونکہ تصالیب کے لفظ کے ساتھ یہ استدلال صحیح نہ ہوگا کیونکہ تصالیب کے لفظ میں مطلق تصاویر کی نسبت ایک معنائے زائد ہے کیونکہ تصالیب کی اللہ کے سوا پوجا جاتی تھی اور تمام تصاویر یوں نہ تھیں لہذا اس میں ان حضرات کے لئے حجت نہیں بنتی جو ذی روح اور غیر ذی روح کی تصویروں کا باہم فرق کرتے اور ذی روح کی تصویر بنانا منع اور دیگر کو جائز قرار دیتے ہیں، تفصیل آگے آ رہی ہے، اگر نقض سے مراد ازالہ ہے تو طمس (یعنی مٹا ڈالنا) بھی اس میں داخل ہے مثلاً اگر دیوار پر وہ نقش ہو اسی طرح کھرچ دینا اور ان کا لٹخ (یعنی رنگ وغیرہ پھیر کر خراب کر دینا) بھی اس طور کہ ہیئت تبدیل ہو جائے۔

اسے ابو داؤد نے (اللباس) اور نسائی نے (الزینۃ) میں تحریر کیا۔

5953 حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ دَارًا بِالْمَدِينَةِ فَرَأَى أَغْلَاهَا مُصَوَّرًا يُصَوِّرُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَمَنْ أَظْلَمُ بِمَنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي فَلْيَخْلُقُوا حَبَّةً وَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً ثُمَّ دَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ يَدَيْهِ حَتَّى بَلَغَ إِبْطَهُ فَقُلْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَسَىءَ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ مُنْتَهَى الْجَلِيَّةِ

طرفہ - 7559

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ مدینہ کے ایک گھر میں داخل ہوا تو وہاں اوپر ایک مصور دیکھا جو تصویریں بنا رہا تھا تو کہا میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے اس شخص سے بڑا ظالم کون ہے جو میری طرح پیدا کرنا (بنانا) چاہے (اگر وہ ایسا بنانے والا ہے تو) ایک دانہ گندم کا تو بنائے یا ایک چوٹی تو بنائے، راوی کہتے ہیں پھر ابو ہریرہؓ نے پانی کا ایک ڈول منگوا لیا اور (دھو کر تے ہوئے) بازوؤں کو اپنی بغل تھ دھویا میں نے کہا اے ابو ہریرہؓ کیا ایسا آپ نے نبی پاک سے سنا ہے؟ کہا جہاں تک زیور پہنا جاتا ہے (یعنی وہاں تک دھو سکتے ہیں)۔

عبدالواحد سے ابن زیاد اور عمارہ سے مراد ابن قعقاع ہیں ابو زرعہ، عمرو بن جریر ہیں۔ (دخلت مع أبي هُرَيْرَةَ) ان ابو زرعہ مذکور سے ایک اور سند کے ساتھ ایک دیگر حدیث مروی ہے جسے ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، علی بن مدرک عن عبد اللہ بن عیسیٰ عن ابیہ عن علی سے مرفوعاً نقل کیا جس کے الفاظ ہیں: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة)۔ (دارا بالمدينة) یہ مروان کا گھر تھا اس کی تصریح اسی طریق سے محمد بن فضیل عن عمارہ کی مسلم کے ہاں روایت میں موجود ہے، مسلم اور اسماعیل کی جریر عن عمارہ کے طریق سے روایت میں ہے: (دارا تبني لسعيد أو مروان) سعيد سے مراد ابن عاص بن سعيد اموی ہیں وہ اور مروان بن حکم حضرت معاویہ کے دور میں باری باری امیر مدینہ بننے رہے ہیں، جازم کی روایت اولیٰ ہے۔ (مصورا یصور) اسکے نام پر مطلع نہ ہو سکا، (یصور) سب کے ہاں فعل مضارع کا صیغہ ہے کرمانی نے اسے دو طرح سے ضبط کیا ایک یہی اور دوسرا (یُصور) یہ بعید ہے۔ (سمعت رسول الله الخ) بخاری میں یہی ہے اس کا نحو حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک اور حدیث میں بھی ہے جو باب (ما یذکر فی المسک) میں گزری، اس میں حذف تھا جس کی تبیین جریر کی مذکورہ روایت میں ہوئی وہ یہ الفاظ: (قال رسول الله ﷺ قال الله تعالى: وَمَنْ أَظْلَمُ الْخ) ابن فضیل کی روایت میں اس کا نحو ہے۔ (کحلقی) یہ تہیہ صرف فعل صورت

میں ہے نہ کہ ہر اعتبار سے! بقول ابن بطلال ابو ہریرہ سمجھے کہ تصویر ہر اسے متبادل ہے جس کا سایہ ہو اور اسے بھی جس کا سایہ نہ ہو تبھی دیواروں میں بنائے جانے والے نقوش کا انکار ورد کیا، ابن حجر کہتے ہیں یہ عموم لفظ کے مد نظر ظاہر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ صرف انہی پر مقصور ہو جن کے لئے سایہ ہوتا ہے (خلقی) کے لفظ کی جہت سے کیونکہ اس کی مخرع خلق دیوار میں صورت نہیں بلکہ وہ تو تام اور مکمل خلق ہے لیکن بقیہ حدیث ہر شی کی تصویر سے عمیم زجر کو مقتضی ہے یہ اس کا جملہ: (فلیخلقوا حبةً ولیخلقوا ذرةً) اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ مراد ایما وجہ ہے یعنی حقیقی نہ کہ اس کی تصویر، ابن فضیل کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (و لیخلقوا شعرةً) جب سے مراد (حبة القمح) گندم کا دانہ ہے ذکرِ شعیر کے قرینہ سے (مگر یہ شعیر تو نہیں بلکہ: شعرة ہے یعنی بال) ذرة سے مراد نملہ (چیونٹی) ہے، مراد ان کی تعجیز ہے انہیں حیوان تخلیق کرنے کا مکلف بنا کے جو کہ اشد ہے اور کبھی جمادات میں سے کچھ تخلیق کرنے کا مکلف بنا کر جو سہ آسان ہے اس کے باوجود اس کی قدرت نہ پائیں گے۔

(فغسل یدیه الخ) اس روایت میں اختصار ہے جس کا بیان جریر کی روایت میں ہے جسے اسماعیلی نے نقل کیا، ان کے ہاں وضوء کا قصہ اس قصہ مصور پر مقدم ہے مسلم نے یہاں وضوء کا قصہ ذکر ہی نہیں کیا۔ (منتھی الحلیہ) جریر کی روایت میں ہے: (إنه منتھی الحلیہ) گویا وہ کتاب الطہارۃ میں وضوء کے ضمن میں غرہ اور تجلیل کی فضیلت بارے گزری حدیث کی طرف اشارہ کرتے تھے ایک اور حدیث کے الفاظ ہیں: (تَبْلُغُ الحلیہ من المؤمن حیث یبلغ الوضوء) اسکی شرح گزر چکی، تصویر بنانے کی بابت زجر اور حضرت ابو ہریرہ کے وضوء کے اس ذکر کے درمیان مناسبت نہیں، ابو زرہ کا مقصد اپنے مشاہدہ و سماع کی بابت خبر دینا ہے۔

91 - باب مَا وَطِءَ مِنَ التَّصَاوِيرِ (وہ تصاویر جنہیں روندنا جاتا ہے)

یعنی کیا اس میں رخصت ہے؟

5954 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ - وَمَا بِالْمَدِينَةِ يَوْمَئِذٍ أَفْضَلُ مِنْهُ - قَالَ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ سَفَرٍ وَقَدْ سَتَرْتُ بِقِرَامٍ لِي عَلَى سَهْوَةٍ لِي فِيهَا تَمَائِيلُ فَلَمَّا رَأَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَتَكَهُ وَقَالَ أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُضَاهَوْنَ بِخَلْقِ اللَّهِ قَالَتْ فَجَعَلَنَاهُ وَسَادَةً أَوْ وَسَادَتَيْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۷۰) اطرافہ 2479، 5955، 6109

شیخ بخاری علی بن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر صدیق اکبر ہیں۔ (من سفر) پہنچتی کی روایت میں ہے کہ یہ غزوہ تبوک کا سفر تھا ابوداؤد اور نسائی کی ایک روایت میں شک کے ساتھ مذکور ہے کہ تبوک یا خیبر کا سفر تھا۔ (بقرام) قاف کی زیر اور راء کی تخفیف کے ساتھ، ایسا پردہ جس میں رقم و نقش ہو بعض نے کہا ملون (یعنی رنگی رنگی) اون سے بنا کپڑا جو ہودج میں بچھایا جاتا تھا یا ڈھانپنے اور پردہ بنانے کے کام آتا تھا۔ (علی سہوة) جانب بیت کی صفت ہے بعض نے کوة (یعنی طاقچہ) مراد لیا

بعض نے کہا: رف (یعنی الماری نما) مراد ہے بعض نے کہا چار یا تین لکڑیوں (یعنی ٹانگوں پر) ایستادہ (کوئی الماری یا میز نما) جس پر سامان وغیرہ رکھا جاتا ہے بعض نے یہ معنی کیا کہ گھر کے اندر چھوٹی سی دیوار تعمیر کر لینا (یعنی ستور وغیرہ بنانے کیلئے) اس طور کہ باقی دیواریں مع چھت کے اس سے اوپر ہوں تو جو اس قسم کا (ستور وغیرہ) گھر کے وسط میں ہو وہ سہوہ اور جو اس کے اندرون میں ہو وہ مجذع کہلاتا ہے بعض نے کہا: (دخلۃ فی ناحیۃ البیت) (یعنی گھر کے اندر کوئی خفیہ خانہ وغیرہ) بعض نے کہا: (بیت صعب منحدراً فی الأرض وسمکھ مرتفع من الأرض کالحزانۃ الصغیرۃ) (یعنی زمین دوز ستور نما کوئی خانہ سا جس کی چھت سطح زمین سے اوپر ہو) ابو عبید نے اس آخری کو ترجیح دی، اس کے اور سابق الذکر کے مابین مخالفت نہیں بقول ابن حجر باب کی دوسری روایت عائشہ میں ہے کہ انہوں نے اسے دروازے پر لٹکا یا ہوا تھا یہی مسلم کی زید بن خالد جہنی عن عائشہ کی روایت میں ہے تو اس سے تعین ہوا کہ سہوہ سے مراد چھوٹا سا گھر (یعنی ستور نما) جس کے دروازے پر یہ پردہ بنا کر لٹکایا ہوا تھا۔

(فیہ تمائیل) تماشال کی جمع، شئی مصور، اس امر سے اعم ہے کہ شاخص (یعنی ابھری ہوئی) ہو یا نقش ہو یا رنگوں کے ساتھ بنائی گئی ہو یا کپڑے میں کاڑھی گئی ہو! مسلم کے ہاں بکیر بن اشج عن عبد الرحمن کی روایت میں ہے حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ انہوں نے ایک پردہ لٹکایا جس میں تصاویر تھیں۔ (یضاہون الخ) مسلم کی زہری عن قاسم کی روایت میں ہے: (الذین یشبہون بخلق اللہ)۔

(فجعلناه وسادة الخ) یہ روایت المظالم میں عبید اللہ عمری عن عبد الرحمن بن قاسم سے اسی سند کے ساتھ گزری اس میں تھا کہتی ہیں میں نے اس سے دو نمرقہ (چھوٹے تکیے) بنا کر گھر میں رکھ دئے آپ ان پر تشریف فرما ہوتے تھے مسلم کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ عبید اللہ سے یہ الفاظ مذکور ہیں: (فأخذته فجعلته مرفقتین فکان یرتفق بہما فی البیت) نمرقہ کا ضبط اگلے باب میں ذکر ہوگا، مسلم کی بکیر بن اشج سے روایت میں ہے کہ دو تکیے بنائے! حاضرین مجلس میں سے ایک شخص نے کہا جسے ربیعہ بن عطاء کہتے ہیں کیا آپ نے ابو محمد یعنی قاسم بن محمد، سے یہ نہیں سنا کہ حضرت عائشہ نے بتلایا نبی اکرم ان پر ٹیک لگا کر بیٹھا کرتے تھے؟ عبد الرحمن نے کہا نہیں، وہ بولے لیکن میں نے یہ سنا ہے۔

5955 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ

قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ سَفَرٍ وَعَلَّقْتُ دُرُنُوكًا فِيهِ تَمَائِيلٌ فَأَمَرَنِي أَنْ أُنْزِعَهُ فَنَزَعْتُهُ

(سابقہ) اطرافہ 2479، 5954، - 6109

5956 - وَكُنْتُ أُغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

اطرافہ 250، 261، 263، 273، 299، - 7339

عبد اللہ بن داؤد سے مراد عمری ہیں جبکہ ہشام، ابن عروہ ہیں۔ (درونو کا) دال کی پیش کے ساتھ، مسلم نے ابو اسامہ عن ہشام کے طریق سے (علی بابی) کا اضافہ بھی کیا، درنوک میں نون کی جگہ میم کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے بقول خطابی ایسا موناکپڑا جس کے رویں ہوں جو بچھانے اور بطور پردہ لٹکانے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ (فیہ تمائیل) ابو اسامہ کی روایت میں ہے کہ پروں والے

گھوڑوں کی یہ تصاویر تھیں، اس حدیث سے ایسی تصاویر کے جوازِ اتخاذ پر استدلال کیا گیا جن کا سایہ نہ ہو پھر اس کے ساتھ ساتھ روندی جانے والی یا کوئی دیگر حقیرانہ استعمال مثلاً نکلے، میں ہوں، نووی لکھتے ہیں یہی صحابہ و تابعین کے جمہور علماء کا قول ہے ثوری، مالک، ابو حنیفہ اور شافعی نے بھی یہی موقف اختیار کیا، اس ضمن میں سایہ والی اور بغیر سایہ والی ہونے کا کوئی تفرقہ نہیں اگر یہ دیوار میں معلق ہیں (جیسے پیر پرست حضرات بزرگوں اور پیروں کی تصاویر گھروں اور دکانوں میں لٹکاتے ہیں) یا لباس میں بنی ہیں یا عمامہ میں یا اس قسم کی دیگر اشیاء میں جہاں یہ ممکن (یعنی ہرمانہ استعمال میں) شمار نہیں ہوتیں تو یہ حرام ہے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں انہوں نے یہ جو کچھ نقل کیا ان پر چند مواخذات ہیں مثلاً یہ کہ مالکیہ کے ابن عربی نے نقل کیا کہ اگر تصویر ایسی ہے کہ اس کا سایہ ہے تو یہ بالاجماع حرام ہے چاہے ممکن ہو یا نہ ہو، اس اجماع کا محل لڑکیوں بایلوں کے کھینے اور شغل میلے کا غیر جیسا کہ باب (من صور صوۃ) میں ذکر کروں گا، قرطبی نے المفہم میں ان تصاویر کی بابت جنہیں فخر (یعنی ٹھیکری مٹی) سے بنایا جاتا ہے، دو اقوال نقل کئے ان کا اظہر منع ہونا ہے بقول ابن حجر کیا اسی کے ساتھ ملحق ہے وہ حلوی (فتح میں یہی لفظ ہے شاید یہ حلوی یعنی زیورات، نہ ہو، حلوی کا معنی تو شیرینی ہے) جو فخر کے ساتھ یا بلع البنات (یعنی لڑکیوں کی کھیل کود کی اشیاء کے بطور) تیار کیا جاتا ہے؟ یہ مقام تامل ہے ابن عربی نے اس رائے کو صحیح قرار دیا کہ وہ صورت جس کا سایہ نہیں اگر اپنی ہیئت پر باقی رہے تو یہ حرام ہے چاہے (استعمال کے لحاظ سے) ان میں سے ہو جو ممکن ہیں یا نہیں! ہاں اگر ان کا سر کاٹ دیا جائے یا ہیئت بدل دی جائے تو جائز ہے یہی مذہب زہری سے منقول ہے نووی نے بھی اسے قوی قرار دیا، حدیث نمرقہ یعنی جو آمدہ باب میں آرہی ہے اس کی شاہد بن سکتی ہے اس کی بحث وہیں ہوگی، انہی مواخذات میں سے یہ کہ امام الحرمین نے ایک رائے یہ نقل کی ہے کہ جو حضرات ان تصاویر کی بابت جن کا سایہ نہیں، رخصت دیتے ہیں جب وہ پردے یا نکیہ پر بنی ہوں البتہ دیوار یا چھت پر بنوانا ممنوع ہے اس میں علت یہ ہے کہ اس طرح وہ مرتفع ہوں گی اور ہیئت امتہان سے خارج ہو جائیں گی بخلاف ایسے کپڑے کے جس میں تصاویر بنی ہوں کیونکہ وہ ممکن ہوتا رہتا ہے، مختصر مزنی کی یہ عبارت اس کی مساعد ہے: (صورة ذات روح إن كانت منصوبة) (یعنی ذاتی روح کی تصویر اگر وہ۔ دیوار وغیرہ میں۔ نصب ہو) رافعی نے جمہور سے نقل کیا کہ جب تصویر کا سر کاٹ دیا جائے یا اس پر سیاہی پھیر دی جائے تو مانع مرتفع ہو جائے گا، متولی تئمہ میں لکھتے ہیں کوئی فرق نہیں

ان مواخذات میں سے یہ بھی کہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کپڑے میں بنی تصویر کا جواز ہے اگرچہ معلق ہی کیوں نہ ہو، ان کی بنائے استدلال ابو طلحہ کی روایت میں جو مذکور ہے لیکن اگر اسے دیوار کا پردہ بنا دیا جائے تب ان کے ہاں یہ منع ہے، نووی کہتے ہیں بعض سلف یہ رائے رکھتے ہیں کہ ممنوع وہ جس کا سایہ ہو، دیگر کاملاً اتخاذ جائز ہے، یہ باطل مذہب ہے جس ستر کا نبی اکرم نے انکار کیا اس میں بلا شک بلا سایہ والی تصاویر تھیں اس کے باوجود اسے اتار دینے کا حکم دیا بقول ابن حجر یہ مذکورہ مذہب ابن ابوشیبہ نے صحیح سند کے ساتھ قاسم بن محمد سے نقل کیا ہے، ابن عون سے منقول کیا کہ میں قاسم بن محمد کے ہاں گیا جو بالائی مکہ اپنے گھر میں تھے تو ان کے گھر میں ایک جلیۃ (جملہ اس پردے کو کہتے ہیں جو لہن کیلئے تیار کیا جائے جسے اردو میں جملہ عروسی) دیکھا جس میں قدس (ایک آبی جانور جسکی دم چوڑی ہوتی ہے اور اس کا رنگ سیاہی مائل سرخ ہوتا ہے) اور عنقاء (ایک فرضی پرندہ) کی تصاویر بنی ہوئی تھیں، تو ان کا اس مذہب کو باطل

مذہب کہنا محل نظر ہے کیونکہ محتمل ہے انہوں نے اس ضمن میں آپ کے قول: (إلا رقما في ثوب) کے عموم سے تمسک کیا ہو، یہ اس امر سے اعم ہے کہ (یہ کپڑا) معلق ہو یا مفروش ہو گویا انہوں نے حضرت عائشہ کے اس ستر مذکور کے لٹکا لینے سے نبی اکرم کی ممانعت و انکار کو مرکب بنالیا اس امر سے کہ ایک تو اس میں تصاویر تھیں اور دوم وہ دیوار کا ساتر تھا، اس کی تائید مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں وارد الفاظ سے ہوتی ہے چنانچہ سعید بن یسار عن زید بن خالد جہنی سے روایت کیا کہتے ہیں میں حضرت عائشہ کے ہاں گیا تو حدیث باب کی مانند نقل کیا لیکن کہا: (فجذبہ حتی ہتکہ و قال إن اللہ لم یأمرنا أن نكسُو الحجارة و الطین) (یعنی اسے کھینچ ڈالا اور فرمایا اللہ نے ہمیں پتھروں اور مٹی کو لباس پہنانے کا حکم نہیں دیا) کہتی ہیں ہم نے اس سے دو تکیے بنائے، اس سے دلالت ملی کہ آپ نے مکروہ سمجھا کہ تصاویر والے کپڑے کے ساتھ دیوار کو مستور کیا جائے تو ثوب ممہن (یعنی جسے فرش پر بچھا دیا جائے یا اس قسم کا کوئی اور حقیرانہ استعمال) اسکے مساوی نہیں چاہے اس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں، اسی طرح ایسا کپڑا جس کے ساتھ دیواروں کو مستور نہیں کیا جاتا، قاسم بن محمد کیے از فقہائے مدینہ اور اپنے زمانہ کے افاضل میں سے تھے وہی حدیث نمرقہ کے راوی ہیں اگر وہ جلد کی مثل میں رخصت نہ سمجھتے ہوتے تو اس کا استعمال جائز نہ سمجھتے البتہ اس ضمن میں وارد مختلف احادیث کے مابین تطبیق سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ مرجوح مذہب ہے اور اس بابت رخصت انہی کی جو ممہن ہیں نہ کہ جو منصوب ہیں، ابن ابی شیبہ نے ایوب عن عکرمہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں (سلف) کہا کرتے تھے کہ بچھونوں اور تکیوں میں تصاویر کا ہونا جنہیں روندنا جاتا ہے ان کی ذلت و اہانت کے مترادف ہے (لہذا جائز ہے)، عاصم عن عکرمہ سے ناقل ہیں کہ منصوب تماثل کو برا سمجھتے اور جنہیں اقدام روندتے ہوں ان میں حرج خیال نہ کرتے ابن سیرین، سالم بن عبد اللہ، عکرمہ بن خالد اور سعید بن جبیر سے الگ الگ نقل کیا کہ موطوۃ (یعنی جنہیں روندنا جائے) تصاویر میں کوئی حرج نہیں عروہ سے نقل کیا کہ وہ ایسے تکیوں پر ٹیک لگاتے تھے جن میں پرندوں اور آدمیوں کی تصاویر بنی ہوتیں۔

(و كنت أغتسل الخ) حدیث تصویر کے آخر میں اسے ذکر کیا یہ دراصل ایک دوسری مستقل حدیث ہے جو مفرداً کتاب الطہارۃ میں ایک اور سند کے ساتھ زہری عن عروہ سے گزری ہے اسے صفۃ الغسل میں حدیث عائشہ کے عقب میں عبد اللہ بن مبارک عن ہشام بن عروہ سے تخریج کیا وہ اس کی مفصل شرح ہوئی گویا بخاری نے اسی صورت پر اس حدیث کا سماع کیا تو جسے سنا تھا ویسے ہی وارد کر دیا، اسے اس لئے بھی نظر انداز کر دیا جائے گا کہ متن قصیر ہے حالانکہ ان کی اکثر عادت یہ ہے کہ متن میں اختصار و اقتصار کا تصرف کر لیتے ہیں، کرمانی کے بقول محتمل ہے کہ درموک غسل خانہ کے دروازے میں ہو (بظاہر یہی لگتا ہے کہ گھر میں بنے غسل خانہ کے دروازے پر اس پردہ کو لٹکا دیا ہوگا، شاید اس عبارت کے ایراد سے بخاری یہی اشارہ دے رہے ہیں) یا مقتضائے حال تھا کہ ذکر اغتسال ہوتا، کسی سوال کے مد نظر یا کسی اور وجہ سے۔

علامہ انور باب (ما وطئ من التصاویر) کے تحت لکھتے ہیں اس کا حاصل یہ کہ یہ تصاویر ممہنہ ہیں، جانو کہ تصویر سازی یعنی جاندار کی، مطلقاً حرام ہے چھوٹی ہو بڑی ہو مجسم ہو مسطح ہو ممہن ہو یا موثر ہو، کلام نفس تصویر یعنی صورت (بنی ہوئی تصویر) کی بابت ہو رہی ہے تو صغیرہ وہ تصاویر قرار پائیں گی جن کے اعضاء ناظر کیلئے ظاہر نہیں وگرنہ وہ کبیرہ ہیں، (قرام) (اردو میں لکھا): پتلی چادر (صہوۃ طاق)، (فجعلناہ و ساداتین) کے تحت کہتے ہیں اس لفظ سے بھی مسئلہ متفرع نہیں ہوگا کیونکہ صدر حدیث دال ہے کہ اباحت

لاجل الحسک ہے اور اس کا آخر یہ دلالت کرتا ہے کہ اباحت اس وجہ سے کہ یہ ممہنہ تھیں کیونکہ اس کے دو تکیے بنالینے سے ان تصاویر کے اشتقاق پر بھی کوئی دلیل نہیں۔

- 92 باب مَنْ كَرِهَ الْقُعُودَ عَلَى الصُّورَةِ (تصویر پر بیٹھنے کی کراہت)

یعنی اگرچہ ایسی ہو جنہیں روندنا جاتا ہے۔

5957 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ سَهْلٍ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَّةُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ أَسْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْ فَقُلْتُ أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ بِمَا أَذْنَبْتُ قَالَ مَا هَذِهِ النُّمْرُقَةُ قُلْتُ لِتَجْلِسَ عَلَيْهَا وَتَوَسَّدَهَا قَالَ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّورِ يُعَذِّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقَالُ لَهُمْ أُخِيُوا مَا خَلَقْتُمْ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ الصُّورَةُ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۱۸) .أطرافه 2105، 3224، 5181، 5961، - 7557

(نمرقہ) نون مفتوح، سکون میم اور ضم راء کے ساتھ اس کے بعد قاف، قزاز وغیرہ کا یہی ضبط ہے ابن سکیت نے نون کی پیش اور زیر اور راء کی بھی زیر کے ساتھ ضبط کیا یہ بھی کہا گیا ہے کہ نون میں تینوں حرکات جائز ہیں جبکہ راء جزا مضموم ہے، اسکی جمع نمارق ہے وہ تکیے جو ساتھ ساتھ صف کی شکل میں رکھے گئے ہوں، بعض نے کہا وہ وسادہ جس پر بیٹھے (یعنی گدی)۔

(فلم یدخل) مالک کی روایت میں مزید ہے کہ چہرہ اقدس پر ناگواری کے تاثرات دیکھے۔ (أتوب الخ) اس سے مستفاد ہوا کہ اجمالا تمام گناہوں سے توبہ کرنا جائز ہے خواہ تائب کے ذہن میں کسی خاص گناہ سے توبہ کی نیت نہ بھی ہو۔ (ما ہذہ الخ) روایت مالک میں ہے: (ما بال ہذہ)۔ (قلت لتجلس) مالک کی روایت میں ہے کہ عرض کی اسے خریدا ہے تاکہ آپ اس پر تشریف فرما ہوں۔ (و توسدھا) اصل میں (تتوسد) ہے۔ (إن أصحاب الخ) اس کے جملہ: (إن الملائكة لا تدخل الخ) سے ترجمہ کی مطابقت ہے، پہلے جملہ کو مقدم رکھا تاکہ اتحاد صور سے زجر میں تاکید ہو کیونکہ وعید اگر صانع کیلئے حاصل ہے تو مستعمل کیلئے بھی ہے کیونکہ استعمال کیلئے ہی چیزیں بنائی جاتی ہیں تو صانع متسبب اور مستعمل مباشر ہے تو یہی اولیٰ بالوعید ہے اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ تحریم کے ضمن میں اس امر میں کوئی فرق نہیں کہ تصاویر کا سایہ ہو یا نہیں یا یہ کہ مدہونہ ہے یا منقوشہ یا منقورہ (کھدوائی ہوئی) یا منسوجہ (کاڑھی گئی) برخلاف بعض کے جنہوں نے منسوج تصاویر کا استثناء کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ تصویر نہ کہلائے گی، بظاہر حضرت عائشہ کی یہ اور سابقہ حدیثیں باہم متعارض ہیں کیونکہ سابق الذکر دال ہے کہ آپ نے ایسا ستر استعمال کیا ہے جس میں تصویر تھی اس کے قطع کر کے وسادہ بنائے جانے کے بعد جبکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ اصلاً ہی اس کا استعمال نہیں کیا، مصنف نے دونوں کے مابین اس تطبیق کی طرف اشارہ کیا ہے کہ موطوءہ تصاویر کے جواز اتحاد سے تصویر پر بیٹھنے کا جواز لازم نہیں تو ممکن ہے ایسا وسادہ استعمال کیا ہو جس میں تصاویر نہ تھیں (یعنی تصاویر والا حصہ اند کی جانب کر کے وسادہ بنایا گیا ہو یا اسے بالکل الگ کر کے) یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے بیٹھنے اور ٹیک لگانے کا تفرقہ کیا ہو مگر یہ بعید ہے، یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ جب اس کپڑے کو پھاڑا گیا تو مثلاً تصویر بھی درمیان سے کٹ گئی اس

کی سابقہ ہیئت اب ختم ہوگئی تھی، اس تطبیق کی تائید نقض تصاویر بارے سابق الذکر حدیث کرتی ہے اسی طرح اصحاب سنن کی تخریج کردہ حدیث ابو ہریرہ جس کا ذکر آمدہ باب میں آئے گا، داؤدی نے ایک اور تطبیق پیش کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ حدیث باب رخصت پر دال اور سب دیگر احادیث کی ناخ ہے اس بات سے حجت لی کہ یہ خبر ہے اور خبر منسوخ نہیں ہو سکتی، ناخ البتہ بن سکتی ہے بقول ابن حجر نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا جب تطبیق ممکن ہے تو نسخ کا دعویٰ قابل التفات نہیں، خبر کے نسخ کے عدم جواز کا جو دعویٰ کیا ابن تین نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا جب خبر کے ساتھ امر مقرر ہو تو اس میں دخول نسخ کا جواز ہے۔

5958 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي طَلْحَةَ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ الصُّورَةُ قَالَ بُسْرٌ ثُمَّ اشْتَكَى زَيْدٌ فَعُدْنَاهُ فَإِذَا عَلَى بَابِهِ سِتْرٌ فِيهِ صُورَةٌ فَقُلْتُ لِعُبَيْدِ اللَّهِ رَبِيبِ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَلَمْ يُخْبِرْنَا زَيْدٌ عَنِ الصُّورِ يَوْمَ الْأَوَّلِ فَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ أَلَمْ تَسْمَعْهُ حِينَ قَالَ إِلَّا رَقْمًا فِي ثَوْبٍ
اُطْرَافُهُ 3225، 3226، 3322، 4002، - 5949.

5958 - وَقَالَ ابْنُ وَهَبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَهُ بُكَيْرٌ حَدَّثَهُ بُسْرٌ حَدَّثَهُ زَيْدٌ حَدَّثَهُ أَبُو طَلْحَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ
ترجمہ: ابوطحہ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، بسر کہتے ہیں ایک دفعہ زید بیمار ہوئے ہم انکی عیادت کو گئے تو دیکھا انکے گھر کے دروازے پر پردہ لٹکا ہے جس میں تصویر ہے، تو میں عبید اللہ جو ام المومنین میمونہ کے لے پالک تھے، سے کہا کیا زید نے ہمیں تصاویر کی بابت حدیث نہ سنائی تھی؟ تو انہوں نے کہا کیا ان کی یہ بات نہ سنی تھی کہ مگر کپڑے میں بنی مورت۔

(عن بکیر) نسائی کی عسی بن حماد عن لیث سے روایت میں صغیرہ تحدیث ہے اور نسبت بھی ذکر کی: (بکیر بن عبد اللہ بن الأشج) احمد کے ہاں بھی حجاج بن محمد اور ہاشم بن قاسم عن لیث سے یہی ہے، زید بن خالد جہنی مشہور صحابی ہیں، عمرو کی روایت میں مزید ہے کہ زید بن خالد جہنی نے انہیں جب یہ حدیث بیان کی ان کے ساتھ عبید اللہ خولانی ام المومنین میمونہ کے ربیب بھی تھے۔ (أبی طلحة) یعنی زید بن سہل انصاری (حضرت انس کے سوتیلے والد) سند میں دو تابعی اور دو ہی صحابی ہیں، بسر کی عبید اللہ سے زیادت والی آمدہ روایت میں تین تابعی ہوں گے جو سب مدنی ہیں، عمرو بن حارث کی روایت میں ابوطحہ کی نسبت صغیرہ تحدیث ہے۔ (فیہ صورة) کریمہ وغیرہا کے ہاں یہی ہے ابوذر کی سوائے مستملی کے اپنے مشائخ سے روایت صحیح میں (صور) یعنی جمع کا لفظ ہے اسی طرح اس جملہ میں بھی: (علی بابہ ستر فیہ صورة)، عمرو بن حارث کی روایت میں ہے: (فإذا نحن فی بیتہ بستر فیہ تصاویر) اس سے ابوذر کے نسخہ کی تقویت ملی۔

(فقلت لعبید اللہ الخ) جو ان کے ساتھ تھے جیسا کہ روایت عمرو نے تمین کی، یہ عبید اللہ بن اسود ہیں ابن اسد بھی کہا

گیا ہے رہیب میمونہ کہا جاتا تھا کیونکہ ام المؤمنین نے ان کی پرورش کی، یہ ان کے موالی میں سے تھے بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری کتاب الصلاۃ میں حضرت عثمان سے گزری ہے۔ (یوم الأول) نسخہ ششمینی میں (یوم اول) ہے۔ (و قال ابن وہب الخ) پہلے گزرا کہ یہ بدء الخلق میں موصول ہے اس روایت میں فائدہ زیادہ کی تمیین بھی کر دی نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ بسر بن سعید عن عیدہ بن سفیان سے روایت میں ہے کہ میں اور ابوسلمہ بن عبد الرحمن زید بن خالد کی عیادت کرنے گئے ان کے ہاں دو نمرقہ پائیں جن میں تصاویر بنی تھیں ابوسلمہ نے کہا: (أليس حدثتنا الخ) تو یہی حدیث ذکر کی زید نے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا (کہ ساتھ ہی فرمایا تھا): (إلا رقما فی ثوب) (نوی کہتے ہیں ان احادیث کے درمیان تطبیق یہ دی جائے گی کہ رقمی ثوب کے استثناء سے مراد ایسی تصاویر کا ہونا جو جانداروں کی نہیں مثلاً درختوں وغیرہ کی تصاویر اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ نبی سے قبل کا واقعہ ہو جیسا کہ حدیث ابو ہریرہ اس پر دال ہے جسے اصحاب سنن نے نقل کیا اگلے باب میں اس کا ذکر آ رہا ہے

ابن عربی لکھتے ہیں تصاویر کی بابت بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اگر یہ ذی اجسام ہیں تو بالا جماع حرام ہیں اگر (رقما) ہیں تو اس بابت چار اقوال ہیں اول: ممنوع ہونا حتی کہ رقم بھی، دوم: مطلقا جواز، اس حدیث کے ظاہر قول (إلا رقما الخ) کی بنا پر، سوم: اگر تصویر کی ہیئت باقی اور شکل قائم ہے تب حرام ہے لیکن اگر (مثلاً) سر کاٹ دیا یا اجزاء متفرق کر دئے تو جائز ہے بقول ان کے یہی اصح ہے، چہارم: اگر (مما یُمتھن) ہے (یعنی زمین پر پچھی ہوئی کہ قدموں تلے آتی ہو یا کوئی اور اس طرح کا استعمال) تو جائز ہے اگر لنگی ہوئی ہے تو حرام ہے (اسی سے کہا جاسکتا ہے کہ تصاویر پر مشتمل البم گھر میں رکھنا منع نہ سمجھا جائے البتہ مثلاً فریم کر دیا کر دیوار پر ٹانگ لینا حرام ہے)۔

علامہ انور باب (من کره القعود علی الصور) کے تحت لکھتے ہیں اولاً اس پر (بما وطئ الخ) کے الفاظ سے ترجمہ قائم کیا اور موطوءۃ تصاویر کے جواز کا اشارہ دیا پھر اس پر کراہت قعود کا ترجمہ قائم کیا، یہ مطلقاً عدم جواز پر دال ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ قول عائشہ: (فجعلناه وسادتين) اس امر پر دال ہے کہ تصاویر جب معتبہ ہوں گی اور روندنی جائیں گی (یا بالفاظ دیگر ان کا امتہان یہی ہے کہ روندنی جائیں) تو جائز ہے کہ نبی اکرم کے فرمان: (إن أصحاب هذه الصور الخ) کا ظاہر مطلقاً عدم جواز پر دال ہے یعنی چاہے اگرچہ معتبہ ہوں کیونکہ یہ بات آپ نے حضرت عائشہ کے یہ بتلانے کہ اسے میں نے آپ کے بیٹھنے کیلئے خریدا ہے گویا برائے امتہان، کے جواب میں کہی تھی گویا اس کے باوجود آپ نے منع کر دیا، جب بخاری کو تطبیق کی کوئی راہ نہ سمجھائی تو اولاً جواز کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور ثانیاً کراہت کے ساتھ کیونکہ معاملہ ان کے ہاں غیر منفصل ہے، دوسرا ترجمہ یہ اشارہ دینے کیلئے باندھا کہ اگر کوئی کراہت قعود کے پیش نظر مطلقاً عدم جواز کی رائے اختیار کرے تو اس کے لئے بھی کوئی مساغ (یعنی جواز) ہو اگرچہ یہ ان کا مختار (مذہب) نہیں تھی آغاز کراہت کے ذکر سے کیا یا کہا جائے کہ انہوں نے وطء اور جلوس کے مابین تفرقہ کیا ہے، دؤس اور وطء میں ان تصاویر کا امتہان ہے لہذا جواز ہے بخلاف ان پر جلوس کے کہ یہ وطء سے اخف ہے لہذا جائز نہیں، یا یہ کہا جائے کہ یہ دو واقعے ہیں مگر یہ بعید ہے کیونکہ نہایت مستبعد ہے کہ نبی اکرم نے کوئی معاملہ نہایت مکروہ سمجھا پھر حضرت عائشہ نے دوبارہ وہی کیا لہذا لازم ہے کہ اسے ایک واقعہ ہی قرار دیا جائے، میں کہتا ہوں حضرت عائشہ نے جب کہا میں نے اسے خریدا ہے تاکہ آپ اس پر فروکش ہو کریں تو نبی اکرم مسئلہ تصاویر سے مسئلہ عمل تصویر (یعنی تصویر سازی) کی طرف منتقل ہوئے یہ اس لئے کہ اگر آپ اس پر خاموش رہتے تو کوئی تو ہم

کر سکتا تھا کہ یہ تصاویر اگر جائز ہیں تو شاید ان کا بنانا بھی جائز ہے اور بلاشبہ مقام نبی کے لائق ہی یہی ہے کہ وہ اس قسم کے ادھام کو دور کرے تاکہ یہ ادھام اغلاظ تک مُقتضی نہ ہوں تو متنبہ فرمایا کہ اگرچہ یہ تصاویر اپنے ممتحن ہونے کے باعث جائز ہیں لیکن ان کا بنانا حرام ہے جیسے ان کا وہ جو ممتحن نہیں! دیکھتے نہیں آپ نے اصحابِ صور کا تو ذکر کیا مگر ان تصاویر کی بابت کچھ نہیں فرمایا لیکن مصورین کیلئے وعید کا ذکر کیا جہاں تک آپ کا یہ فرمان کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصاویر ہوں، تو یہ ان معین تصاویر بارے حکم نہیں بلکہ جس تصاویر کی بابت حکم ہے اگرچہ اس فرد میں اس کا تحقق نہ تھا پھر تم جانتے ہو کہ ہمارے ہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے محمد کی کلام اس کی مشعر ہے، ان بعض تفصیل کی طرف نسائی کی جلد دوم صفحہ ۳۰۱ میں باب تصاویر کے تحت نقل کردہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث اشارہ کرتی ہے جس میں ہے کہ حضرت جبریل نے نبی اکرم کے پاس آنے کی اجازت مانگی آپ نے کہا آ جاؤ کہنے لگے کیسے آؤں اور آپ کے گھر میں پردہ ہے جس میں تصاویر بنی ہیں، یا تو آپ ان کے سر کاٹ دیں یا پھر اس کا پھوٹا بنالیں جسے روندیں، اس میں دلیل ہے کہ اگر تصاویر کے سر کاٹ دئے جائیں تو پھر وہ ایسی جیسے درختوں کی ہوں یا ایک صورت یہ ہے کہ انہیں بچھالیا جائے تب کوئی حرج نہ ہوگا، اگرچہ بخاری کی حدیث مطلقاً عدم جواز کی موہم ہے، ہم نے اس کی توجیہ ذکر کر دی

(الا رقمافی ثوب) کے تحت لکھتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ تصاویر اگر منقوش ہوں تو جائز ہیں اور ان میں سے حرام نہیں مگر مجسے حالانکہ یہ ایسے نہیں تو ضروری تھا کہ حدیث کے تمام قطعات اس باب میں جمع کر دئے جاتے تاکہ پوری طرح مسئلہ سامنے آئے بعض پر اقتصار قصور ہے، نسائی کے ہاں مذکور ہے کہ ایک دفعہ حضرت جبریل نے آنے کا وعدہ کیا ہوا تھا پھر وعدہ کے مطابق نہیں آئے اور عذر یہ بیان کیا کہ گھر میں کتے کا پلا تھا (نبی اکرم کو اس کا علم نہ تھا) آپ نے (جب انہوں نے بتلایا) اس کے اخراج اور اس جگہ پانی بہانے کا حکم دیا، مالکیہ نے اس رُش (یعنی پانی بہانا) کا سبب مشکوک نجاسات میں اعتبار کیا ہے ان کے ہاں اس میں حکم یہ ہے کہ پانی بہا دیا جائے ہاں اگر یقینی طور سے معلوم ہو کہ یہ جگہ نجس ہوگئی ہے تو دھویا جائے باقی سب ائمہ کی رائے اس کے برخلاف ہے، اس میں تصویر بارے بھی ایک روایت ہے۔

93 باب كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ فِي التَّصَاوِيرِ (تصاویر والی جگہ نماز پڑھنے کی کراہت)

5959 حَدَّثَنَا عُمَرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ قِرَامٌ لِعَابِثَمَةَ سَتَرَتْ بِهِ جَانِبَ بَيْتِهَا فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ أَسِيطِي عَنِّي فَإِنَّهُ لَا تَزَالُ تَصَاوِيرُهُ تَعْرِضُ لِي فِي صَلَاتِي . طرفہ - 374

ترجمہ: راوی نے بیان کیا کہ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک پردہ تھا جسے گھر کی ایک جانب پہ لٹکایا ہوا تھا تو نبی پاک نے ان سے کہا اسے مجھ سے الگ کر دو کہ نماز میں یہ سامنے ہوتی رہیں۔

عبدالوارث سے مراد ابن سعید ہیں، سب راوی بھری ہیں۔ (تعرض) یعنی ان پر نظر پڑ جاتی جو مجھے مشغول کرتیں، مسلم کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ انہوں نے ایک تصاویر والا کپڑا سہوہ (یعنی طاقتی) کی جانب پھیلا دیا ہوا تھا جو نبی اکرم کے قبلہ کی جانب تھا تو

مجھے ارشاد کیا کہ اسے ہٹا دوں، حدیث سے ترجمہ مستطیع کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ اگر تصاویر نمازی کو مشغول کرنے والی ہوں یعنی اگر اس کے سامنے کی جہت میں ہیں (اور اتنی واضح اور بڑی ہیں کہ مشغولیت کا باعث بنیں) اور وہ اسے پہنے ہوئے ہے بلکہ حالت لبس اشد ہے یہ بھی محتمل ہے کہ (ترجمہ میں) (کفی) بمعنی (اللی) جو حسی سے دھابقت حاصل ہو جائے گی۔ جولائی بالمراد ہے (حدیث کا مضمون بھی یہی ہے) اس مسئلہ میں اختلاف ہے حنفیہ سے منقول ہے کہ اگر سامنے تصویر ہو تو نماز ادا کرنا مکروہ نہیں بشرط کہ چھوٹی ہے یا سر کٹا ہوا ہے، اس حدیث اور نمرقہ والی حدیث عائشہ کے مابین تطبیق دینا مشکل ہوا کیونکہ وہ اس بات پر دال تھی کہ نبی اکرم صلا ہی داخل نہ ہوئے تھے جب تک تصاویر والا پردہ اتار نہ دیا گیا اور یہ اس امر پر دال ہے کہ نبی اکرم نے تصاویر والے کپڑے کی موجودی میں نماز بھی ادا کی اور وہ سامنے لٹکایا ہوا تھا پھر فراغت کے بعد اس وجہ سے کہ اس کی تصاویر نماز کے خشوع و خضوع میں حارج ہوتی ہیں، اتار دینے کا حکم دیا، ان کے تصاویر ہونے کی جہت سے تعرض نہیں فرمایا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ اول تصاویر ذی ارواح کی تھیں اور یہ دیگر کی تھیں۔

94 - باب لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ

(رحمت کے فرشتے تصاویر والے گھر میں داخل نہیں ہوتے)

صورہ سے کیا مراد ہے اس بارے باب (التصاویر) میں بحث گزری المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں فرشتوں کے تصویروں والے گھروں میں عدم دخول کی وجہ یہ ہے کہ اس جہت سے وہ کفار (کے گھروں) سے مشابہ ہیں کیونکہ وہ اپنے گھروں میں تصاویر کا اتحاد اور ان کی تعظیم کرتے ہیں تو فرشتوں نے اس وجہ سے ہجران کرتے ہوئے عدم دخول کی روش اپنائی۔

5960 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ وَعَدَ النَّبِيُّ ﷺ جَبْرِيلَ فَرَأَتْ عَلَيْهِ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فَلَقِيَهُ فَنَشَاكَ إِلَيْهِ مَا وَجَدَ فَقَالَ لَهُ إِنَّا لَا نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ وَلَا كَلْبٌ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۱۹)۔ طرفہ - 3227

عمر بن محمد سے مراد ابن زید بن عبد اللہ بن عمر ہیں ان کے شیخ سالم ان کے والد کے چچا ہیں۔ (وعد الخ) مسلم کی روایت عائشہ میں مزید یہ ہے: (فی ساعة يأتية فيها) (یعنی عموماً جس ساعت میں وہ آیا کرتے تھے)۔ (فرائ) حضرت عائشہ کی مذکورہ روایت میں ہے وہ ساعت آگئی اور وہ نہیں آئے۔ (حتی اشتد الخ) روایت عائشہ میں ہے آپ کے ہاتھ میں عصا تھا (غم و حزن سے) اسے ایک طرف ڈال دیا اور فرمایا اللہ اور اس کے فرستائے اپنے وعدہ کی خلاف ورزی نہیں کرتے (تو نجانے کیا سبب ہے، اگر مطلقاً عالم الغیب ہوتے تو اسی وقت جان جاتے کہ یہ سبب ہے) مسلم کی حضرت میمونہ سے روایت میں ہے: (أنه أصبح واجماً) (کہ تند و خاطر کے ساتھ صبح کی)۔ (فقال إنا لا ندخل الخ) اس حدیث میں اختصار ہے جبکہ حدیث عائشہ اتم ہے اس میں ہے: ثم التفت فإذا جرو كلب تحت سريره) دیکھا کہ چار پائی کے نیچے کتے کا پلا ہے، حضرت عائشہ سے فرمایا یہ کب داخل ہوا انہوں نے عرض کی بخدا میں نہیں جانتی پھر آپ نے اس کے اخراج کا حکم دیا تب حضرت جبریل آئے آپ نے شکوہ کیا کہ آنے کا وعدہ

کیا مگر نہیں آئے انہوں نے کہا مجھے اس کتے نے روکا جو آپ کے گھر میں تھا، حدیث میمونہ میں ہے کہ پلا جہاں بیٹھا تھا وہاں پانی بہانے کا حکم دیا شام کو حضرت جبریل آئے، اس میں مزید یہ بھی ہے کہ کتوں کو مار دینے کا حکم دیا، سنن میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جسے ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، کا سیاق اس سے اتم ہے اس میں ہے جبریل آئے اور مجھ سے کہنے لگے گزشتہ رات فقط اس وجہ سے نہیں آیا کہ دروازے پر تماثل تھیں گھر میں ایک پردہ تھا جس میں تصاویر بنی ہوئی تھیں ایک کتابھی (چھپا بیٹھا) تھا آپ نے دروازے (کے پردے) پر جو تماثل تھی اس کا سر کاٹ دینے کا حکم دیں کہ پھر اس کی ہیئت درخت کی شکل کی سی ہو جائے گی اور پردے کے کپڑے سے نیچے رکھے جانے والے دو تکیے بنالینے کا حکم دیں اور کتے کو نکال دینے کا حکم دیں، نبی اکرم نے یہی کیا، نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ یا تو تصاویر کے سر کاٹ ڈالیں یا ان سے بچھونے بنوالیں جنہیں قدم روندیں، اس حدیث سے ان حضرات کے قول کو ترجیح ملی جو کہتے ہیں کہ وہ تصاویر جو فرشتوں کیلئے گھروں میں دخول سے مانع ہیں یہ وہ جو اپنی ہیئت پر باقی ہوں یعنی مرتفعہ اور غیر ممہن ہوں، ایسی جو ممہن ہیں یا ممہن نہیں مگر ان کے سرمقوع ہیں اور اس طرح ان کی ہیئت تبدیل کر دی گئی ہے یا نصف حصہ کاٹ دیا گیا ہے تب کوئی انتناع نہیں، قرطبی کہتے ہیں زید بن ابی طلحہ کی سابق الذکر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ فرشتے ان گھروں سے متنع نہیں ہوتے جن میں ایسے کپڑے یا پردے وغیرہ ہوں جن میں رقم (یعنی تصاویر سے مشابہ نشان) بنے ہوں جبکہ حدیث عائشہ کا ظاہر اس کا منع ہے تو دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ حدیث عائشہ کو کراہت پر محمول کیا جائے اور ابی طلحہ کی حدیث کو مطلق جواز پر اور یہ کراہت کے منافی نہیں بقول ابن حجر یہ بھی اچھی تطبیق ہے مگر جس تطبیق پر حدیث ابو ہریرہ دال ہے وہ اس سے اولیٰ ہے۔

95 باب مَنْ لَمْ يَدْخُلْ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ (تصویر والے گھر میں عدم دخول)

5961 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرٌ فَلَمَّا رَأَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَامَ عَلَى النَّبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْ فَعَرَفَتْ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ مَاذَا أَذْنَبْتُ قَالَ مَا بَالُ هَذِهِ النُّمْرُقَةِ فَقَالَتْ اشْتَرَيْتُهَا لِتَقْعُدَ عَلَيْهَا وَتُوسِّدَها فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّورِ يُعَذِّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ وَقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ الَّذِي فِيهِ الصُّورُ لَا تَدْخُلُهُ الْمَلَائِكَةُ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 2105، 3224، 5181، 5957، 7557 -

رائفی کہتے ہیں تصویر والے گھر میں دخول کی بابت دو وجہیں ہیں، اکثر کا قول ہے کہ یہ مکردہ ہے ابو محمد کی رائے میں حرام تب ہے اگر تصویر گھر کی گزر گاہ میں ہو اندر نہیں جیسے حمام کے باہر یا اس کی دلیز پر، تو دخول متنع نہیں، کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ گزر گاہ میں تصویر اگر ہے تو وہ ممہن ہوگی لیکن نشست گاہ میں اگر ہے تو مکرم و معتبر ہے۔

- 96 باب مَنْ لَعَنَ الْمُصَوِّرَ (مصور پر لعنت کی)

5962 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ اشْتَرَى غُلَامًا حَجَّامًا فَقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدِّمِ وَثَمَنِ الْكَلْبِ وَكَسْبِ الْبَغِيِّ وَلَعَنَ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤْكِلَهُ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ وَالْمُصَوِّرَ (اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 2086، 2238، 5347، - 5945

- 97 باب مَنْ صَوَّرَ صُورَةَ كُلِّفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفَخَ فِيهَا الرُّوحَ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ

(روز قیامت مصوروں سے کہا جائے گا کہ ان میں جان بھریں)

حدیث کے الفاظ پر ترجمہ قائم کیا ہے، نفی کے ہاں یہ بلا عنوان ہے اسماعیلی کی روایت صحیح میں یہ باب وترجمہ ساقط ہے ابن بطل بھی اسی پر چلے اور مہلب سے اس حدیث کے سابقہ باب کے تحت لانے کی توجیہ نقل کرتے ہوئے کہا لعنت میں لعنت اللہ کی رحمت سے ابعاد ہے تو جسے اس امر کا پابند کیا گیا کہ روح پھونکے اور اس کی اسے قدرت نہیں تو گویا وہ رحمت سے دور کیا گیا۔

5963 حَدَّثَنَا عِيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ قَالَ سَمِعْتُ النَّضْرَ بْنَ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ يُحَدِّثُ قَتَادَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُمْ يَسْأَلُونَهُ وَلَا يَذْكُرُ النَّبِيَّ ﷺ حَتَّى سُبِّلَ فَقَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدًا ﷺ يَقُولُ مَنْ صَوَّرَ صُورَةَ فِي الدُّنْيَا كُلِّفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفَخَ فِيهَا الرُّوحَ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۴۲۰)۔ اطرافہ 2225، - 7042

سعید سے مراد ابن ابوعروہ ہیں تمام راوی بصری ہیں۔ (سمعت النضر الخ) سعید بن ابی عروہ اکثر قتادہ کی مجلس میں حاضر رہتے تھے کسی موقع پر نضر اور قتادہ باہم مجتمع ہوئے تو انہیں یہ حدیث تحدیث کی سعید بھی حاضر تھے، مستملی وغیرہ کے ہاں: (یحدثه قتادة) ہے ضمیر حدیث کیلئے ہے (یعنی قتادہ تحدیث کا فاعل نہیں) بعض نے قتادہ کو فاعل کے بطور ضبط کیا کہ ضمیر کا مرجع نضر ہیں، یہ خطا ہے کیونکہ تب ان کے قول: (سمعت النضر الخ) کے ساتھ مناسبت نہ رہے گی کیونکہ قتادہ کا ابن عباس سے سماع نہیں اور نہ وہ ان سے ملے ہیں، بخاری کی تصریح گزری ہے کہ سعید نے نضر سے اسی ایک حدیث کی سماعت کی ہے خالد بن حارث کی روایت میں (سعید عن قتادة عن النضر الخ) ہے، اسے اسماعیلی نے تخریج کیا تو (عن قتادة) مزید فی متصل الاسانید ہے اگر خالد نے اسے یاد رکھا تو محتمل ہے کہ سعید نے (اولا) قتادہ عن نضر سے اس کا سماع کیا پھر نضر سے بھی ملاقات ہو گئی تو ان سے بھی اس کا سماع کر لیا تو دونوں طرح سے تحدیث کرتے ہوں گے، قتادہ عن نضر کی یہ حدیث غیر سعید سے بھی منقول ہے اسے اسماعیلی نے ہشام دستوائی عن قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔

(و لا یدکر الخ) یعنی لوگوں کے سوالات کے جواب میں احکام و مسائل بیان کرتے رہے بغیر اس کے کہ سنت سے کوئی دلیل ذکر کریں، اس کا بیان اسماعیلی کے ہاں ابن ابو عدی عن سعید کے طریق سے ہے اس کے الفاظ ہیں: (فجعلوا یستفتونہ و یفتیہم و لم یدکر فیما یفتیہم النبی ﷺ)۔

(حتی سنل الخ) مسئلہ مسئلہ کو مبہم رکھا، ابن ابو عدی نے سعد سے (یہ سعید ہونا چاہئے) بیان کیا کہ ایک عراقی آیا میرا خیال ہے وہ نجار تھا کہنے لگا میں یہ تصاویر بناتا ہوں تو مجھے آپ کیا حکم کرتے ہیں؟ کہا: (إذا سمعت الخ) البیوع میں سعید بن ابی الحسن کی روایت میں گزرا کہتے ہیں میں ابن عباس کے ہاں تھا کہ ایک شخص آیا اور کہا اے ابن عباس میں ایسا شخص ہوں کہ میری معیشت میرے ہاتھ کی صنعت میں ہے الخ

(من صور الخ) اسی طرح مطلقاً کہا بظاہر یہ تعیم ہے تو ہر چیز کی تصویر کو متناول ہے جاندار اور غیر جاندار! لیکن ابن عباس کی بقیہ حدیث سے فہم کے مطابق ذی روح کے ساتھ اس کی تخصیص ہے کیونکہ آگے ذکر کیا: (کَلَفَ أَنْ یَنْفَخَ فیہا الروح) تو اس سے غیر ذی روح مثلاً درخت مستثنی ہوئے۔ (کلف یوم القیامۃ الخ) سعید بن ابی الحسن کی روایت میں ہے پس اللہ اسے عذاب دیتا رہے گا حتی کہ اس میں روح ڈالے اور یہ کام وہ کبھی بھی نہ کر سکے گا، (حتی) کا یہاں استعمال اس آیت کی نظیر پر ہے: (حَتَّى یَلْجَ الْجَمَلُ فِی سَمِّ الْخِیَاطِ) یا جیسے عربوں کا محاورہ ہے: (لا أفعَل کذا حتی یشیب الغراب) (میں یہ نہ کروں گا حتی کہ گوا بوڑھا ہو جائے) کرمانی کہتے ہیں بظاہر یہ تکلیف مالا یطاق ہے لیکن ایسا نہیں مقصد اس کا طولی تعذیب اور اظہار تعجیز ہے اور یہ اس کی توتخ میں مبالغہ اور اس کے فتح فعل کا بیان ہے۔ (لیس بناف) یعنی نہ یہ کام وہ کر سکے گا اور نہ اس کی تعذیب ختم ہوگی، باب (عذاب المصورین) میں ابن عمر کی حدیث میں گزرا کہ مصوروں سے کہا جائے گا اب انہیں زندہ بھی کرو، یہ امر تعجیز ہے! مسلم کے حق میں یہ وعید باعث اشکال ہے اہل سنت کے نزدیک عمد اُقل کرنے والے کی وعید بھی ایک دن ختم ہو جائے گی حالانکہ اس کی بابت تخلید دارد ہے مگر انہوں نے اسے ایک مدت مدیدہ پر محمول کیا ہے اور یہ وعید اس سے اشد ہے کیونکہ ایک غیر ممکن کام کی غایت مقدر کی یعنی نفخ روح تو اسے ایک لمبے زمانہ کی تعذیب پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا کہ پھر اس کے بعد خلاصی یا جائے، جواب یہ ہے کہ حدیث کی تاویل متعین ہے کہ اس سے مراد زجر شدید ہے عقاب کافر کی وعید کے ساتھ تاکہ یہ ارتداع (یعنی باز آنے) میں المیغ ہو اس کا ظاہری مفہوم غیر مراد ہے، یہ اس حکم کی خلاف ورزی کرنے والے گناہگار کے حق میں ہے البتہ جس نے اسے حلال سمجھتے ہوئے کیا اس کی بابت کوئی اشکال نہیں، اس کے ساتھ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کے لئے مخلوق ہیں کہ مشبہ بالخالق کے ساتھ وعید کا لحوق ہے جس سے دلالت ملی کہ غیر اللہ حقیقت میں (کسی چیز کا بھی حتی کہ اپنے افعال کا بھی) خالق نہیں، بعض نے یہ جواب دیا کہ وعید خلق جواہر پر واقع ہوئی ہے، اس کا رد کیا گیا کہ وعید شکل و ہیئت کے اعتبار سے لاحق ہے اور یہ جوہر نہیں، جہاں تک غیر ذی روح کا استثناء ہے تو یہ مورد رخصت میں وارد ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری

آپ کے قول (کلف یوم القیامۃ) میں ان حضرات کا رد ہے جن کا زعم ہے کہ آخرت دار تکلیف نہیں، اس کا جواب دیا گیا کہ نفی (یعنی آپ کا قول: و لیس بناف) سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت کسی ایسے عمل کی دار تکلیف نہیں جس پر ثواب یا عقاب مترتب ہوتا

ہو، اس قسم کی تکلیف ممتنع نہیں کیونکہ یہ نفس عذاب ہے، اس کی نظیر خود کشی کرنے والے کی بابت آپ کا فرمان ہے کہ جس نے (مثلاً) کسی ہتھیار کے ساتھ اپنا آپ قتل کیا اسے روز قیامت اس حال میں لایا جائے گا کہ وہی ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، یہ روایت اپنی جگہ آئے گی، پھر یہ بھی کہ دنیا میں تکلیف بالعمل اہل کلام کی اصطلاح پر ہے بخلاف اس مذکورہ تکلیف کے جو کہ عذاب ہے، اس سے تکلیف بمالایطاق کے جواز پر بھی استدلال کیا گیا، اس کا جواب بھی یہی جو ذکر ہوا، یہ بھی کہ جمادات میں نفخ روح نبی اکرم کے لئے بطور معجزہ واقع ہوا ہے (اس سے ثابت ہوا کہ یہ) ممکن ہے اگرچہ اس کے وقوع میں خرق عادت ہے! حق یہ ہے کہ یہ خطاب تعبیر ہے نہ کہ تکلیف بمالایطاق (یہاں فاضل سعودی محشی لکھتے ہیں مسئلہ تکلیف میں بمالایطاق کے قول کا اطلاق مبتدعہ کے اطلاقات میں سے ہے، اس پر آگے تبصرہ ہوگا، اللہ تعالیٰ شرعاً کسی کو مالایطاق کا مکلف نہیں کرتے کیونکہ خود کہا: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا اور: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، دراصل یہاں مذکور باب وعید و عذاب سے متعلق ہے نہ کہ باب تکلیف سے)

ادواخر کتاب البیوع کے باب (بیع التصاویر) میں سعید بن ابوالحسن کی روایت میں یہ زیادت بھی گزری ہے کہ ابن عباس نے اس سے کہا اگر ضروری ہو یہ کام کرنا ہے تو درختوں (وغیرہ) کی تصاویر بنالو، اس سے غیر ذی روح مثلاً درخت، چاند اور سورج وغیرہ کی تصویر بنالینے کا جواب بھی مستبط ہوا، الشیخ ابو محمد جوینی نے اس کے بھی منع ہونے کی ایک وجہ یہ ذکر کی ہے کہ بعض کفار ان کی بھی عبادات کرتے ہیں بقول ابن حجر ذی روح کی تصویر بنانے والے کی بماد ذکر تعذیب سے لازم نہیں آتا کہ غیر ذی روح کی تصویر بنالینا جائز ہے، کہ آپ کے قول: (الذین یضاهون خلق اللہ) اور آپ کے قول: (و من أظلم ممن ذهب یخلق کخلقی) کا عموم دونوں طرح کی تصاویر کو متناول ہے، اگر جس میں بالمعنی روح ہے کو اس جہت سے خاص کہا جائے کہ یہ ان امور سے ہے کہ تصاویر بنانے والوں کے ہاں ان کی صنعت (اختیار کرنے) میں عادت جاری نہیں اور مثلاً غرس اشجار کے ساتھ ان کی عادت جاری ہو موجود ہے تو شمس و قمر کی مثل کی تصویر بنانے کے لحاظ سے یہ ممتنع ہوگا، ممانعت (بما عُبد من دون اللہ) (یعنی جن کی اللہ کے سوا عبادت کی جائے) کے ساتھ متاکد ہے کہ یہ صورت اصنام کے مضامی بات ہے جو کہ منع تصویر میں اصل ہے، مجاہد نے درخت کی تصویر بنانے کے جواز کو ان درختوں کے ساتھ مقید کیا جو شمر آور نہیں، انہیں انہوں نے ذی روح کے ساتھ ملحق کیا، عیاض لکھتے ہیں یہ بات کسی اور سے منقول نہیں، طحاوی نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا جب اس شکل میں کہ سر قطع کر دیا جائے تصویر مباح کی گئی ہے تو اس سے غیر ذی روح کی تصویر کی اباحت پر دلالت ملی بقول ان کے قضیہ یہ ہوا کہ سوائے سر کے ذی روح کے تمام اعضا کی تصویر بنانے کا جواز ہوا، تو اس قول کا محل نظر ہونا مخفی نہیں، بقول ابن حجر میرا خیال ہے مجاہد نے ابو ہریرہ کی بیان کردہ سابق الذکر حدیث سنی جس میں تھا: (فلیخلقوا ذرة و لیخلقوا شعيرة) تو ذکر ذرہ میں ذی روح کی طرف اور ذکر شعیرہ میں اگنے والی ماکول چیز کی طرف اشارہ ہے تو جس میں روح نہیں یا وہ مشر نہیں ان کی طرف اشارہ واقع نہیں ہوا، اس متشددانہ رائے کے بالمقابل ایک رائے جوینی نے نقل کی وہ یہ کہ کپڑے میں (ہر قسم کی) تصویر منسوج کر لینا منع نہیں کیونکہ وہ تو پہنا جائے گا، متولی نے اسے فی التصوير علی الارض ونحوها مطلقاً، نووی نے ان سب کے تحریم کو صحیح قرار دیا بقول ان کے (ما له ظل) کی تصویر بنانے اور اس کے استحاذ کے جواز سے لعب البنات (یعنی لڑکیوں کے کھیل کی اشیاء مثلاً پتولوں) کا استثناء کیا جائے کہ اس بارے رخصت وارد ہے (راجع: فتح کی عبارت ہے: و یُسْتَنْیٰ مِنْ جَوَازِ

تصویرِ مالہ ظِلُّ و من اتخاذه لعب البنات لِمَا وَرَدَ مِنَ الرخصة فی ذلك ، میرے خیال میں معنی تب صحیح اور مستقیم بنے گا جب جواز سے قبل: ”عدم“ کا لفظ لگائیں یعنی تصویر بنانے کے عدم جواز سے لڑکیوں کے پٹولے وغیرہ مستثنیٰ ہیں (بقول ابن حجر اس کا واضح بیان (اگلی) کتاب الادب میں آئے گا۔

- 98 باب الارْتِدَافِ عَلَى الدَّابَّةِ (سواری چلانے والے کے پیچھے بیٹھنا)

ابن حجر کہتے ہیں میرے لئے اس باب کتاب اللباس میں ادخال باعثِ اشکال تھا پھر میرے لئے یہ وجہ مناسبت ظاہر ہوئی کہ جو ردیف بنتا ہے وہ سقوط (یعنی گرنے) سے امن میں نہیں جس سے وہ منکشف ہو سکتا ہے (یعنی کشف عورة) تو اشارہ کیا کہ اس امر کا خدشہ ارتداف سے مانع نہیں کیونکہ اصل اس کا عدم ہے (یعنی صرف خدشات کی بنا پر افعال کا ترک نہیں کیا جاسکتا) ہاں یہ کہ اگر کبھی ایسا ہو جائے تو ستر کی طرف مبادرت کرے، یہ فہم اور توجہ میں نے باب (إرداف المرأة خلف الرجل) میں حضرت انس کی ایک روایت سے اخذ کی ہے جس میں حضرت صفیہ کے گرنے کا واقعہ مذکور ہوا تھا جو نبی اکرم کے پیچھے سوار تھیں، کرمانی کہتے ہیں غرض ترجمہ لباس الدابة (یعنی اس پر بھی گدی وغیرہ) پر بیٹھنے سے ہے اگرچہ اس پر سوار افراد متعدد ہوں، آٹھویں حدیث میں لفظ قطیفہ کی تصریح اس کی مشعر ہے۔

5964 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو صَفْوَانَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ سِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَكَبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَى إِكَاظٍ عَلَيْهِ قَطِيفَةٌ فَذَكِيَّةٌ وَأَزْدَفَ أُسَامَةُ وَرَاءَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۵) . اطرافہ 2987، 4566، 5663 - 6207

ابوصفوان سے مراد عبداللہ بن سعید بن عبد الملک بن مروان اموی ہیں۔ (رکب علی حمار) یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو کتاب العلم میں گزری، اسی سند کے ساتھ کتاب الاستحذان پھر الرقاق میں آئے گی، یہ مشروعیت ارتداف میں ظاہر ہے۔

- 99 باب الثَّلَاثَةِ عَلَى الدَّابَّةِ (ایک سواری پر تین کا سوار ہونا)

گویا آمدہ باب کی حدیث کی زیادت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس میں اصل طبرانی کی اوسط میں حضرت جابر سے نقل کردہ مرفوع حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک جانور پر تین کے اکٹھے سواری سے منع فرمایا، اس کی سند ضعیف ہے ان کی حضرت ابو سعید سے مرفوع روایت میں ہے کہ جانور پر دو سے زائد سوار نہ ہوں، اس کی سند بھی نرم ہے، ابن ابی شیبہ نے زاذان سے مرسل نقل کیا کہ انہوں نے ایک خچر پر تین افراد کو سوار دیکھا تو کہا ایک اتر آئے کہ نبی اکرم نے تیسرے (سوار) پر لعنت فرمائی ہے، ابو بردہ عن ابیہ سے بھی اس کا نحو ہے، اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی شعبی سے بھی اس کا مثل نقل کیا مہاجر بن قنفذ کی حدیث میں ہے کہ اس کے فاعل پر لعنت کی اور کہا ہمیں حکم تھا کہ ایک جانور پر تین اشخاص سوار نہ ہوں، اس کی سند ضعیف ہے طبرانی نے حضرت علی کا قول نقل

کیا اگر دیکھو کہ تین آدمی سوار ہیں تو انہیں پتھر مارو حتیٰ کہ ایک اتر آئے اس کے برعکس وہ جو طبری نے جید سند کے ساتھ ابن مسعود سے نقل کیا کہتے ہیں بدر کو جاتے ہوئے ہراوٹ پر تین تین افراد سوار تھے طبرانی نے اور ابن ابی شیبہ نے شععی عن عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ مجھے پرواہ نہیں کہ میں جانور پر دسواں سوار ہوں اگر اس میں (اتنے افراد کو اٹھانے کی) طاقت ہے، یہی اس بابت دارد (مختلف احادیث) کے درمیان تطبیق ہے کہ اگر اس میں اس کی طاقت ہے تو جائز ہے وگرنہ نہیں تو جو جانور مثلاً گدھا اتنے طاقتور نہیں ہوتے ان کی نسبت یہ جائز نہیں اور جو طاقتور ہیں مثلاً اونٹنی اور خچر، تو ان پر دو سے زیادہ افراد سوار ہو سکتے ہیں، نووی لکھتے ہیں ہم سمیت تمام علماء کے مذاہب میں تین افراد کا سوار ہونا جائز ہے اگر جانور میں اس کی طاقت ہے عیاض نے اس کا بعض سے مطلقاً منع ہونا نقل کیا ہے، مگر یہ فاسد (رائے) ہے بقول ابن حجر کسی نے جانور کے عجز و ضعف کی صورت میں اس کے جواز کی تصریح نہیں کی اور نہ قوی و طاقت ور ہونے کی شکل میں ممانعت کی بلکہ منع و جواز میں مطلقاً منقول مقید پر محمول ہے۔

5965 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مَكَّةَ اسْتَقْبَلَهُ أُغَيْلِمَةُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَحَمَلَ وَاحِدًا بَيْنَ يَدَيْهِ وَالْآخَرَ خَلْفَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۶۹۶) ، طرفہ 1798 ، - 5966

خالد سے مراد ابن مہران حذاء ہیں۔ (لما قدم النبی الخ) فتح مکہ کے موقع کی بات ہے۔ (استقبلہ) کشمینی کے ہاں (استقبلتہ) ہے، اغلیمة غَلَمَةُ کی تغیر ہے جو غلام کی جمع ہے، یہ غیر قیاسی مصغر ہے قیاس غَلِمَةُ ہے بقول ابن تین گویا انہوں نے قیاس کے مطابق (أغلیمة) جمع متصور کی اگرچہ اس کا منطوق نہیں کیا (پھر اسے مد نظر رکھتے ہوئے تصغیر میں: أغلیمة کہا) کہتے ہیں اس کی نظیر: (أصیبیة) ہے (جو صَبِيَّة کی تغیر ہے جو صَبْح کی جمع ہے مگر الف کا تصغیر میں دخول غیر قیاسی ہے) عبدالمطلب کی طرف ان کی اضافت اس لئے کی کہ وہ ان کے جد امجد تھے۔

(فحمل واحد الخ) آمدہ روایت میں ان کے نام مذکور ہیں طبرانی کے ہاں ابن ابی ملیکہ کی ابن عباس سے روایت میں ہے کہ آنجناب اس موقع پر اونٹنی پر سوار تھے اس ضمن میں آپ کا ایک اور واقعہ بھی مروی ہے اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے مؤرق عجلی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے عبداللہ بن جعفر نے بیان کیا کہ نبی اکرم جب کسی سفر سے مدینہ واپس ہوتے تو ہم (بچے) سامنے سے آن ملتے تو آپ کبھی مجھے اور حسن اور کبھی حسین کو اٹھا کر ایک کو آگے اور ایک کو پیچھے بٹھالیتے اور اسی حالت میں مدینہ میں داخل ہوتے، اور اخیر الجہاد میں اسی مفہوم پر مشتمل عبداللہ بن جعفر کی ایک اور روایت گزری ہے مسلم نے حضرت سلمہ بن اکوع سے روایت کیا کہ ایک دفعہ مدینہ پہنچنے پر نبی اکرم اپنے شہداء نامی خچر پر سوار تھے میں آگے آگے تھا آپ نے حسن اور حسین کو ساتھ بٹھلایا ہوا تھا حتیٰ کہ گھر پہنچ گئے، آگے ایک حدیث بریدہ کا ذکر آ رہا ہے کہ نبی اکرم ایک گدھے پر سوار ہوئے ایک کو پیچھے بٹھایا ہوا تھا، یہ اس مذکورہ بالا تطبیق کی تقویت کرتا ہے۔

100 - باب حَمَلِ صَاحِبِ الدَّابَّةِ غَيْرَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ (سواری والے کا اپنے آگے کسی کو بٹھالینا)

وَقَالَ بَعْضُهُمْ صَاحِبُ الدَّابَّةِ أَحَقُّ بِصَدْرِ الدَّابَّةِ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَهُ (بعض نے کہا سواری کا مالک زیادہ حقدار ہے کہ جانور کے سینے پہ بیٹھے الا یہ کہ وہ کسی کو اجازت دے)

(و قال بعضهم الخ) یہ تعلق نسبی اور ابو ذر کی صرف مستملى سے روایت بخاری میں ہے اس بعض سے مراد شععی ہیں، ابن ابی شیبہ نے ان سے اسے نقل کیا، یہ مرفوعاً بھی وارد ہے چنانچہ ابو داؤد، ترمذی اور احمد نے۔ ابن حبان اور حاکم نے حکم صحت لگایا، حسین بن واقد عن عبد اللہ بن بریدہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم کہیں پیدل تشریف لے جا رہے تھے کہ ایک شخص آیا جس کے ہمراہ گدھا تھا، کہنے لگا یا رسول اللہ سوار ہو جائیں اور خود پیچھے ہٹ گیا، آپ نے فرمایا تم اپنی سواری کے صدر (یعنی آگے بیٹھنے) کے زیادہ حقدار ہو الا یہ کہ میرے لئے دست بردار ہو جاؤ، انہوں نے کہا میں آپ کے لئے دست بردار ہوا، یہ شخص حضرت معاذ بن جبل تھے، ان کے اور بریدہ کے مابین اس کی سند میں حبیب بن شہید ہیں لیکن انہوں نے مرسل نقل کیا ابن ابی شیبہ نے اس کی تخریج کی ہے ابن بطل لکھتے ہیں گویا بخاری اس (یعنی حدیث بریدہ) کی سند پر راضی نہ تھے لہذا اس باب میں ابن عباس کی حدیث نقل کی جو اس کے معنی پر دال ہے بقول ابن حجر وہ ان کی شرط پر نہ تھی اسی لئے اس کی طرف اشارہ پر اقتصار کیا، مجھے نعمان بن بشیر کی روایت سے اس کا شاہد بھی ملا ہے اسے طبرانی نے تخریج کیا اس میں زیادۃ استثناء بھی موجود ہے احمد نے قیس بن سعد سے اسے بغیر اس زیادت کے نقل کیا، اس باب میں اس مفہوم پر مشتمل متعدد مرفوع اور موقوف احادیث ہیں

ابن عربی لکھتے ہیں انسان اس لئے اپنی سواری کے صدر کا زیادہ حق دار ہے کیونکہ یہ ایک شرف ہے جو حق مالک ہے بخلاف غیر مالک کے، حدیث بریدہ میں مذکور (إلا أن تجعله) سے آگے بیٹھنے کی طرف اشارہ ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ حضرت معاذ تو اسی لئے پیچھے ہٹ گئے تھے کہ آپ آگے سوار ہو جائیں تو پھر یہ کہنا بلا ضرورت تھا، یہ جواب دینا بھی ممکن ہے کہ آپ نے صریحاً یہ بات سننا چاہی (تاکہ مسئلہ پوری طرح واضح ہو) یا (تجعلہ کی) ضمیر تصرف فی الدابة کے لئے ہے کہ مجھے سوار ہونے کے بعد مجھے حق تصرف دیں جو جیسا کہ ابن عربی نے ذکر کیا، مالک کا حق ہے گویا کہا آگے سوار ہونے کا اپنا حق اور جو امور اس پر مرتب ہوتے ہیں، میرے لئے کردو۔

5966 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ ذُكِرَ الْأَشْرُ الثَّلَاثَةُ

عِنْدَ عِكْرِمَةَ فَقَالَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ حَمَلَ قُثْمَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالْفَضْلَ خَلْفَهُ أَوْ قُثْمَ خَلْفَهُ وَالْفَضْلَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَيُّهُمْ شَرٌّ أَوْ أَيُّهُمْ خَيْرٌ

(سابقہ)۔ طرفہ 1798، - 5965

(ذکر شر الخ) کشمینی کے ہاں (أشر) ہے حموی کے نسخہ میں (الأشر) ہے الف کے ساتھ بھی ایک لغت ہے جس کی تقریر عبد اللہ بن سلام کی حدیث کی شرح کے اثناء گزری جس میں تھا: (أخیرنا و ابن أخیرنا)، ایک ضرب المثل میں ہے: (صغرها أشرها) یہ بھی کہتے ہیں: (نعوذ بالله من نفس حرّی و عین شری) اُی ملأی من الشر (یعنی شر سے بھری

ہوئی) یہ اصغر/صغریٰ کی مانند ہے! جہاں تک الف لام کی زیادت کے ساتھ روایت کا تعلق ہے تو یہ ان کے قول: (الحسن الوجه، الواهب المائۃ) کی مثل ہے، اثر سے مراد (شر) ہے کیونکہ فعل تفضیل نادراً ہی اس شکل میں مستعمل ہے۔ (أتی رسول الخ) رسول فعل کا فاعل ہے، تم اور فضل حضرت عباس کے بیٹے تھے تم بروزن عمر صحابی ہیں حافظ عبدالغنی نے ہم کا شکار ہوتے ہوئے غیر صحابہ میں ان کا ذکر کر دیا بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔ (فایہم الخ) یہ عکرمہ کی کلام ہے، شر ثلاثہ ذکر کرنے والوں کا رد کر رہے ہیں، داؤدی لکھتے ہیں اگر اس بارے خبر ثابت ہو تو اس پر مقدم کی جائے گی اور اسے اس کا ناخ قرار دینا ہوگا کیونکہ (یہ فعل ہے اور) فعل پر نسخ داخل ہو سکتا ہے خبر میں نہیں ہوتا، یہی کہا مگر یہاں نسخ کا دعویٰ کرنا نہایت بعید ہے طبری نے جو تظنیق دی وہی اولیٰ ہے۔

101 باب إِرْدَافِ الرَّجُلِ خَلْفَ الرَّجُلِ (مرد کا مرد کے پیچھے بیٹھنا)

5967 حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ بَيْنَا أَنَا وَرَدِيفُ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا أُخْرَةُ الرَّجُلِ فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَنَبِيِّكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدُكَ ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَنَبِيِّكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدُكَ ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَنَبِيِّكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدُكَ قَالَ هَلْ تَذَرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ قُلْتُ اللَّهُ وَأَعْلَمُ قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ بَنِ جَبَلٍ قُلْتُ لَنَبِيِّكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدُكَ فَقَالَ هَلْ تَذَرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوهُ قُلْتُ اللَّهُ وَأَعْلَمُ قَالَ حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۳۷۲) اطرافہ 2856، 6267، 6500، 7373

الجھاد میں بھی یہ گزری، وہاں لکھا تھا کہ اللباس میں اس کی شرح ہوگی اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ الرقاق پر اس کی شرح کا احالہ کیا جائے وہاں اسی سند و متن کے ساتھ تامل آئے گی، مقصود ترجمہ واضح ہے ابن بطال کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے کہتے ہیں چاہئے یہ تھا کہ اس حدیث کا باب (الارتداف) میں حدیث اسامہ کے ساتھ ذکر کیا جاتا، اس کا جواب معلوم ہو چکا۔ (کنت ردف الخ) ردف اور ردیف جو سوار کی اجازت سے اس کے پیچھے سوار ہوں، (ردف کل شیء مؤخرہ) (یعنی اس کا پچھلا حصہ) اس کا اصل رکوب علی الردف یعنی العجز) ہے (یعنی پیٹھ پر سوار) اسی لئے راکب اصلی (یعنی جو آگے بیٹھا ہے) کو صدر الدلبۃ پر سوار کہا جاتا ہے (یعنی سواری کے سینے پر سوار)، ابن مندہ نے ان (خوش نصیب) حضرات کے اسماء ایک جگہ جمع کئے جنہیں گاہے بگاہے نبی اکرم کے ردیف بننے کا شرف حاصل ہوا، یہ تیس حضرات ہیں۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ: (ما حق العباد علی اللہ الخ) کے تحت رقم طراز ہیں کہ شیخ ابن ہمام کے بقول ہم اس

کے معنی کا تحصيل نہیں کر سکے کیونکہ اللہ پر تو کسی کا حق نہیں ہے، کہتے ہیں جانو کہ معتزلہ نے اللہ پر واجب سمجھا ہے کہ وہ اس کے ساتھ ہفت ہر جو عقل کے نزدیک مستحسن ہے اور اس سے متحرز ہو جو اس کے نزدیک مستحسن ہے تو ان لوگوں نے احکم الحاکمین کیلئے بھی قواعد بنا دئے کہ اس پر واجب ہے کہ ان کی خلاف ورزی نہ کر لے والعیاذ باللہ، متکلمین نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں میں کہتا ہوں ہمیں چاہئے کہ یہاں کچھ مراتب فرض کریں جن کا بعض بعض سے فائق ہے تو متکلمین نے جو کہا بلاشبہ وہ حق ہے لیکن یہ ایک مرتبہ میں ہے اس مرتبہ میں کسی کا اللہ پر حق نہیں لیکن جب اس مرتبہ سے منزل ہو کر اس سے نیچے کے مرتبہ میں آئیں وہ یہ کہ اللہ نے خود اپنے بندوں سے وعدہ کیا ہے کہ اگر وہ شرک نہ کریں تو انہیں عذاب نہ دے گا تو اس پر حق ہے کہ اپنے اس وعدہ کا انجاز کرے، یہ ایسے جیسے اپنے بارہ میں اس نے ارشاد کیا: (کتب علی نفسه الرحمة) تو وعدہ سے قبل اللہ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہاں جب وعدہ کر لیا تو (اس وعدہ کی نسبت سے) اس پر حق ہے، اس سے وہ معنی ظاہر ہوا شیخ جس کا ادراک نہ کر سکے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ متکلمین کے مذہب کے بھی خلاف نہیں، میرے نزدیک یہ حسن اشیاء اور ان کی قبح کی بابت ان کے نزاع سے مشابہ ہے تو کہا گیا یہ عقلی ہے بعض نے شرعی کہا کہ شارع نے یہی کیا ہے میں کہتا ہوں یہ نزاع دو مرتبوں کے اعتبار سے ہے دونوں برحق ہیں ایک مرتبہ میں یہ اور دوسرے میں وہ، اگر مرتبہ علیا کا اعتبار کریں تو پائیں گے کہ اشیاء میں حسن و قبح اللہ تعالیٰ کے کرنے کے باعث ہے اور یہ ضروری ہے تو اشعری کی کلام درست ہے، اگر اس سے کمتر مرتبہ میں آؤ اور امر شارع اور اس کی نہی کے بعد مراعات امر کرو تو پاؤ گے کہ دونوں عقلی ہیں کیونکہ محال ہے کہ شارع کسی ایسی چیز کا حکم دیں جس میں حسن نہ ہو یا کسی ایسی چیز سے منع کریں جس میں قبح نہ ہو تو ماتریدی کی کلام بھی صحیح ہے، بعبارت دیگر اگر علم الکلام کی رو سے بات کرو تو موضوع فن کے اعتبار سے اشعری کا نقطہ نظر اصوب ہے اور اگر علم شرع (کی رو) سے بات کرو تو ماتریدی کی کلام اقرب ہے کیونکہ متکلمین کے مد نظر مرتبہ علیا اور اہل شرع کے مد نظر مرتبہ دنیا ہے اور یہ درود شرع کے بعد ہے تو دونوں نقطہ ہائے نظر صحیح ہیں کوئی نزاع و دفاع باقی نہیں۔

102 باب إِرْدَافِ الْمَرْأَةِ خَلْفَ الرَّجُلِ (عورت کا مرد کے پیچھے بیٹھنا)

اکثر کے ہاں یہی ہے، نصب (یعنی ذا محرم کی) بطور حال ہے بعض کے ہاں بطور صفت (ذی محرم) مذکور ہے، نسفی نے (خلف الرجل) تک اقتصار کیا۔

5968 - حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ خَيْبَرَ وَإِنِّي لَرَدِيفُ أَبِي طَلْحَةَ وَهُوَ يَسِيرُ وَبَعْضُ نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَدِيفُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ عَثَرَتِ النَّاقَةُ فَقُلْتُ الْمَرْأَةُ فَتَزَلَّتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّهَا أُمُّكُمْ فَشَدَدْتُ الرَّحْلَ وَرَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا دَنَا أَوْ رَأَى الْمَدِينَةَ قَالَ آيِبُونَ تَائِبُونَ غَائِبُونَ لَرَبَّنَا حَافِدُونَ (اسی کا سابقہ نمبر دیکھئے)۔ اطرافہ 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944،

2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199،
4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528،
6185، 6363، 6369، 7333 -

(فَقُلْتُ الْمَرْأَةُ فَنَرَلْتُ الْخ) اس روایت میں یہی ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ بات کہنے اور پھر (حضرت صفیہ کو اٹھا کر) سوار کرانے والے حضرت انس ہیں، اور آخر کتاب الجہاد میں ایک اور طریق کے ساتھ یحییٰ بن ابی اسحاق سے یہی روایت گزری اس میں تھا کہ حضرت ابوطلمحہ نے یہ کیا تھا اور (المرأة) کے قائل نبی اکرم تھے اس کے الفاظ ہیں کہ ابوطلمحہ نے اپنے چہرے پر کپڑا ڈالا پھر حضرت صفیہ کی جانب بڑھے اور اپنا کپڑا ان پر ڈال دیا، وہ کھڑی ہوئیں انہوں نے آپ اور ان کا پالان مضبوط کیا تب آپ دونوں سوار ہوئے، یحییٰ عن ابی اسحاق کی ایک اور روایت میں ہے: (وَقَدْ أَرَدْتُ صَفِيَّةَ بِنْتُ حِصَى فَعَثَرْتُ نَاقَتَهُ) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا اس سے معلوم ہوا کہ ابوطلمحہ نے یہ فعل انجام دیا، یہ اختلاف یحییٰ بن ابی اسحاق پر ہے شعبہ نے ان سے وہی جو اس باب میں مذکور ہوا، روایت کیا اور عبد الوارث اور بشر بن منفصل نے وہ جس کی طرف کتاب الجہاد میں اشارہ گزرا اور یہی معتد ہے، قصہ ایک اور حدیث کا مخرج بھی ایک ہے اور دو راویوں کا اتفاق ایک کے افراد سے اولیٰ ہے، پھر یہ بات بھی مد نظر رہے کہ تب حضرت انس صغیر اسن تھے کہ اس قسم کا کام کرتے ہاں یہ ممکن ہے کہ اس فعل کی انجام دہی میں ابوطلمحہ کی کچھ مدد کی ہو، اس سے یہ اشکال جاتا رہے گا، حدیث سے ثابت ہوا کہ احبہ (یعنی غیر محرم) عورت اگر (مثلاً) گر پڑے (یا کسی اور مصیبت میں ہو) تو اس کی مدد کرنا جائز ہے (اس ضمن میں اگر مس بھی ہو جائے تو بظاہر حرج نہیں)۔

103 باب الاستلقاء ووضع الرجل على الأخرى -

(ایک ٹانگ دوسری پہ رکھ کر لیٹنا)

کتاب اللباس میں اس ترجمہ کو لانے کی مناسبت اس جہت سے کہ جو یہ کرے (یعنی ایک ٹانگ پر دوسری ٹانگ رکھنا) وہ کشف عورہ کے خدشہ سے دوچار ہوگا پھر بالخصوص اگر حالت استلقاء میں ہے جو کہ نیند کو مستعدی ہے اور سویا آدمی متحفظ نہیں تو گویا اشارہ دیا کہ ایسا کرنے والے پر لازم ہے کہ محتاط رہے تاکہ بے پردگی نہ ہو۔

5969 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ

تَمِيمٍ عَنْ غَمٍّ أَنَّهُ أَبْصَرَ النَّبِيَّ ﷺ يَضْطَجِعُ فِي الْمَسْجِدِ رَافِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى

الأخرى صرفاه 475، - 6287

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو مسجد میں ایک ٹانگ دوسری پر اٹھا کر رکھے لیٹے دیکھا۔

(عن عمه) یہ عبد اللہ بن زید ہیں اسماعیلی کے ہاں آخر حدیث میں یہ زیادت بھی ہے کہ حضرات ابوبکر، عمر اور عثمان بھی ایسا کر لیتے تھے گویا ان کے نزدیک اس سے نہی ثابت نہیں یہ مسلم کی حضرت جابر سے روایت مرفوع میں ہے جس کے الفاظ ہیں: (لا يستلقين أحدكم ثم يضع إحدى رجله على الأخرى) یا یہ ثابت تو ہے مگر اسے منسوخ باور کرتے ہیں اس کی شرح مفصل

کتاب الاستئذان میں آئے گی (تطبیق بھی ممکن ہے کہ اگر ایسا کرنے سے بے پردگی کا شائبہ یا اندیشہ نہیں تب حرج نہیں)۔
اسے ماسوائے ابن ماجہ کے باقی اصحاب صحاح نے بھی تخریج کیا۔

خاتمہ

کتاب اللباس (222) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے تعلقات کی تعداد (46) ہے مکررات۔ اب تک کے صفحات میں (182) ہیں سوائے نو کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں نو آثار صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

78- کتاب الأدب (ادب و آداب کے قرینے)

1- باب البرِّ وَالصَّلَةِ وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾

(نیکی وصلہ رحمی اور اللہ تعالیٰ کی انسان کو ایک وصیت)

بعض نے بسملہ اور بعض نے (البر والصلة) حذف کیا۔ نسفی نے (کتاب البر الخ) پر اقتصار کیا، بخاری کی الادب المفرد کے شروع میں باب (ما جاء في قول الله تعالى: وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا) ان کی یہ کتاب ان احادیث پر مشتمل ہے جو صحیح میں ان مندرجہ احادیث کے مساوی ہیں اس میں کچھ موقوف آثار بھی ہیں کثیر الفائدہ کتاب ہے (محشی لکھتے ہیں المطبوعہ السلفیہ نے نہایت اہتمام و تخریج سے اسے بھی شائع کیا ہے اور میں نے وہ جلدوں میں اس کی مفید شرح لکھی ہے)

ادب (کا لفظ) (مَا يُخَمَدُ قَوْلًا وَفِعْلًا) (یعنی قابل تعریف قول و فعل) (کیلئے) مستعمل ہے بعض نے یہ تفسیر کی کہ یہ مکام اخلاق سے انصاف ہے بعض نے کہا (الوقوف مع المسحوسات) (یعنی اچھے سمجھے جانے والی عادات و افعال اختیار کرنا) بعض نے اس کی تعریف میں کہا جو تجھ سے فائق ہو اس کی تعظیم کرنا اور جو کمتر ہو اس کے ساتھ رفق کا مظاہرہ کرنا بعض نے کہا یہ مآذنبہ سے ماخوذ ہے یعنی دعوت طعام، یہ تسمیہ اس لئے پڑا کہ وہ اس کے لئے بلایا جاتا ہے، ترجمہ میں شامل آیت ان الفاظ کے ساتھ قرآن میں دو جگہ ہے: سورہ العنکبوت میں اور سورہ احقاف میں (سورہ احقاف میں: بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ہے اسی طرح سورہ لقمان میں بھی، جبکہ: حسنا کا لفظ صرف ایک جگہ یعنی سورہ عنکبوت میں ہے) لیکن یہاں مراد جو عنکبوت میں ہے، ابن بطال کہتے ہیں اہل تفسیر نے ذکر کیا کہ سورہ لقمان والی آیت حضرت سعد بن ابوقحاص کے بارہ میں نازل ہوئی، یہی کہا کہ جو سورہ لقمان میں ہے مگر ایسا نہیں مسلم نے مصعب بن سعد عن ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہ ام سعد نے قسم اٹھائی کہ کبھی ان (یعنی حضرت سعد) سے کلام نہ کریں گی حتیٰ کہ دین اسلام کو چھوڑ دیں، کہنے لگی تم کہتے ہو کہ تمہارے اللہ نے تمہیں والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی ہے میں تمہاری ماں ہوں اور ماں کی حیثیت سے یہ حکم دیتی ہوں اس پر یہ آیت نازل ہوئی: (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا) (اور) (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) [لقمان: ۱۵] ان کے ہاں یہی واقع ہوا، یہ ایک آیت سے دوسری کی طرف انتقال ہے عنکبوت والی آیت کے الفاظ ہیں: (وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا - إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ الْخ) [۸] جبکہ ان کے ہاں (جَاهَدَاكَ عَلَى) ہے یہ سورہ لقمان کی آیت ہے، ترمذی کے ہاں فقط (حسنا) تک ہے احمد کے ہاں بھی یہی مگر (الآیۃ) نہیں کیا احمد کی ایک اور روایت میں ہے: (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ - وَفَرَأَ حَتَّىٰ بَلَغَ: بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [لقمان: ۱۴-۱۵] (یہاں دو آیات باہم

خلط ہو گئیں) آخری حصہ عنکبوت جبکہ اول حصہ (علیٰ وہن) تک سورہ لقمان میں ہے میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ روایت میں دونوں آیتیں مذکور تھیں تو بعض رواۃ پر ان کا بعض حصہ ساقط ہو گیا، حضرت سعدی والدہ کا نام حسنہ تھا، بنت سفیان بن امیہ! یہ ابوسفیان بن حرب بن امیہ کی عزا تھیں کسی جگہ نہیں پڑھا کہ مسلمان ہو گئی تھیں، آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ والدین اگر کافر بھی ہوں تو ان کے ساتھ حسن سلوک کرنا اور اطاعت کرنی ہے لیکن اگر کفر و شرک کا حکم دیں تب یہ بات نہیں مانتی تو اس میں کئی دیگر میں موجود اجمال کا بیان ہے۔

علامہ انور ادب کے لفظ کی تعریف میں لکھتے ہیں صاحب المغرب لکھتے ہیں ادب ہر ریاضت محمودہ کا نام ہے جس کے ساتھ آدمی فضائل میں سے کسی فضیلت کی طرف متوجہ ہو، ہندی میں اس کا ترجمہ: تمیز ہے، فن مخصوص کو بھی ادب کہتے ہیں کیونکہ وہ سلاطین اسلام کے زمانہ میں حسن تقریر و تحریر، فراہم کی کتابت اور دیگر ملاکات حسنہ کہ جو ان کی مجالس کے شرکاء کیلئے ان کے ساتھ آراستہ ہونا ضروری تھا، کا وسیلہ تھا۔

5970 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ عَمْرِو الشَّيْبَانِيُّ يَقُولُ أَخْبَرَنَا صَاحِبُ هَدْيِ الدَّرِّ وَأَوْمًا بَيْدَهُ إِلَى دَارِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ قَالَ الصَّلَاةُ عَلَى وَفَّيْهَا قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ ثُمَّ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بِهِنَّ وَلَوْ اسْتَرْزَدْتُهُ لَزَادَنِي (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۹۵) اطرافہ 527، 2782 - 7534

(قال الوليد بن عمار اخبرني) صیغہ اخبار پر راوی کے نام کی تقدیم ہے، یہ جائز ہے شعبہ بکثرت یہ اسلوب استعمال کرتے تھے بعض کے ہاں (العبزار) ہے کتاب الصلاة کے اوائل میں یہ تھا وہیں حدیث کے کثیر فوائد ذکر کئے ابن تین لکھتے ہیں بڑی جہاد پر تقدیم دو وجہوں کو محتمل ہے ایک (التعدية إلى نفع الخير) (یعنی دوسروں کو نفع پہنچانے کا سبب بنتا) دوم جو یہ کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ یہ ان دونوں کے فعل پر مکافات (یعنی بدلہ) ہے گویا خیال کرتا ہے کہ اس کا غیر اس سے افضل ہے تو اس میں اثبات فضیلت پر توجہ دلائی بقول ابن حجر اول واضح نہیں، محتمل ہے کہ اسے اس لئے مقدم کیا کہ جہاد پر جانے سے نہی وارد ہے، آگے اس کا ذکر آئے گا۔

2- باب مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ الصُّحْبَةِ (اچھے برتاؤ کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟)

صحبة اور صحابة دونوں ہم معنی مصدر ہیں اسی طرح مصاحبت بھی۔

5971 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ الْفَعْقَاعِ بْنِ شُبْرُمَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَحَقُّ بِحُسْنِ صَحَابَتِي قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ ثُمَّ أَبُوكَ وَقَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ بِمِثْلِهِ (ترجمہ: ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اکرم کے پاس آیا اور دریافت کیا کہ میری بھلائی اور حسن معاملہ کا سب سے

زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ نے فرمایا تیری ماں، اس نے پوچھا اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا تیری ماں اس نے پھر پوچھا کہ اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا تیری ماں اس نے چوتھی مرتبہ پوچھا اس کے بعد؟ تو آپ نے فرمایا تیرا باپ۔

جریر سے مراد ابن عبد الحمید ہیں۔ (عمارة بن قعقاع بن شبرمة) اکثر کے ہاں یہی واقع ہے ابو ذر کی حموی اور مستملی سے روایت میں (عن عمارة بن القعقاع و ابن شبرمة) ہے واو کے اضافہ کے ساتھ مگر درست اس کا حذف ہے کیونکہ ابن شبرمة کی روایت حدیث کے آخر میں مصنف نے تعلیقا ذکر کی ہے اسے اسماعیلی نے زہیر بن حرب عن جریر عن عمارة سے تخریج کیا ہے (یعنی نسبت ذکر کئے بغیر)۔ (جاء رجل) محتمل ہے کہ یہ معاویہ بن حیدہ ہوں جو بہز بن حکیم کے دادا تھے بخاری نے الادب المفرد میں ان سے حدیث نقل کی کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ (من أبر؟) فرمایا: (أملك) اسے ابو داؤد اور ترمذی نے بھی تخریج کیا۔

(بحسن صحابتی) مسلم کے ہاں محمد بن فضیل عن عمارة سے روایت میں ہے: (بحسن الصحبة) انہی کی شریک (عن عمارة و ابن شبرمة جميعاً عن أبي زرعة) کے طریق میں ذکر کیا کہ جریر کی روایت کے مثل نقل کی اور مزید یہ بھی: (فقال نعم و أهلك لتَنبَأَنَّ) اسے ابن ماجہ نے بھی اسی طریق سے مطولاً نقل کیا اور شروع میں یہ زیادت کی: (أفضل الصدقة أن تصدق و أنت صحيح صحيح) احمد نے اسے شریک کے طریق سے تخریج کیا شروع میں ہے: (يا رسول الله تَبْنِي بِأَحَقِّ النَّاسِ مِنِّي صُحْبَةً) ایک نسخہ میں یہ الفاظ پائے: (فقال نعم والله) بجائے (و أهلك) کے، شاید یہ تعجیف ہے (و أهلك) سے مراد قسم نہیں، عرب یہ ترکیب تثمیت کلام کے ارادہ سے بولتے تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ (قسم ہی ہو اور) آباء کے نام کے ساتھ قسم اٹھانے کی نہی سے قبل کا یہ واقعہ ہو۔

(قال ثم أملك - ثم أبوك) سب کے ہاں یہ پیش کے ساتھ ہیں، مسلم کے ہاں اسی طریق سے اور بخاری کی الادب المفرد میں ایک اور طریق سے زبر کے ساتھ ہیں اس کے آخر میں ہے: (ثم أباك) اول ظاہر ہے ثانی کی تخریج اضمار فعل پر ہوگی، الادب المفرد کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی ہے، آگے ذکر ہوگا والدہ کا ذکر تین مرتبہ اور والد کا چوتھی مرتبہ میں ذکر ہوا، یحییٰ بن ایوب کی روایت میں اس کی تصریح ہے اس کے الفاظ ہیں: (ثم عاد الرابعة فقال برُّ أباك) بہز بن حکیم کی روایت میں بھی یہی ہے اس کے آخر میں ہے: (ثم الأقرب فالأقرب) فراش بن ابی سلامہ کی ایک مرفوع حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (أوصى امرأاً بأمه أوصى امرأاً بأبيه أوصى امرأاً بمولاه الذي يليه) اسے ابن ماجہ اور حاکم نے نقل کیا، ابن بطلال کہتے ہیں اس کا مقتضایہ ہے کہ والدہ کے ساتھ والد کی نسبت تین گنا زیادہ احسان و بر کیا جائے کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے حمل کیا پھر وضع کیا پھر رضاعت کی مشقتیں برداشت کیں، یہ تین ایسی مشقتیں ہیں کہ وہ ان میں مفرد ہے پھر والد کے ساتھ تربیت میں بھی وہ شریک ہے اسی طرف اس آیت میں اشارہ ہوا: (وَ صَبَّأْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَ فِصَالُهُ فِي عَمَيْنِ) [لقمان: ۱۴] تو وصایہ میں دونوں کے مابین تسویہ کیا اور والدہ کو تین امور کے ساتھ خاص کیا، قرطبی کہتے ہیں مراد یہ کہ والدہ حسن سلوک سے حظ وافر کی مستحق ہے اور اگر کہیں والد کے حق کے ساتھ اس کا حق متصادم ہو تو اس کے حق کو مقدم کیا جائے گا، عیاض کہتے ہیں جمہور یہ رائے رکھتے ہیں کہ برّ میں والدہ والد پر فائق ہے بعض نے کہا ایک جیسا استحقاق ہے

بخاری نے الادب المفرد میں موصول کیا، متن حدیث کے یہ الفاظ ذکر کئے، (قیل یا رسول اللہ من أبر؟) باقی روایت جریر کی مثل ہے لیکن اس سابق پر جو مسلم نے نقل کیا، یحییٰ بن ایوب ابو زرعہ کے پوتے تھے، ابن عمرو بن جریر اسی نسبت سے وہ جریری کہلاتے تھے ان کا یہ طریق بھی الادب المفرد میں موصول ہے احمد نے بھی اسی حوالے سے عبد اللہ بن مبارک کے واسطے سے نقل کیا، یہ الفاظ ذکر کئے کہ ایک شخص آیا اور کہا (بما تأمرنی؟) فرمایا: (بر أَمَلِك، ثم عاد) ابن مبارک کی کتاب البر والصلۃ میں بھی ہے۔
علامہ انور (أملک) کے تحت لکھتے ہیں اس ضمن میں تفصیل یہ ہے کہ والدہ اولیٰ بالخدمت جبکہ والدہ ثانیہ و تعظیم کا زیادہ حقدار ہے۔

3 - باب لَا يُجَاهِدُ إِلَّا بِإِذْنِ الْأَبَوَيْنِ (جہاد تک میں والدین کی اجازت کی ضرورت ہے)

5972 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ وَشُعْبَةَ قَالَا حَدَّثَنَا حَبِيبٌ ح قَالَ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَجَاهِدْ قَالَ لَكَ أَبَوَانِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ
(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۳۸۶) . طرفہ 3004

حدیث ہذا کی کتاب الجہاد میں شرح گزری، حبیب سے مراد ابن ابی ثابت ہیں دونوں طریق میں سفیان سے مراد ثوری ہیں احمد کی ابو سعید سے روایت میں ہے کہ ایک شخص ہجرت کر کے آیا آپ نے پوچھا کیا وہاں یمن میں تمہارے والدین بقید حیات ہیں؟ کہا جی ہاں، فرمایا ان سے پوچھ کر آئے ہو؟ کہا نہیں، فرمایا واپس چلے جاؤ اور ان سے اجازت مانگو اگر دے دیں (تو ٹھیک) وگرنہ ان کے ساتھ نہ جاؤ اور حسن سلوک کرو۔

4 - باب لَا يَسُبُّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ (کوئی اپنے والدین کو گالی نہ دے)

یعنی اس کا سب نہ بنے۔

5973 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَايِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ

ترجمہ: ممد اللہ بن عمرو راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا سب سے بڑے گناہوں میں سے یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کو گالی دے، کہا گیا یا رسول اللہ آدمی کیونکر اپنے ماں باپ کو گالی دے گا؟ فرمایا اس طرح کہ کوئی شخص کسی کے باپ کو گالی دے اور وہ شخص اس کے باپ کو گالی دے اور یہ کسی کی ماں کو گالی دے اور وہ اس کی ماں کو گالی دے۔

(ابن مسعود اکبر الکبائر الخ) ایک باب بعد والدین کی نافرمانی کا اکبر الکبائر میں سے ہونا مذکور ہوگا، وہاں مراد کوئی ا

نافرمانی ہے اگرچہ والدین پر لعنت کا سبب بننا اکبر الکبائر میں سے ہے تو اس (امر) کی لعنت کے ساتھ تسبیح اشد ہے، ترجمہ (سب) کے لفظ کے ساتھ قائم کیا مگر سیاق حدیث میں لعن کا لفظ ہے تو یہ اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ ہے مثلاً الادب المفرد میں عمرو بن عیاض سے منقول ہے کہ انہوں نے ابن عمرو سے سنا کہتے تھے (من الکبائر عند اللہ أن یسب الرجل والدہ) اسے مصنف نے الادب المفرد میں سفیان ثوری اور مسلم نے یزید بن ہادکلاہما عن سعد بن ابراہیم سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (من الکبائر شتم الرجل الخ) بخاری کی روایت میں ہے: (أن یشتتم الرجل والدیہ)۔ (قبیل یا رسول الخ) یہ سائل کا استبعاد تھا کیونکہ طبع متقیم اس امر کا انکار کرتی ہے کہ کوئی اپنے والدین پر سب و شتم کرے تو جواب میں وضاحت کی کہ اگرچہ عموماً کوئی خود یہ نہیں کرتا مگر اس کا سبب تو بنتا ہے اور بکثرت اس کا وقوع ہے (کہ کسی کے والدین کو گالی دی تو اس نے اس کے والدین کو دے دی) ابن بطل لکھتے ہیں یہ حدیث سد زائغ (یعنی جرائم اور گناہوں کے ذرائع مسدود کرنے کیلئے بظاہر مباح امور سے منع کیا جانا) اس سے ماخوذ ہوگا کہ جس کا کوئی فعل حرام پر منتج ہو تو وہ فعل بھی اس کے لئے حرام ہوگا اگرچہ اس کے قصد میں وہ حرام فعل نہ بھی ہو، اس حدیث میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) [الأنعام: ۱۰۸] اس سے ماوردی نے استنباط کیا کہ جس کے بارہ میں متحقق ہو کہ پہنے گا اسے ریشم فروخت کرنا ممنوع ہے، اسی طرح امر دغلام بھی ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا یقین ہے کہ وہ اس سے بدکاری کرے گا اور عصر بھی جب یقین ہو کہ شراب بنا لے گا، ابن ابی جرہ کہتے ہیں اس میں والدین کے عظیم حق پر دلیل ہے اس میں عمل بالغالب بھی ثابت ہوا کیونکہ جو کسی کے والد کو گالی دیتا ہے محتمل ہے کہ وہ جواب میں اس کے والد کو گالی دے اور یہ امکان بھی ہے کہ ایسا نہ کرے لیکن غالب امکان یہی ہے کہ وہ اسی کے انداز میں جواب دے گا، اس سے اثبات کبائر بھی ہوا اس بارے جلد بحث آ رہی ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اصل فرع پر فائق ہوتی ہے اصل وضع کے اعتبار سے اگرچہ بعض صفات کے ساتھ فرع اس سے افضل و فائق ہو۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (فی سب أباه) کے تحت لکھتے ہیں جب نبی اکرم کے زمانہ میں بلا واسطہ والدین کو گالی دینا مستبعد تھا تو آپ اس کی تصویر میں تکلف کے محتاج ہوئے تو اسے اس واسطہ کے ساتھ اپنے والدین کو گالی دینے والا شمار کیا کہ وہ کسی کے والدین کو گالی دے اور وہ اس وجہ سے اس کے والدین کو گالی دے، اس میں دلیل ہے کہ نبی اکرم کئی دفعہ ان جزئیات کے استقصاء (یعنی استیعاب) کا ارادہ نہ فرماتے تھے جو آئینہ فی الغابر ہوتیں (یعنی ان کا وقوع بعد ازاں ہونا ہوتا، شاید اشارہ کرتے ہیں کہ دورِ حاضر میں بلا واسطہ بھی آدمی کا اپنے والدین کو گالم گلوچ کرنا متحقق ہوا لیکن میرے خیال میں ان کی عدم استقصاء جزئیات والی بات درست نہیں شاید اللہ کے عطا کردہ علم سے آپ کو معلوم ہوگا کہ ایسا بھی واقع ہوگا مگر توضیح اس امر کے ساتھ کی جو آپ کے زمانہ میں واقع تھا) جیسے تم اس مسئلہ زیر نظر میں دیکھ رہے ہو کہ آپ نے تصویر سب میں تسبیح کی طرف عدول کیا حالانکہ اب ہمارے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں، آدمی آج کل کافحاً بلا واسطہ اپنے والد کو گالی دیتا ہے تو جو مدعی ہیں کہ نبی اکرم کے ہاں تمام جزئیات حاضر تھیں (یعنی آپ کے علم میں تھیں) جیسے وہ اپنے خالق کے ہاں ہیں تو اس نے عظیم افتراء باندھا، اگر آپ اخبار کا سبب جزئیات کے ساتھ استقصاء کرتے تو جواب کا حق یہ تھا کہ یہ معاملہ اگر آج نہیں تو آنے والے کسی زمانہ میں ہوگا اس کی تصویر میں تسبیح کی ضرورت نہ ہوتی۔

اسے مسلم نے (الإیمان) ابوداؤد نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

5 - باب إجابة دعاء من برَّ والديه

(والدین سے اچھا سلوک کرنے والا مستجاب الدعوات ہے)

5974 - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ يَتَمَشَّوْنَ أَخَذَهُمُ الْمَطَرُ، فَمَالُوا إِلَى غَارٍ فِي الْجَبَلِ فَانْحَطَّتْ عَلَى فَمِ غَارِهِمْ صَخْرَةٌ مِنَ الْجَبَلِ فَاطْبَقَتْ عَلَيْهِمْ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ انْظُرُوا أَعْمَالًا عَمِلْتُمُوهَا لِلَّهِ صَالِحَةً فَادْعُوا اللَّهَ بِهَا لَعَلَّهُ يَفْرُجُهَا فَقَالَ أَحَدُهُمُ اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَ لِي وَالِدَانِ شَيْخَانِ كَبِيرَانِ وَلِي صَبِيَّةٌ صِغَارٌ كُنْتُ أَرْعَى عَلَيْهِمْ فَإِذَا رُحْتُ عَلَيْهِمْ فَحَلَبْتُ بَدَأْتُ بِوَالِدَيَّ أَسْقِيهِمَا قَبْلَ وَلَدِي وَإِنَّ نَاءَ بَيْ الشَّجَرِ فَمَا أَتَيْتُ حَتَّى أُمْسَيْتُ فَوَجَدْتُهُمَا قَدْ نَامَا فَحَلَبْتُ كَمَا كُنْتُ أَحْلُبُ فَجِئْتُ بِالْحَلَابِ فَقُمْتُ عِنْدَ رُءُوسِهِمَا أَكْرَهُ أَنْ أَوْقِظَهُمَا مِنْ نَوْمِهِمَا وَأَكْرَهُ أَنْ أَبْدَأَ بِالصَّبِيِّ قَبْلَهُمَا وَالصَّبِيَّةُ يَتَضَاغُونَ عِنْدَ قَدْسِي فَلَمْ يَزَلْ ذَلِكَ دَائِي وَذَأْبُهُمْ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ فَإِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ لَنَا فُرْجَةً نَرَى مِنْهَا السَّمَاءَ فَفَرَجَ اللَّهُ لَهُمْ فُرْجَةً حَتَّى يَرَوْنَ مِنْهَا السَّمَاءَ وَقَالَ الثَّانِي اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَتْ لِي ابْنَةٌ عَمٌّ أُحِبُّهَا كَأَشَدِّ مَا يُحِبُّ الرِّجَالُ النِّسَاءَ فَطَلَبْتُ إِلَيْهَا نَفْسَهَا فَأَبَتْ حَتَّى آتَيْتَهَا بِمِائَةِ دِينَارٍ فَسَعَيْتُ حَتَّى جَمَعْتُ مِائَةَ دِينَارٍ فَلَقِيَتْهَا بِهَا فَلَمَّا قَعَدْتُ بَيْنَ رِجْلَيْهَا قَالَتْ يَا عَبْدَ اللَّهِ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَفْتَحِ الْخَاتَمَ فَقُمْتُ عَنْهَا اللَّهُمَّ فَإِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنِّي قَدْ فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ لَنَا مِنْهَا فَفَرَجَ لَهُمْ فُرْجَةً وَقَالَ الْآخِرُ اللَّهُمَّ إِنِّي كُنْتُ اسْتَأْجَرْتُ أَجِيرًا يَفْرِقُ أُرْزُ فَلَمَّا قَضَى عَمَلَهُ قَالَ أَعْطِنِي حَقِّي فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ حَقَّهُ فَتَرَكَهُ وَرَغِبَ عَنْهُ فَلَمْ أَزَلْ أَرْزَعُهُ حَتَّى جَمَعْتُ مِنْهُ بَقَرًا وَرَاعِيَهَا فَجَاءَ نِي فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَطْلُمْنِي وَأَعْطِنِي حَقِّي فَقُلْتُ اذْهَبْ إِلَى ذَلِكَ الْبَقَرِ وَرَاعِيَهَا فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَهْزَأْ بِي فَقُلْتُ إِنِّي لَا أَهْزَأُ بِكَ فَخَذْتُ ذَلِكَ الْبَقَرِ وَرَاعِيَهَا فَأَخَذَهُ فَانْطَلَقَ بِهَا فَإِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ مَا بَقِيَ فَفَرَجَ اللَّهُ عَنْهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۰۲) اطرافہ 2215، 2272، 2333، 3465

غار میں پھنس جانے والے تین اشخاص کا واقعہ جو مفصل کتاب الاجارۃ میں گزرا ہے۔ (فم غارہم) کشمینی کے ہاں (باب

غارهم) ہے۔ (فأطبقت) نسخہ کشمینی میں (فتطابقت) ہے۔ (و الشجر) کشمینی کے ہاں (و السحر) ہے مگر اول اولیٰ ہے کیونکہ روایت میں ہے کہ وہ ان کے سونے کے بعد آگیا اور صبح ہونے تک ان کا منتظر رہا حتیٰ کہ خود ہی وہ بیدار ہوئے۔ (یحب الرجال) کشمینی کے نسخہ میں (الرجل) ہے۔ (تلك البقر) ان کے ہاں (ذلك البقر) ہے دونوں جگہ جنس کی طرف اشارہ ہے۔

6 - باب عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ مِنَ الْكَبَائِرِ (والدین کی نافرمانی کبیرہ گناہ ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (قالہ ابن عمر) ابوذر کے نسخہ میں (عمر) ہی ہے اصلی کے نسخہ میں (عمرو) ہے، ابوذر کی روایت سے بعض نسخوں میں بھی یہی ہے اور یہی محفوظ ہے یہ کتاب الایمان والنذر میں شععی عن عبد اللہ بن عمرو بن عاص سے موصول آئے گی، ابن عمر سے بھی علق کے بارہ میں ایک حدیث مروی ہے اسے نسائی اور بزار نے تخریج کیا ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، اس کے الفاظ ہیں: (ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْعَاقُ لِوَالِدَيْهِ وَ مُذْبِحُ الْخَمْرِ وَ الْمَنَانُ) (تین ایسے افراد ہیں جن کی طرف اللہ قیامت کے دن نظر رحمت نہ کرے گا: والدین کا نافرمان، عادی شرابی اور احسان کر کے جتلانے والا) احمد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، عبد اللہ بن عمرو بن عاص سے بھی اس حدیث ابن عمر کا نقل کیا لیکن المنان کی بجائے (الديوث) ذکر کیا اس کی تفسیر بھی اسی حدیث میں یہ مذکور ہوئی: (الَّذِي يُقْرِئُ الْخَبْثَ فِي أَهْلِهِ) عُقُوقُ ضَمُّ عَيْنٍ کے ساتھ عَقَّ سے مشتق ہے جو قطع ہے (یعنی کاٹنا) مراد اولاد سے ایسے قول و فعل کا صدور جس سے والدین کو اذیت ملے صرف شرک اور معصیت اس سے مستثنیٰ ہیں (یعنی ان میں والدین کی بات کا نہ ماننا عُقُوقُ نہیں)، ابن عطیہ لکھتے ہیں مباحات میں فعل و ترک کے لحاظ سے والدین کی اطاعت واجب اور مندوبات میں مستحب ہے فروض کفایہ بھی اسی طرح ہیں اس سے دو امر کے تعارض کے وقت ان کی بات کو ترجیح دینا، مثلاً والدہ نے اسے اپنی مثلاً بیمار پرسی اور دیکھ بھال کیلئے بلایا اور اس وجہ سے کوئی واجب فعل فوت ہو رہا ہے اگر ایک مدت اس کے پاس رہے اور اگر ایسا نہیں کرتا تو اس کی تائیس کے فوات کا خدشہ ہے تو ماں کو ترجیح دے، اگر فواتِ فضیلت بھی ہو رہی ہو مثلاً اول وقت میں یا باجماعت نماز کی ادائیگی، ہاں کلیۃً نماز فوت نہ ہو جائے۔

5975 - حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ وَرَادٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَمَنْعَ وَهَاتٍ وَ أَوْدَ النَّبَاتِ وَ كَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَ كَثْرَةَ السُّؤَالِ وَ إِضَاعَةَ الْمَالِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳، ص: ۵۹۹) اطرافہ 844، 1477، 2408، 6330، 6473، 6615، 7292 -

(عن منصور) یہ ابن معتمر ہیں جبکہ مسیب، ابن رافع اور وراد مغیرہ بن شعبہ کے کاتب تھے سند کے جملہ راوی کوئی ہیں الدعوات کی روایت میں منصور کی مسیب سے تصریح سماعت ہے الاستقراض میں عثمان بن ابوشیبہ عن جریر عن منصور سے روایت ہذا کے مثل گزری، مزنی نے اطراف میں ذکر کیا ہے کہ بخاری کی منصور عن مسیب سے روایت میں فقط عُقُوقُ الامہات کا ذکر ہے لیکن ان کا قول

درست نہیں دونوں جگہ، تاہم یہ اصل میں ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جو کتاب القدر میں عبد الملک بن عمیر اور الرقاق میں شععی کے طریق سے مخرج ہے دونوں وراد سے راوی ہیں کہ حضرت معاویہ نے حضرت مغیرہ کو خط لکھا کہ مجھے وہ حدیث ارسال کر دو جو آپ نے سنی ہے تو نمازوں کے بعد تہلیل بارے حدیث لکھ کر بھیجی، کہتے ہیں وہ (یعنی حضرت معاویہ) اس سے روکا کرتے تھے، الدعوات میں اس کا فقط اول حصہ آئے گا، حاصل یہ کہ قتیبہ عن جریر کے طریق سے انہوں نے دو جگہ جریر عن منصور کی حدیث سے تفرقہ کر دیا ہے، محتمل ہے کہ ان کے شیخ کے ہاں اسی شکل میں ہو، الزکاة میں ایک اور طریق کے ساتھ شععی سے یہاں کے سیاق پر اقتصار کے ساتھ گزری۔

(عقوق الأمہات) الاستقراض میں عقوق کے ضمن میں صرف امہات کے ساتھ تخصیص کی حکمت گزری ہے، امہات امہۃ کی جمع ہے، یہ صرف ذوی العقول کیلئے ہے جبکہ (أم) کا لفظ اعم ہے۔ (و منعا و ہات) غیر ابو زر کے ہاں اور الاستقراض میں (سب کے ہاں) (منع) ہے بغیر تنوین کے، دونوں جگہ نون ساکن ہے، یہ مصدر ہے اس کی تشریح (قیل وقال) کی شرح کے ساتھ ہوگی، (ہات) تائے مکسور کے ساتھ ایفاء سے فعل امر ہے خلیل کہتے ہیں (ہات) اصل میں (آت) ہے الف ہاء میں منقلب ہوا، حاصل من الہی یہ ہے کہ جس کے اعطاء کا حکم ہے اس سے ممتنع رہے اور ان اشیاء و امور کی طلب کرے جن کا وہ مستحق نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ مطلقا سوال کرنے سے نہی ہو، آگے اس بارے بطل قول آئے گا یہاں اس کا ذکر اس کی ضد (یعنی عکس) کے ساتھ ہے پھر اس سے نہی کی تاکید کے طور سے اعادہ کیا گیا پھر محتمل ہے کہ نہی میں داخل ہو وہ جو دونوں کیلئے خطاب ہو جیسے طالب کو مالا یتھ کے طلب سے اور مطلوب منہ کو طالب کا وہ مطالبہ ماننے سے منع کیا جائے جس کا وہ حقدار نہیں تاکہ اس طرح وہ گناہ میں معاون نہ بن جائے۔

(و وأد البنات) ہمزہ کے سکون کے ساتھ، اہل جاہلیت بیٹیوں کو برا سمجھتے ہوئے ایسا کرتے تھے، کہا جاتا ہے سب سے قبل یہ فعل شنیع کرنے والا قیس بن عاصم تہمی ہے اس کا قصہ یہ ہے کہ اس کے کسی دشمن نے اس پر شب خون مارا اور اس کی بیٹی کو اغوا کر کے لے گیا پھر صلح واقع ہو گئی اور لڑکی کو اختیار دیا گیا کہ واپس آجائے یا اغوا کرنے والے کے پاس ہی رہے جس نے اس سے شادی کر لی تھی اس نے شوہر کے ہاں رہنا منظور کیا تو قیس نے (غصہ میں آکر) قسم اٹھائی کہ اب جو بھی اس کے ہاں بیٹی پیدا ہوگی اسے وہ زندہ درگور کر دیا کرے گا باقی عربوں نے بھی اس کی اس میں پیروی کی، عربوں میں ایک گروہ ایسا بھی تھا جو مطلقاً لڑکا ہو یا لڑکی اپنی اولاد کو قتل کر دیا کرتے تھے یا تو اس وجہ سے کہ ان کے مال میں کمی کا سبب نہ بنیں یا مال کی عدم موجودی (یعنی فقر) کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں اس کا ذکر کیا ہے، مشہور شاعر فرزدق ہمام بن غالب کا داد اصعصع بن ناجیہ تہمی پہلا وہ شخص ہے جو زندہ درگور کیلئے لے جائی جانے والی بیٹیوں کو معاوضہ دے کر خرید لیتا، اسی طرف فرزدق کا یہ شعر اشارت کنایہ ہے: (و جَدَّی الذی مَنَعَ الْوَأْدَاتِ وَ

أَحْيَا الْوَيْدَ فَلَمْ يُوَادْ) قیس و صعصع طلوع اسلام تک زندہ رہے دونوں شرف صحبت سے بہرہ ور ہوئے، وأد کے ضمن میں صرف بنات کا ذکر اس لئے کیا کہ ان کا غالب فعل یہی تھا، اس سلسلہ میں وہ دو طریقے اختیار کرتے تھے ایک یہ کہ جب وضع حمل کا وقت قریب ہوتا وہ بیوی کو حکم دیتے کہ کسی گڑھے کے کنارے ہو جائے اگر لڑکا جنسی تو حکم ہوتا اسے باقی رکھے (اور لے کر گھر چلی آئے) اور اگر لڑکی جنسی تو حکم ہوتا کہ اسی گڑھے میں پھینک دے، یہ کام فریق اول کرتا تھا بعض لوگ جب ان کی بیٹی چھ برس میں داخل ہو جاتی تو اس کی ماں کو کہتے اسے اچھا لباس پہنا دو اور خوشبو لگا دو میں اسے اس کے اقارب سے ملواؤں پھر دور کسی صحرا کے کنویں میں پہنچ کر اسے کہتے

اس میں دیکھو وہ بے چاری دیکھنے لگتی تو پیچھے سے اسے دھکا دے کر اس میں گرا دیتے۔

(و کبرہ لکم قبیل و قال) شعی کی روایت میں ہے: (و کان ینھی عن قبیل و قال) اکثر کے ہاں تمام مواضع میں بغیر تنوین کے ہے، کسمینی کے ہاں یہاں (قبیلًا و قالًا) ہے اول اشہر ہے، اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو اسے جائز قرار دیتے ہیں مگر روایت اس کے ساتھ واقع نہیں ہوئی، جو ہری کہتے ہیں قبیل و قال اسم ہیں، کہا جاتا ہے: (کثیر القبیل و القال) گویا الف لام کا دخول بطور دلیل ذکر کیا، ابن دقیق العید تبصرہ کرتے ہیں اگر یہ دونوں اسم ہوتے ایک معنی ہی میں جیسے قول کا لفظ ہے تو پھر ایک کو دوسرے پر معطوف کرنے کا کیا فائدہ ہے (کیونکہ عطف مغایرت کو مقتضی ہے) انہوں نے اول کی ترجیح کا اشارہ دیا، محبت طبری (قبیل و قال) میں تین وجہیں نقل کرتے ہیں، اول: یہ قول سے مصدر ہیں: (قال قولاً و قبلاً و قالًا) اور حدیث میں مراد کثرت کلام کی کراہت کا اشارہ ہے کیونکہ کثرت کلام کا مال اغلاط کا صدور ہے، کہتے ہیں تکرار ازہر مبالغہ کیا، دوم: لوگوں کے اقوال اور ان کی بحث و تہیص کی حکایت مراد ہے عموماً اس ضمن میں اس قسم کی باتیں ہوتی ہیں: (قال فلان کذا) اور (قبیل کذا) تو یہ نبی یا تو اس کے استکثار سے زجر ہے یا اس سے کسی شئی مخصوص سے نبی، اور یہ وہ جو جھکی عنہ برا سمجھے، سوم: یہ دراصل امور دین میں اختلاف کی حکایت ہے جیسے کوئی کہے: (قال فلان کذا و قال فلان کذا) اس کی کراہت کا محل کہ اس کا استکثار کرے کیونکہ اس صورت میں زلل (یعنی لغزش) سے امن نہیں ہوتا، یہ ان حضرات کے ساتھ خاص ہوگا جو بغیر تثبیت کے (دینی مسائل و فضائل) نقل کرتے ہیں (کہ بزرگوں نے یوں فرمایا یا: فرمایا، اب کوئی پتہ نہیں کس نے فرمایا اور یہ کیسے بزرگ تھے؟ ثقہ تھے غیر ثقہ تھے؟ عالم بھی تھے یا زے بزرگ ہی تھے) اور ہر سنی بات کے مقلد بن جاتے ہیں اور محتاط رویہ اختیار نہیں کرتے، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ حدیث صحیح کرتی ہے: (کفی بالمرء انما أن يحدث بكل ما سمع) اسے مسلم نے تخریج کیا (کہ آدمی کیلئے یہی گناہ کافی ہے کہ ہر سنی بات کو آگے بیان کر دے) شرح مشکاۃ میں ہے کہ (قبیل و قال ان کے قول) (قال کذا و قبیل کذا) سے ہے ان کی بناء اس طور پر کہ دونوں ضمیر و اعراب کو متضمن محکی فعل ہیں، ان کا مجری الاسماء اجراء کر دیا گیا جو ضمیر سے خالی ہوں، اسی سے آپ کا یہ قول ہے: (انما الدنيا قبیل و قال) آپ کے درج ذیل قول میں ان پر الف لام برائے تعریف کا دخول ہوا: (ما يعرف القال و القبیل لذلك)

(و کثرة السنوٰل) کتاب الزکاۃ میں اس سے مراد میں اختلاف کا ذکر گزرا کہ کیا یہ سوال مال ہے یا مشکلات و معضلات (یعنی معمول کے جواب) کا سوال؟ یا اس سے اعم، اولیٰ یہی ہے کہ اسے عموم پر محمول کیا جائے بعض علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اس سے مراد لوگوں کے بارہ میں اور زمانہ کے احداث و واقعات کے بارہ میں کثرت سوال ہے (یعنی خواہ مخواہ کے سماجی، معاشرتی اور سیاسی تبصرے جو آج کل لوگوں کی روش ہے) یا کسی معین انسان سے اس کے حال کی تفصیل بارے کثرت سوالات، کیونکہ عام طور پر مسئول اسے برا مانے گا، اغلوطات (یعنی معصی) سے ایک حدیث میں نبی کا ورود ثابت ہے اسے ابوداؤد نے حضرت امیر معاویہ سے نقل کیا، سلف کی ایک جماعت سے فرضی مسائل بارے جن کا ابھی وقوع نہیں ہوا یا ان کا وقوع نادر ہے، سوالات کرنے کی کراہت منقول ہے اس کی وجہ یہ کہ اس میں تنطُّع (یعنی مبالغہ کرنا اور بے پرکی ہانکنا) اور قول بالظن ہے اور ایسا کرنے والا خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتا، حدیث لعان میں گزرا کہ (جب وقوع سے قبل صورت حال کی منظر کشی کر کے) نبی اکرم سے سوال کیا تو آپ نے اسے برا سمجھا، اسی

طرح آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ) [المائدة: ۱۰۱] کی تفسیر میں ہے تو یہ زمانہ نزول وحی کے ساتھ خاص ہے اسی طرف یہ حدیث اشارہ کرتی ہے: (أعظم الناس حُرماً عند الله مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ فَيُحَرِّمْ مِنْ أَجْلِ مَسْئَلَتِهِ) (کہ کسی کے سوال کرنے کے باعث کوئی غیر حرام شے حرام کر دی گئی تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سب سے بڑا مجرم ہے) سوال للہال کی ذم اور ایسا نہ کرنے والوں کی مدح بھی ثابت ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا) [البقرة: ۲۷۳]، الزکاة میں حدیث گزری کہ سوال کرنے کا عادی (یعنی پیشہ ور سالکین) روز قیامت اس طرح آئیں گے کہ ان کے چہروں میں مزہ لحم (یعنی ذرا سا گوشت) بھی نہ ہوگا، صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ سوال کرنا حلال نہیں مگر تین (قسم کے) افراد کے لئے: (لِذِي فَقْرٍ مُدْقِعٍ أَوْ غَرَمٍ مُفْطِئٍ أَوْ جَائِحَةٍ) (یعنی ضرورت مند بنانے اور ذلت کی حد تک پہنچانے والے ذی فقر، کمر توڑ قرضہ کے بوجھ تلے دبے ہوئے اور کسی بڑی مصیبت کے شکار کیلئے) سنن میں ابن عباس سے آپ کا یہ قول مروی ہے: (فَإِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ) سنن ابوداؤد میں مروی ہے اگر مجبوری ہے تب صالحین سے سوال کرو

علماء کا اس بارے اختلاف آراء ہے شافعیہ کے ہاں معروف یہ ہے کہ جائز ہے کیونکہ طلب مباح ہے تو عاریہ (یعنی ایسی اشیاء جو لوگ آپس میں لے دے لیتے ہیں) سے مشابہ ہے، اس (نہی کی) بابت وارد احادیث کو اس شخص پر محمول قرار دیا جو فرض زکات مانگتا ہے حالانکہ اس کا مستحق نہیں لیکن شرح مسلم میں نووی لکھتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت سوال کرنا منع ہے کہتے ہیں ہمارے اصحاب (یعنی شافعیہ) نے کمانے پر قادر شخص کے سوال کرنے کی بابت دو آراء پیش کی ہیں، ظاہر احادیث کے پیش نظر اصح تحریم ہے، دوم یہ کہ تین شروط کے ساتھ مع الکراہت جائز ہے: الحاح (یعنی پیچھے پڑ جانا) نہ کرے، اپنے آپ کو نفس سوال کی ذلت سے زائد ذلیل نہ کرے اور مسئول کو اذیت نہ دے اگر ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوئی تو یہ حرام ہے، فاکہانی لکھتے ہیں مطلقاً سوال کی کراہت کے قائلین پر تعجب ہے حالانکہ نبی اکرم اور سلف صالح کے زمانوں میں بغیر تکیر اس کا وجود ہے تو شارع علیہ السلام مکروہ کی تقریر اور اس کا ابقاء نہیں کر سکتے تھے بقول ابن حجر شائد جس نے مطلقاً مکروہ قرار دیا اس کی مراد یہ تھی کہ یہ خلاف اولیٰ ہے اس کے وقوع سے لازم نہیں کہ اس کی صفت متغیر ہو اور نہ آنجناب کی اس پر تقریر سے، ان لوگوں کے حال کو سداسد پر محمول کرنا مناسب ہے اور عموماً اس زمانہ کا سائل نہایت مجبوری کے عالم ہی میں دست سوال دراز کرتا تھا، ان کا قول (بغیر تکیر) بھی محل نظر ہے کیونکہ کثیر احادیث میں سوال کرنے کی ذم و تکیر موجود ہے! بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں یہ سب جو مذکور ہوا اس بابت کہ اپنے لئے سوال کرے لیکن اگر غیر کے لئے سوال کیا تو بظاہر یہ اختلاف احوال کے ساتھ مختلف ہے۔

(وإضاعة المال) الاستقراض میں ذکر ہوا تھا کہ اکثر علماء نے اسے اسراف پر محمول کیا ہے بعض نے حرام امور کی قید بھی لگائی، اتویٰ یہ ہے کہ اس سے مراد شرعاً غیر ماذون کسی جہت میں مال خرچ کرنا چاہے وہ جہت دینی ہو یا دنیوی، تو یہ ممنوع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مال کو لوگوں کی مصالح کے لئے قیام بنایا ہے اور اس کی تبذیر میں ان مصالح کی تفویض ہے یا اس کے اپنے حق میں یا کسی دیگر کے حق میں، اس سے وجہ ہر (یعنی نیکی کی راہوں) میں کثرت اتفاق مستثنیٰ ہے جس کا مقصد ثواب آخرت کی تحصیل ہو بشرط کہ اس وجہ سے کوئی زیادہ اہم اخروی مصلحت کا ضیاع یا فوات نہ ہو رہا ہو، حاصل کلام یہ ہے کہ کثرت اتفاق میں تین وجہ ہیں: اول شرعی طور سے

مذموم کاموں میں اس کا اتفاق کرنا، اس کے منع ہونے میں شک نہیں، دوم شرعی لحاظ سے اچھی اور قابل تعریف جہت میں اسے خرچ کرنا، شرط مذکور کے ساتھ اس کے مطلوب ہونے میں شک نہیں، سوم اصلانہ مباحات میں خرچ کرنا مثلاً نفس کی لذت کا باعث بننے والی اشیاء میں، یہ دو اقسام میں منقسم ہے، ایک یہ کہ ایسا کرنا اس آدمی کی مالی حالت اور اپنے حال کے مطابق ہو، تب یہ اسراف نہ کہلائے گا دوم جو عرفاً اس کے لئے لائق نہ ہو، اس کی بھی آگے ذیلی دو قسمیں ہیں ایک جو ایسی مفسدت کے دفع کے لئے ہو جو ناجزہ (یعنی پیش آچکی ہے) ہو یا متوقع، تو یہ بھی اسراف نہیں، دوم جو اس میں سے کسی جہت میں نہیں، جمہور کے نزدیک یہ اسراف ہے! بعض شافعیہ اس کے بھی عدم اسراف ہونے کے قائل ہیں، کہتے ہیں کیونکہ اس کے ساتھ مصلحت بدن کا قیام ہے اور یہ غرض صحیح ہے اور اگر یہ غیر معصیت میں ہے تب تو اس کے لئے مباح ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں ظاہر قرآن ان کی اس رائے کے خلاف ہے، قاضی حسین نے تہذیب المبلغ کی ہے اپنی کتاب قسم الصدقات میں اسے حرام لکھا، غزالی نے بھی ان کی تبع کی، الکلام علی المغارم میں رافعی نے بھی اسی پر جزم کیا، الشرح کے باب الحجر اور الحجر میں اس کا عدم تہذیر ہونا صحیح قرار دیا، نووی نے ان کی تبع کی، مترج یہ ہے کہ یہ لذائذ مذموم نہیں لیکن (مسلسل) ایسا کرتے رہنا ارتکاب محذور یعنی لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرانے کا سبب بن سکتا ہے اور جو محذور کی طرف مودی ہو وہ محذور ہے، کتاب الزکاة میں تمام مال کے صدقہ کے جواز بارے بحث گزری ہے کہ یہ ایسے شخص کی نسبت جائز ہے جو اپنے آپ میں صبر علی المضائق (یعنی تنگی ترشی سہنے) کی قدرت و ہمت پاتا ہے، مالکیہ میں سے علامہ باجی نے تمام مال کے تصدق کے ممنوع ہونے پر جزم کیا، لکھتے ہیں مصالح دنیا میں کثرت اتفاق مکروہ ہے ہاں نادر الوقوع کسی معاملہ میں ایسا کر لینے میں حرج نہیں مثلاً میزبانی میں یا عیدین کے مواقع پر یا ولائم (یعنی دعوتوں) میں، ضرورت سے زائد عمارتوں پر خرچ کرنے کی کراہت بالاتفاق ہے بالخصوص اگر آرائش و زیبائش میں مبالغہ طرزی کر رہا ہو

جہاں تک معصیت (کے امور) میں اضاعت مال ہے تو یہ صرف ارتکاب فواحش کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ اس میں مواشی اور خدام کی نسبت سوائے قیام (یعنی براسلوک) بھی ہے حتیٰ کہ اس باعث ان کی تباہی و ہلاکت ہو، پھر اسی میں سے ہے کہ ایسوں کے حوالے مال کر دینا جن سے ابھی رشد (یعنی دانائی) کی امید نہیں (مثلاً کم سن بیٹے کو شاندار گاڑی یا موٹر سائیکل لے دی یہ چیک نہ کیا کہ کس انداز میں چلاتا ہے اور اس طرح وہ جان و مال کے تلف و ضیاع کا سبب بنا) اسی طرح ایسی اشیاء کی خرید میں اس کا استعمال جن سے انتفاع نہیں مثلاً بیش قیمت زر و جواہرات خرید لئے (جو نہ بھوک مٹاتے ہیں اور نہ پیاس) الحلیات میں سبکی کبیر لکھتے ہیں اضاعت مال کے ضمن میں مضابطہ یہ ہے کہ کسی دینی یا دنیوی غرض کیلئے نہ ہو، اگر یہ دونوں منشی ہیں تو قطعاً حرام ہے اور اگر کوئی ایک موجود ہے اور اتفاق لائق بالحال ہے اور کوئی معصیت بھی نہیں تب مطلقاً جواز ہے، دونوں رتبوں کے درمیان کثیر وسائل ہیں جو کسی مضابطہ کے تحت داخل نہیں تو مفتی پر ہے کہ وہ کسی پیش آمدہ معاملہ پر مناسب رائے دے اور اگر اس کی کوئی رائے نہیں بنتی اور کوئی مسئلہ اس پر پیش کیا گیا تو وہ یہ بات مد نظر رکھے کہ معصیت میں مال کا اتفاق حرام ہے! اس کے نتیجہ میں حاصل مطلوب کو نہ دیکھا جائے کہ قضاے شہوت ہے یا لذت حسنہ! جہاں تک ملاذ مباح (یعنی لذت کی مباح اشیاء) میں اس کا اتفاق ہے تو یہ محل اختلاف ہے، قولہ تعالیٰ: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) [الفرقان: ۶۷] کا ظاہر یہ ہے کہ زائد خرچ جو آدمی کے حال کے مطابق

نہیں وہ اسراف ہے، پھر لکھتے ہیں جو کسی غرض بیسرو تلافی (معمولی) کیلئے ڈھیر سا مال خرچ کر لے عطاء اسے مُضِج قرار دیتے ہیں بخلاف اس کے عکس کے، جتن کہتے ہیں بہ حدیث حسن خلق کی معرفت میں اصل ہے اس میں جمع اخلاقی حمیدہ اور خصالِ جمیلہ کا متبع ہے۔

5976 حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ خَالِدٍ الْوَاسِطِيُّ عَنِ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا أَنْبِئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ قُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْإِشْرَاكَ بِاللَّهِ وَغَيْرُ الْوَالِدَيْنِ وَكَانَ مُتَكِنًا فَجَلَسَ فَقَالَ أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ فَمَا زَالَ يَقُولُهَا حَتَّى قُلْتُ لَا يَسْكُتُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۱: ص ۱۰) اطرافہ 2654، 6273، 6274، 6919 -

شیخ بخاری اسحاق بن شامی واسطی ہیں خالد سے مراد ابن عبد اللہ طحان اور جریری، سعید بن ایاس ہیں، یہ ان راویوں میں سے ہیں جو غلط ہو گئے تھے (یعنی جن کا آخری عمر میں حافظہ خراب ہو گیا تھا) کسی کی تصریح نہیں دیکھی کہ آیا خالد کا ان سے سماع قبل از اختلاف تھا یا اسکے بعد؟ لیکن الشہادات میں بشر بن مفضل کے طریق سے یہ حدیث گزری ہے، استنباتہ المرتدین میں بھی اسماعیل بن علیہ کے حوالے سے آ رہی ہے دونوں جریری سے اس کے راوی ہیں الشہادات میں اسماعیل عنہ کی روایت میں عبد الرحمن بن ابوبکرہ کی ان کیلئے تحدیث کی تصریح مذکور تھی۔

(بأکبر الکبائر ثلاثا) یعنی تین مرتبہ فرمایا، یہی آپ کی عادت مبارکہ تھی کہ تین مرتبہ احکام و مسائل کے بیان کا تکرار کرتے تاکہ سامعین کے بخوبی ذہن نشین ہو جائیں اور اچھی طرح فہم کر سکیں، بعض سمجھے کہ (ثلاثا) سے مراد کبار کی تعداد ہے، یہ بعید ہے اول کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ استنباتہ المرتدین کی ابن علیہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أکبر الکبائر الإشراک وعقوق الوالدین و شہادۃ الزور، ثلاثا) اس بارے سلف کے ہاں اختلاف آراء ہے جمہور کا مذہب ہے کہ گناہوں میں بعض کبار اور بعض صغائر ہیں، ایک گروہ نے جن میں الاستاذ ابواسحاق اسفرائینی بھی ہیں یہ شاذ رائے اختیار کی کہ کوئی گناہ صغیرہ نہیں، اللہ نے ہر جس چیز سے منع کیا وہ کبیرہ ہے، یہ ابن عباس سے بھی منقول ہے قاضی عیاض نے اسے (کئی) محققین سے نقل کیا ان کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (کے ہر چھوٹے بڑے حکم) کی مخالفت اس کے جلال کی نسبت سے کبیرہ ہے اھ، ابن بطال نے اسے اشعریہ کی طرف منسوب کیا اور لکھا گناہوں کی صغائر اور کبار میں تقسیم عام فقہاء کا قول ہے اشعریہ میں سے ابوبکر بن طیب اور ان کے اصحاب نے اس کی مخالفت کی اور کہا معاصی سب کے سب کبار ہیں، ان کے بعض پر صغائر کے لفظ کا اطلاق اس سے بڑے گناہ کی نسبت سے کیا جاتا ہے جیسے زنا کے مقابلہ میں حرام بوسے کو صغیرہ کہا جائے حالانکہ وہ بھی کبیرہ گناہ ہے، کہتے ہیں ہمارے خیال میں کوئی گناہ ایسا نہیں جو واجب طور پر کسی اور گناہ سے اجتناب کی صورت میں معاف کر دیا جائے بلکہ ہر ایک (اپنی جگہ) کبیرہ ہے اور اس کا مرتکب اللہ کی مشیت پر ہے (کہ چھوڑے یا عذاب دے) ماسوا کفر (وشرک) کے جیسے اس آیت میں کہا: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) [النساء: ۱۱۶] آیت جس کے ساتھ اول قول کے قائلین نے حجت پکڑی یعنی قولہ تعالیٰ: (إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ) [النساء: ۳۱] کا جواب یہ دیا کہ یہاں مراد شرک ہے، کبھی جمع کا لفظ بول کر واحد مراد لیا جاتا ہے، فراء کہتے ہیں جس

نے (کبائر) پڑھا تو مراد (کبیر) ہے اور کبیر الاثم شرک ہے، جیسے یہ آیت ہے: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ) [الشعراء: ۱۰۵] حالانکہ سوائے حضرت نوح کے کوئی اور رسول ان کے پاس نہیں آیا، کہتے ہیں صغیرہ گناہ کی پاداش میں جواز عقاب اسی طرح ہے جیسے کبائر پر ہے اھ، نووی لکھتے ہیں کتاب وسنت سے اولہ پہلی رائے کے حق میں مظاہر ہیں، غزالی البیضا میں لکھتے ہیں کسی فقیہ کیلئے ائق نہیں کہ وہ صغیرہ اور کبیرہ گناہوں کے درمیان فرق کا انکار کرے بقول ابن جریر امام الحرمین اشاعرہ سے منسوب اس رائے کو محقق کیا اور اسے اختیار کیا اور بیان کیا کہ یہ جمہور کے قول کے مخالف نہیں، الارشاد میں لکھتے ہیں ہمارے ہاں مختار یہ ہے کہ ہر گناہ جس کے ساتھ اللہ کی نافرمانی کی جائے وہ کبیرہ ہے کئی دفعہ کوئی شئی اپنے اقران کی نسبت سے صغیر شمار کی جاتی ہے اگرچہ وہ فی حق الملک کبیر ہی ہو اور اللہ تعالیٰ تو ہر ایک سے اعظم ہے تو اسکی ادنیٰ سی مخالفت بھی کبیر ہے لیکن گناہ اگرچہ سب کبار ہیں البتہ اپنے رتبوں میں متفاوت ہیں، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ لفظی اختلاف ہے لکھتے ہیں تحقیق یہ ہے کہ کبیرہ کے دو اعتبار ہیں تو بعض کے بعض پر قیاس کی نسبت سے یہ قطعاً باہم متفاوت ہیں جبکہ آرموناہی (یعنی اللہ تعالیٰ) کی نسبت سے سبھی کبار ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ معنوی اختلاف ہے اس کا باعث ظاہر آیت کا اخذ بنا، حدیث اس امر پر دال ہے کہ صغائر گناہ کبائر سے اجتناب کرتے رہنے کے سبب مٹ جاتے ہیں جیسے اس کا بیان گزرا قرطبی لکھتے ہیں میرا نہیں خیال کہ ابن عباس سے مذکورہ منقول صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جس سے منع کیا وہ کبیر ہے کیونکہ یہ صغائر و کبائر کے مابین فرق کی بابت ظاہر قرآن کے مخالف ہے، قرآن کا ارشاد ہے: (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّكَمَ) [النجم: ۳۲] اسی طرح یہ آیت: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) [النساء: ۳۱] تو منہیات کو صغائر اور کبائر میں تقسیم کیا اور دونوں کے حکم کا تفرقہ کیا کہ صغائر کی تکفیر و بخشش کو کبائر سے اجتناب کے ساتھ مشروط کیا تو خیر القرآن (ابن عباس کا لقب) پر یہ امر کیونکر مخفی رہ سکتا تھا، بقول ابن جریر اس کی تائید لیم کی تفسیر ابن عباس سے ہوئی جو آگے مذکور ہوگی لیکن ان سے منقول یہ اثر اسماعیل قاضی اور طبری نے شیخین کی شرط پر صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، تو اولی (تاویل) یہ ہے کہ ان کے قول (نہی اللہ عنہ) کو نہی خاص پر محمول کیا جائے یعنی وہ جس کے ساتھ وعید مقرون ہو (اور یہ کبیرہ گناہوں کی علامت ہے) جیسا کہ ابن عباس کی ایک اور روایت میں یہ مقید مذکور ہوا، جمعاً بین کلا میں مطلق روایت کو مقید پر محمول کرنا ہوگا، طبی کہتے ہیں صغیرہ اور کبیرہ دونوں نسبی امر ہیں تو ضروری ہے کہ کسی امر کی طرف وہ دونوں مضاف ہوں اور یہ درج ذیل تین اشیاء میں سے ایک ہو سکتا ہے: ۱۔ اھ مست، معصیت اور ثواب! جہاں تک طاعت ہے تو ہر وہ گناہ جسے نماز مٹا دیتی ہے، صغیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جسے اسلام یا ہجرت مٹائے وہ کبائر میں سے ہے، جہاں تک معصیت کا تعلق ہے تو ہر وہ معصیت جس کا فاعل اس کے سبب کسی وعید یا عقاب کا مستحق بنے جو کسی دیگر معصیت کے سبب عقاب و وعید سے ازید ہو تو وہ کبیرہ ہے، اور جو ثواب ہے تو فاعل معصیت اگر مقربین میں سے ہے تو صغیرہ گناہ بھی اس کی نسبت کبیرہ ہیں، بعض انبیاء کے حق میں ایسے امور پر بھی معاصت واقع ہوئی ہے جو ان کے غیر کے حق میں معصیت بھی شمار نہیں ہوتے اھ، ابن حجر کہتے ہیں ان کی وعید و عقاب سے متعلق کلام بعض حضرات کے اس اطلاق کہ کبیرہ کی علامت یہ ہے کہ اس کے فاعل کے حق میں وعید یا عقاب کا ورود ہوا ہو، کے عموم کو خاص کرتی ہے لیکن اس سے لازم آتا ہے کہ مثلاً مطلق قتل نفس کبیرہ نہیں گویا اگرچہ اس کے فاعل کے حق میں وعید یا عقاب وارد ہے مگر اپنی اولاد کو قتل کرنے والے کے حق میں وارد وعید و عقاب اشد ہے تو درست وہی جو صغیر

نے کہا اور مثال مذکور اور جو اس کے مشابہ ہو، گناہوں کو کبیرہ اور اکبر میں منقسم کرتی ہے، نووی لکھتے ہیں ضبط کبیرہ (یعنی اس کی تعریف) کے ضمن میں بہت زیادہ اختلاف ہے ابن عباس سے نقل کیا گیا کہ ہر وہ گناہ جس پر اللہ نے آگ یا غضب یا لعنت یا عذاب کی مہر لگائی وہ کبیرہ ہے، کہتے ہیں اسی قسم کا قول حسن بصری سے بھی مروی ہے دیگر اہل علم کہتے ہیں یہ وہ گناہ جس کی پاداش میں اللہ نے عذاب آخرت کی وعید دی یا دنیا میں اس پر کوئی حد واجب کی بقول ابن حجر اس آخری پر امام احمد کی نص بھی ہے جسے قاضی ابویعلیٰ اور شافعیہ کے ماوردی نے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (الكبيرة ما وجبت فيه الحدود أو توجه إليها الوعيد) ابن عباس سے منقول قول مذکور ابن ابی حاتم نے لاباس بہ سند کے ساتھ ذکر کیا مگر اس میں انقطاع ہے، ایک اور متصل سند جو بھی لاباس بہ ہے کے ساتھ بھی ان سے نقل کیا کہ ہر وہ گناہ جس پر اللہ نے آگ کا توعد کیا کبیرہ ہے، کثیر شافعیہ نے کئی اور ضوابط کے ساتھ بھی کبار کو متصف کیا ہے مثلاً امام الحرمین کا قول کہ ہر وہ جرم جو اپنے فاعل کے دین کے ساتھ قلت تعلق اور رقت دیانت پر دلالت کرتا ہے وہ کبیرہ ہے، حلی کا قول ہے کہ ہر محرم بعینہ جس سے اس میں موجود کسی معنی کے مد نظر منع کیا گیا، وہ کبیرہ ہے، رافعی لکھتے ہیں جو موجب حد ہو، بعض نے کہا کتاب و سنت کی رو سے جس کے مرتکب کیلئے کوئی وعید وارد ہوئی ہو، یہی اکثر نے بیان کیا وہ خود اول کی ترجیح کی طرف امیل ہیں لیکن تفصیل کبار کے ذکر کے ضمن میں ثانی اوفق ہے

اس امر میں اشکال سمجھا گیا ہے کہ کثیر ایسے ذنوب جنہیں نصوص میں بطور کبار ذکر کیا گیا ان میں کوئی حد نہیں ہے مثلاً عقوق والدین! بعض ائمہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ان قائلین کی مراد ان کبار گناہوں سے تھی جن کے کبار ہونے کی بابت کوئی نص نہ تھی، ابن عبد السلام القواعد میں لکھتے ہیں میں نے کسی عالم کے ہاں کبار کی کوئی ایسی تعریف وضابطہ نہیں دیکھا جو ہر اعتراض سے سالم ہو، اولیٰ یہ ہے کہ اس کا ضابطہ یہ مقرر کیا جائے کہ جس کے مرتکب کی بابت یوں لگے کہ وہ دین کی نسبت متہادون ہے (یعنی اسے اسکی کوئی خاص پرواہ نہیں)، یہ ان کبار سے دیگر میں جن کی بابت نص وارد ہے بقول ابن حجر یہ اچھا ضابطہ ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں راجح یہ ہے کہ ہر ایسا گناہ جس کا کبر مخصوص ہے یا اس پر عقاب کی وعید مذکور ہے یا اس پر کوئی حد معلق کی گئی یا کثیر مشدد کی گئی تو وہ کبیرہ ہے، ابن صلاح کی کلام ابن عباس کے اس قول کے موافق ہے جو ابوالابن عباس سے منقول ہوا، ایجاب حد کی زیادت بھی کی، اس پر کبار کی تعداد کثیر ہوگی، جہاں تک ایسے ذنوب جن کے کبیرہ ہونے پر نص وارد ہے تو اس بارے آگے کتاب استنبات المرئین میں حدیث ابو ہریرہ: (اجتنبوا السبع الموبقات) کی شرح کے ذیل میں کلام ہوگی، وہاں ذکر کریں گے کہ کبار کی تعداد سات سے زیادہ بنتی ہے کیونکہ کئی دیگر احادیث میں بعض اور گناہوں کا انہیں کبار یا موبق قرار دے کر ذکر موجود ہے کئی دیگر اہل علم کی رائے ہے کہ وہ ذنوب جن کے کبار ہونے پر نص مذکور نہیں حالانکہ وہ کبار ہیں ان کیلئے کوئی ضابطہ نہیں، واحدی لکھتے ہیں شارع نے جن کا کبیرہ ہونا بیان نہیں کیا (حالانکہ وہ کبار ہیں)، اس کے اخفاء میں حکمت یہ ہے کہ بندہ اس خشیت سے بھی ان سے بچا رہے کہ کہیں یہ کبیرہ نہ ہوں جیسے شب قدر، یوم جمعہ کی ساعت اجابت اور اسم اعظم کو مخفی رکھا۔

(أكبر الكبائر) یہ اپنے ظاہر حصر پر نہیں بلکہ (من) مقدر ہے، کئی اور اشیاء کے بارہ میں بھی مذکور ہوا ہے کہ وہ اکبر الکبار ہیں مثلاً خود کشی جو آمدہ حدیث انس میں مذکور ہے ابن مسعود کی ایک حدیث میں ہے کہ (أجئ الذنب أعظم) کے جواب میں پڑوس

کے ساتھ زنا کا ذکر کیا، یہ چند ابواب کے بعد آ رہی ہے، عبد اللہ بن انیس چینی کی حدیث مرفوع میں (من أکبر الکبائر) کا ذکر کرتے ہوئے (الیمین الغموس) کا ذکر کیا، اسے ترمذی نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا، احمد کے ہاں حدیث ابن عمر اور حدیث ابو ہریرہ مرفوع سے اس کا شاہد بھی ہے، اس کے الفاظ ہیں: (إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ اسْتِطَالَةُ الْمَرْءِ فِي عَرَضِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ) (یعنی بڑے کبیرہ گناہوں میں سے ہے کہ کسی مسلمان کی عزت و حرمت کے طعن میں زبان دراز کی جائے) اسے ابن ابی حاتم بسند حسن نقل کیا حضرت بریدہ سے مرفوعاً ہے: (من أکبر الکبائر) تو زائد پانی اور فعل (یعنی ساند) دینے سے ممتنع ہونا ذکر کیا اسے بزار نے ضعیف سند کے ساتھ روایت کیا، ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے: (أکبر الکبائر سوء الظن بالله) (یعنی اللہ سے سوئے ظنی) اسے ابن مردویہ نے ضعیف سند سے نقل کیا اسی سے قریب حضرت ابو ہریرہ کی یہ مرفوع روایت ہے: (وَمَنْ أَظْلَمُ بِمَنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي) یہ کتاب اللباس میں گزری، حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے: (أَبْغَضُ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ الْأَلْدُ الْخَصْمُ) (یعنی اللہ کو مبغوض ترین شخص جو بہت جھگڑا لو ہے) اسے شیخین نے تخریج کیا، ابن عمرو کی حدیث گزری: (من أکبر الکبائر أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ أَبَاهُ) لیکن یہ مجموع عقوق سے ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں آپ کے قول: (أکبر الکبائر) سے مستفاد ہے کہ (کبیرہ) گناہ کبیر اور اکبر میں منقسم ہیں، اس سے یہ بھی مستنبط ہوا کہ بعض گناہ صغائر ہیں لیکن یہ محل نظر ہے کیونکہ جس نے کہا ہر گناہ کبیرہ ہے اس کے نزدیک کبائر اور ذنوب ایک ہی شئی پر متوارد ہیں گویا کہا گیا: (أَلَا أَنْتَبَهُمْ بِأَكْبَرِ الذُّنُوبِ) کہتے ہیں لازم نہیں کہ جنہیں آپ نے بطور اکبر الکبائر ذکر کیا وہ باہم مستوی ہوں کیونکہ شرک باللہ ان سب مذکورہ سے اعظم ہے۔

(الإشراك بالله) ابن دقیق العید لکھتے ہیں محتمل ہے کہ اس سے مراد مطلق کفر ہو اسے خاص بالذکر غالب فی الوجود ہونے کے باعث کیا بالخصوص بلا وعرب میں (یعنی ان ایام میں) تو دیگر اصناف کفر کی نسبت اس پر زیادہ توجہ دلاتے ہوئے یہ کہا، یہ بھی محتمل ہے کہ خصوصیت کے ساتھ یہی مراد ہو مگر اس احتمال کا رد یہ امر کرتا ہے کہ کبھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعض الکفر شرک سے بھی اعظم ہے مثلاً تعطیل (یعنی اللہ کو اس کے بعض افعال یا صفات سے معطل ماننا) تو احتمال اول ہی رائج ہے۔ (وکان متکثفاً فجلس) بشرین مفضل کی جریری سے روایت میں ہے: (و جلس وکان متکثفاً) الاستفذان میں اول کی مانند ہے۔

(قال ألا و قول الزور الخ) اس طریق میں اسی طرح ہے بشری روایت میں ہے: (فما زال يكررها حتى قلنا ليته سَكَتَ) یعنی ازرہ شفقت تمنا کی کہ کاش خاموش ہو جائیں کیونکہ دیکھا کہ آپ منزع ہو رہے ہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں جھوٹی گواہی کی بابت آپ کا یہ اہتمام و تاکید اس وجہ سے محتمل ہے کہ اس میں لوگوں کا وقوع آسان اور اس کے ساتھ تہاؤن عام و اکثر ہے اور اس کی مفسدات وقوع کے اعتبار سے ایسر ہے کیونکہ شرک سے تو مسلمان دور بھاگتا ہے اور والدین کی نافرمانی سے طبع سلیم تنفر ہے جبکہ جھوٹی گواہی دینے کے محرکات اور مرغبات کثیر ہیں تو ان پر زور دینا مستحسن تھا، یہ بنسبت دیگر مذکور کے اس کے عظم کی وجہ سے نہیں، کہتے ہیں جہاں تک (شهادة) کے (قول) پر عطف کا تعلق ہے تو لازم ہے کہ شہادۃ کے لئے تاکید ہو کیونکہ اگر اسے اطلاق پر محمول کیا تو لازم ہے کہ مطلقاً ایک جھوٹ بولنا بھی کبیرہ گناہ ہو جب کہ ایسا نہیں اگرچہ بعض جھوٹ ایسے ہیں کہ جن کے عظم و کبر پر نص ہے جیسے قرآن میں ہے: (وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا) النساء: ۱۱۲

فی الجملہ کذب کے مراتب اس کے مفاسد کے لحاظ سے متفاوت ہیں ایک حدیث صحیح نے اس امر پر نص کیا کہ غیبت اور چغلی کبیرہ گناہ ہیں اور غیبت چغلی کئے گئے معاملہ کے اعتبار سے باہم مختلف اور متفاوت ہے، قذف کے ساتھ غیبت کبیرہ گناہ ہے (یعنی چغلی بھی ہے)۔ (ف بھی) تو مثلاً حُج خلق و بہیت لے ساتھ غیبت اس کے مساوی نہیں، دیگر اہل علم کہتے ہیں جائز ہے کہ یہ عطف خاص بعد العام کی ہیں سے۔ کیونکہ ہر شہادت زور قول زور ہے اس کا عکس درست نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ قول زور کی کوئی خاص نوع مراد ہو بقول ابن حجر اولی وہی جو شیخ نے کہا، اس کی تائید آمدہ حدیث انس میں واقع اسلوب شک سے بھی ملتی ہے جس سے دلالت ملی کہ مراد ایک ہی شئی ہے، قرطبی کہتے ہیں شہادت زور اور شہادت کذب ایک ہی چیز ہیں اس کا مقصد یہی ہے کہ اتلاف نفس، اخذ مال، تحلیل حرام یا تحریم حلال جیسے باطل مقاصد میں سے کوئی حاصل کیا جائے تو کبار میں شرک کے بعد اس سے ضرر کے لحاظ سے کوئی اور گناہ اور فساد اس سے بڑھ کر نہیں، بعض کا خیال ہے کہ اس حدیث میں شہادت زور سے مراد کفر ہے کافر شاہد بالزور ہے، یہ ضعیف ہے بعض نے کہا مراد وہ جو شہادت زور کو حلال سمجھتا ہے، یہ بعید ہے۔

5977 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْكِبَائِرَ أَوْ سُئِلَ عَنِ الْكِبَائِرِ فَقَالَ الشُّرْكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَغُفُوقُ الْوَالِدَيْنِ فَقَالَ أَلَا أَنْبِئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ قَالَ - قَوْلُ الزُّورِ أَوْ قَالَ شَهَادَةُ الزُّورِ قَالَ شُعْبَةُ وَأَكْثَرُ ظَنِّي أَنَّهُ قَالَ شَهَادَةُ الزُّورِ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۱۰۹)۔ طرہ ۲۶۵۳، - ۶۸۷۱

(عبداللہ بن ابی بکر) یعنی ابن انس بن مالک۔ (أو سئل الخ) اس روایت میں اسی طرح شک کے ساتھ ہے (شہادات کی روایت میں ثانی پر جزم تھا الدیات میں عمر بن مرزوق عن شعبہ عن ابن ابی بکر (سمع أنسا) کے طریق میں یہ واقع ہے: (أكبر الكبائر الإشراف بالله) ابن مندہ کی کتاب الایمان اور نقاش کی کتاب القضاۃ میں بھی ابو عامر عقدی عن شعبہ کے طریق سے اسی طرح ہے بخاری نے ابو عامر کا یہ طریق الشہادات میں معلقاً ذکر کیا تھا سیاق غیر مذکور ہے، یہ اس لحاظ سے ابو بکرہ کی روایت کے موافق ہے کہ یہ مذکورات (من أكبر الكبائر) ہیں نہ کہ مطلقاً اکبر الکبائر۔

(ألا أنبئكم الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ آپ نے اکبر الکبائر کو قول زور کے ساتھ خاص کیا لیکن روایت جس کی طرف قبل ازیں اشارہ کیا اس امر کی مؤذن ہے کہ مذکور چاروں امور اس میں مشترک ہیں۔ (أكثر ظني الخ) بقول ابن حجر وہب بن جریر اور عبدالملک بن ابراہیم کی الشہادات میں روایت میں جزم کے ساتھ ہے کہ تنبیہ نے کہا: (و شہادۃ الزور) مسلم کی خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں بغیر شک کے: (و قول الزور) ہے، اس اور سابقہ حدیث میں وعظ و نصیحت کی بات تین دفعہ دہرانے کا استحباب ظاہر ہوتا ہے تاکہ اچھی طرح فہم ہو، واعظ کا دوران وعظ انزعاج (یعنی لہجہ میں شدت لانا) بھی ظاہر ہوتا کہ اس سے وعظ کے وعی اور منع کردہ فعل سے زجر میں ابلاغ ہو، شہادت زور کے معاملہ کی سنگینی بھی ظاہر ہوئی اس کے نتیجہ میں مترتب ہونے والے مفاسد کے پیش نظر اگرچہ اس کے مراتب متفاوت ہیں، اس کے کچھ احکام کا بیان کتاب الشہادات میں گزرا ہے، زور کی تعریف اور ضابطہ یہ کہ کسی

شئ کا وہ وصف جو حقیقت کے برخلاف ہو، کبھی قول کی طرف بھی یہ مضاف ہوتا ہے تب کذب و باطل کو شامل ہوگا کبھی صرف گواہی کے ساتھ یہ مختص ہوتا ہے اور کبھی فعل کی طرف اس کی اضافت ہوتی ہے اسی سے حدیث ہے: (لَا بَسَ ثَوْبِي زُورٌ)، شعر موصول (یعنی وہ بال جنہیں سر کے بالوں کے ساتھ ملایا جائے) کو زور کا تسمیہ بھی اسی سے ہے جیسا کہ اللباس میں گزرا

قوله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) [الفرقان: ۷۲] سے مراد کی بابت اختلاف کا بیان گزرا ہے کہ رائج یہ ہے کہ آیت میں اس سے مراد باطل ہے معنی یہ کہ اسے حاضر نہیں ہوتے، حدیث سے کبار ذنوب کی مجاہد پر تحریض ملی تاکہ اس کے ذریعہ صغائر کی تکفیر حاصل ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے، شاگرد کا استاذ پر اشفاق بھی ثابت ہوا جب اسے منزع پائے اور اس کے عدم غضب کی تمنا بھی اس وجہ سے جو غضب کے سبب تغیر مزاج ہو جاتا ہے۔

- 7 باب صَلَّةِ الْوَالِدِ الْمُشْرِكِ (مشرک والد سے صلہ رحمی)

5978 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَخْبَرَنِي أَبِي أَخْبَرْتَنِي أَسْمَاءُ ابْنَةُ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ أَتَنِي أُمِّي رَاغِبَةً فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَصِلُهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾

فی الدین ﴿فَلَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۰ اس میں مزید ہے ابن عیینہ کہتے ہیں تو اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ)

أطرافه 2620، 3183، - 5979

کتاب الہبہ میں اس کی مفصل شرح گزری ہے (راغبہ) کی بابت اختلاف کا حال بھی ذکر ہوا تھا کہ یہ باء کے ساتھ ہے یا میم کے ساتھ، طبی کہتے ہیں اگر (راغبہ) بلا قید ہے تو اس سے مراد اسلام میں رغبت کرنے والی ہے نہ کہ کچھ اور، اور اگر اس کے ساتھ (مشرک) یا (فی عہد قریش) مقرون ہو تو مراد (راغبہ فی صلتی) ہے، اور اگر یہ میم کے ساتھ ہے تب اس کا معنی ہے: (کارہۃ للإسلام) (یعنی اسلام سے کراہت کرنے والی) بقول ابن حجر باء کے ساتھ جو ہے تو اس صورت میں مطلق کا مقید پر محمول کرنا متعین ہے کیونکہ حدیث واحد اور ایک ہی قصہ سے متعلق ہے، ایک اور جہت سے بھی قید متعین ہے وہ یہ کہ اگر وہ اسلام میں رغبت لے کر آئی ہوتی تو حضرت اسماء کو اس کے ساتھ صلہ رحمی کی بابت نبی اکرم سے دریافت کرنے کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ فعل نبوی سے ایسوں کی تالیف قلبی کرنا ثابت و ظاہر تھا اس بارے اجازت کی ضرورت نہ تھی۔

- 8 باب صَلَّةِ الْمَرْأَةِ أُمِّهَا وَلَهَا زَوْجٌ (شادی شدہ مسلمان خاتون کا اپنی والدہ سے صلہ رحمی)

5979 وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي هِشَامٌ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ قَدِمْتُ أُمِّي وَهِيَ مُشْرِكَةٌ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَمَدَّيْهِمْ إِذْ عَاهَدُوا النَّبِيَّ ﷺ مَعَ أَبِيهَا فَاسْتَفْتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ

فَقُلْتُ إِنَّ أُمِّي قَدِمَتْ وَهِيَ رَاغِبَةٌ (أَفْأَصِلُهَا) قَالَ نَعَمْ صِلِي أُمَّكَ

(سابقہ)۔ اطرافہ 5978، 3183، 2620

5980 - حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَفْيَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّ هِرْقَلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فَقَالَ يَعْزِي النَّبِيَّ ﷺ يَأْمُرُنَا بِالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ وَالْعَفَافِ وَالصَّلَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۳۸)۔ اطرافہ 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 6260،

7196، - 7541

اس کے تحت دو احادیث نقل کیں ایک ہرقل کے قصہ میں حدیث ابی سفیان، بخاری کے شروع میں یہ مفصلاً مشروح ہو چکی ہے اور اس کے کثیر فوائد تفسیر آل عمران میں بھی ذکر کئے یہاں مراد ترجمہ ذکر صلہ ہے، اس کے عموم سے حکم ترجمہ اخذ کیا جائے گا، دوم حدیث اسماء جو سابق الذکر باب میں بھی منقول ہے یہاں اسے معلقاً ذکر کیا، ابو نعیم کے ہاں مترجم میں عالی سند کے ساتھ موصول ہے، جزء ابی الجہم العلاء بن موسیٰ میں بھی لیث کے حوالے سے مخرج ہے، ابن بطلال کہتے ہیں حدیث اسماء سے فقہ ترجمہ یہ ہے کہ نبی اکرم نے حضرت اسماء کے لئے مباح کیا کہ اپنی والدہ کے ساتھ صلہ رحمی کریں اور اس ضمن میں شوہر کے ساتھ مشاورت مشروط نہ کی، کہتے ہیں اس میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو بیوی کے لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ وہ شوہر کے مال میں اس کی اجازت (و علم) کے بغیر تصرف کر سکتی ہے بقول ابن حجر یہ بات مخفی نہیں کہ اگر قول بالا شرط کی بابت کوئی دلیل خاص ثابت ہو تو اسے مقدم کرنا ہوگا اس پر جس پر حدیث اسماء میں مذکور عدم تنقید دال ہے۔

9 - باب صَلَّةِ الْأَخِ الْمُشْرِكِ (مشرک بھائی سے صلہ رحمی)

5981 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ رَأَى عُمَرَ حُلَّةَ سَيِّرَاءٍ تَبَاعُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْتَعْ هَذِهِ وَالْبَسْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَإِذَا جَاءَكَ الْوُفُودُ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذِهِ مَنْ لَا خَلَاقَ لَهُ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ مِنْهَا بِحُلٍّ فَأَرْسَلَ إِلَى عُمَرَ بِحُلَّةٍ فَقَالَ كَيْفَ أَلْبَسَهَا وَقَدْ قُلْتَ فِيهَا مَا قُلْتَ قَالَ إِنِّي لَمْ أُعْطِكُهَا لِتَلْبَسَهَا وَلَكِنْ تَبِيعَهَا أَوْ تَكْسُوَهَا فَأَرْسَلَ بِهَا عُمَرُ إِلَى أَخٍ لَهُ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ قَبْلَ أَنْ يُسْلِمَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۰۴)۔ اطرافہ 886، 948، 2104، 2612، 2619، 3054، 5841، - 6081

حکم سیراء بارے حضرت عمر کی روایت جو کتاب اللباس میں مشروحاً گزری ہے۔

- 10 باب فَضْلِ صَلَاةِ الرَّحِمِ (صلہ رحمی کی فضیلت)

رحم ہائے مفتوح اور حائے مسور کے ساتھ، اقارب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اقارب وہ جن کا آپس میں نسب کا رشتہ ہو چاہے وارث بنیں یا نہیں، محرم ہوں یا غیر محرم، بعض نے کہا صرف محرم مراد ہیں مگر اول رائج ہے کیونکہ ثانی ذوی ارحام سے اعمام اور احوال (یعنی چچاؤں اور ماموں) کی اولاد کے خروج کو مستزہم ہے حالانکہ ایسا نہیں! اس کے تحت حضرت ابو ایوب کی روایت دو طرق سے لائے ہیں کتاب الزکاة میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔

5982 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ عُثْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يَدْخِلُنِي الْجَنَّةَ .
(حوالہ اگلی روایت کے ساتھ ہے) طرفہ 1396 ، - 5983

5983 حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا بِهِزُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ابْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ وَأَبُوهُ عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُمَا سَمِعَا مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يَدْخِلُنِي الْجَنَّةَ فَقَالَ الْقَوْمُ مَالَهُ مَالَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَبَّ مَالَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ وَتَصِلُ الرَّحِمَ ذَرَهَا قَالَ كَأَنَّهُ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ
(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۹۸) طرفہ 1396 ، - 5982

- 11 باب إِنْهُمْ الْقَاطِعُ (قطع رحمی کرنے والے کا گناہ)

5984 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ إِنَّ جُبَيْرَ بْنَ مُطْعِمٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ

ترجمہ: جبیر بن مطعم کہتے ہیں کہ نبی پاک کو فرماتے ہوئے سنا کہ قطع رحمی کرنے والا جنت میں داخل نہ ہوگا۔

(لا يدخل الجنة قاطع الخ) عقیل کے طریق سے اسی طرح وارد کیا مسلم کے ہاں بھی مالک اور معمر کے طریق سے اسی کے مانند ہے تنویر زہری سے اس کے راوی ہیں بخاری نے الادب المفرد میں بھی اسے عبد اللہ بن صالح عن لیث سے نقل کیا اس میں (قاطع رحم) مذکور ہے اسے مسلم اور ترمذی نے ابن عیینہ عن زہری سے روایت مالک کی طرح نقل کیا، سفیان کہتے ہیں: (یعنی قاطع رحم) ابن بطلان نے ذکر کیا کہ بعض اصحاب سفیان نے ان سے عبد اللہ بن صالح کی مانند روایت کیا اور تفسیر کو حدیث میں مدرج کر دیا، اسی لفظ کے ساتھ اعمش عن عطیہ عن ابی سعید سے وارد ہوئی ہے اسے اسماعیل قاضی نے الاحکام میں اور ابو حریز عبد اللہ بن حسین قاضی سمستان عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعاً روایت کیا: (لا يدخل الجنة مذموم خمر ولا

صَبَقَ بِسَخَرٍ وَلَا قَاطِعٍ رَحِمَ) اسے ابن حبان اور حاکم نے تخریج کیا ابوداؤد کی حضرت ابوبکر سے مرفوع روایت میں ہے: (مَا بِي دَنْبٍ أَجْدَرُ أَنْ يُعْجَلَ اللَّهُ لِصَاحِبِهِ الْعُقُوبَةَ فِي الدِّينَا مَعَ مَا يَدْخُرُ لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْبَغْيِ وَقَطِيعَةِ الرَّحِمِ) (یعنی قلم کرنے اور قطع رحمی سے کوئی گناہ زیادہ لائق نہیں کہ آخرت کے عذاب کے ساتھ ساتھ اللہ دنیا میں بھی اس کی سزا دے) بخاری کی الادب المفرد میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ ہر شب جمعہ بنی آدم کے اعمال پیش کئے جاتے ہیں تو قطع رحمی کرنے والے کا عمل قبولیت سے محروم رہتا ہے، طبرانی کی حضرت ابن مسعود سے حدیث میں ہے کہ آسمان کے دروازے کا قطع رحم کے لئے بند ہیں الادب المفرد میں ابن ابی اوفی سے مرفوع روایت میں ہے کہ اس قوم پر رحمت کا نزول نہیں ہوتا جن میں قاطع رحم ہو، طبری نے ذکر کیا کہ قوم سے مراد یہ محتمل ہے کہ جو لوگ قطع رحمی پر اس کی مدد کرتے اور اس کے اس تصرف کا انکار و رد نہیں کرتے! کہتے ہیں رحمت سے مراد بارش ہونا محتمل ہے کہ اس تقاطع کی وجہ سے عام لوگوں سے اسے روک لیا جائے۔

اسے مسلم نے (الأدب) ابوداؤد نے (الزکاة) اور ترمذی نے (البنی نقل کیا۔

12 باب مَنْ بُسِطَ لَهُ فِي الرِّزْقِ بِصَلَةِ الرَّحِمِ (صلہ رحمی کرنا کثرتِ رزق کا باعث ہے)

5985 - حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَعْنٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ

ترمذی ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک سے سنا جسے پسند ہو کہ اسکے رزق میں کثرت کی جائے اور اسکی عمر دراز ہو تو وہ صلہ رحمی کرے۔

(محمد بن معن) یعنی محمد بن معن بن نضلہ بن عمرو، ان کے جید اعلیٰ صحابی تھے، یہ قلیل الحدیث اور ثقہ ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے ان کے والد کا ذکر ایک یاد و جگہ اور بھی ہے، سعید سے مراد مقبری ہیں۔ (من سرہ الخ) حدیث انس میں: (من أحب) ہے ترمذی کی۔ اور حسن قرار دیا، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (إن صلة الرحم محبة في الأهل مثرة في المال منسأة في الأثر) (یعنی صلہ رحمی کرنے سے انسان ہر دل عزیز ہو جاتا ہے، اس کے مال میں اضافہ ہوتا اور لوگ اسے بعد میں اچھے الفاظ سے یاد کرتے ہیں) احمد کی ثقات رواۃ کے ساتھ حضرت عائشہ سے مرفوع روایت میں ہے: (صلة الرحم و حسن الجوار و حسن الخلق يُعَمِّرَانِ الدِّيارَ و يَزِيدَانِ فِي الأعمارِ) (یعنی صلہ رحمی کرنا، اچھے پڑوس کا مظاہرہ کرنا اور حسن خلق دیا کو آباد اور عمروں میں اضافہ کرتے ہیں) عبد اللہ بن احمد نے زوائد المسند میں اور بزار نے۔ حاکم نے حکم صحت لگایا، حضرت علی سے باب کی ان حدیثوں کی مانند نقل کیا اس میں یہ بھی ہے: (و يَدْفَعُ عَنْهُ بَيْتَةَ السَّوءِ) (یعنی بری موت کو اس سے دور رکھتے ہیں) ابویعلیٰ کی حضرت انس سے مرفوع روایت میں ہے: (إن الصدقة و صلة الرحم يَزِيدُ اللَّهُ بِهِمَا فِي الْعُمْرِ و يدفع بهما ميتة السوء) تو دونوں امر کا جمع کیا لیکن اس کی سند ضعیف ہے بخاری نے الادب المفرد میں ابن عمر سے یہ الفاظ نقل کئے: (مَنْ اتَّقَى رَبَّهُ وَ وَصَلَ رَحِمَهُ نُسِيَ لَهُ فِي عُمُرِهِ وَ ثُرَى مَالِهِ وَ أَحَبَّهُ أَهْلُهُ) (جس نے تقویٰ اختیار کیا اور

صلہ رحمی کی اس کی عمر میں اضافہ ہوا، اس کا مال کثیر ہوا اور وہ ہر دل عزیز ہوا۔

(فی أثره) یعنی اجل، اسے اسلئے اثر کا نام ملا کہ عمر کی تیج میں آتا ہے، زہیر کا ایک شعر ہے: (وَالْمَرْءُ مَا عَاشَ مَمْدُودٌ لَهُ أَمَلٌ لَا يَنْقُضِي النُّعْمُ حَتَّى يَنْتَهِيَ الْأَثَرُ) اس کا اصل (بَنُ أَثَرٍ مَسْنِيهِ فِي الْأَرْضِ هَيْه) ہے (یعنی زمین پر اس کے چلنے کا اثر) کیونکہ مر جانے کے بعد اس کی ہر قسم کی نقل و حرکت کا اثر ختم ہوا بقول ابن تین حدیث کا ظاہر اس آیت کے معارض ہے: (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) (یعنی جب اجل آئے گی تو وہ نہ ایک بھی ساعت اس میں تاخیر کرا سکتے ہیں اور نہ ہی کوئی تقدیم ہوتی ہے) تو دو طرح سے تطبیق ہوگی ایک یہ کہ یہ زیادت حدیث میں مذکور عمر میں برکت سے کنایہ ہے جس کا سبب طاعت اور اپنے اوقات کو فضول افعال میں ضیاع سے بچنے کی اور وقت کو اس طرح سے استعمال کی توفیق ہے کہ آخرت میں نفع دے، اس کی مثال جو نبی اکرم سے منقول ہوا کہ امت محمدیہ کی اعمار بنسبت سابقہ امتوں کی اعمار کے مختصر ہیں تو (یہ کمی پوری کرنے کے لئے) اللہ نے شب قدر عطا کی، حاصل کلام یہ ہوا کہ صلہ رحمی طاعت کے اعمال بجالانے اور معصیت کے امور سے صیانت کی توفیق کا سبب بنتی ہے جس کے نتیجہ میں مرنے کے بعد اس کا ذکر جمیل باقی رہتا ہے گویا مرا ہی نہیں، اسی جملہ توفیق سے علم اور خلف صالح ہے جس سے اس کے جانے کے بعد بھی انتفاع ہوتا رہے اور وہ صدقہ جاریہ بنے، اس کا مزید بیان کتاب القدر میں آئے گا

دوسری وجہ تطبیق یہ ہے کہ یہ زیادت مبنی بر حقیقت ہے، یہ عمر پر مقرر فرشتہ کے علم کی نسبت سے ہے اور جو اول ہے جس پر آیت نے دلالت کی وہ اللہ کے علم کی نسبت سے ہے گویا مثلاً فرشتہ سے کہا جاتا ہے کہ فلان کی عمر سو برس ہے اگر وہ صلہ رحمی پر کار بند رہا ورنہ ساٹھ برس ہے اور اللہ کے سابق علم میں ہے کہ صلہ رحمی کرے گا یا نہیں، تو جو اللہ کے علم میں ہے اس کی بابت مذکورہ آیت بیان کرتی ہے کہ یہ نہ مقدم ہوتا ہے اور نہ موخر اور جو فرشتہ کے علم میں ہے اس میں (اللہ کے حکم سے) کمی و بیشی ممکن ہے اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) [الرعد: ۳۹] تو یہ محو و اثبات فرشتہ کے علم کی نسبت ہے اور جو ام الکتاب میں ہے وہ صرف اللہ کے علم (ذاتی) میں ہے اس میں قطعاً کوئی نحو نہیں اسے قضائے مبرم کہا جاتا ہے جب کہ اول کو قضائے معلق، پہلی تطبیق حدیث باب کے سیاق کے ایتق ہے کیونکہ اثر وہ جو کسی شے کے پیچھے آتا ہے تو جب موخر کیا گیا تو حسن ہے کہ اسے فقہ مذکور کے بعد ذکر حسن پر محمول کیا جائے، طبیی کہتے ہیں پہلی تطبیق اظہر ہے اسی طرف مصنف الفائق کی کلام اشارت کنائں ہے کہتے ہیں جائز ہے کہ معنی یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ صلہ رحمی کرنے والے کا اثر دنیا میں طویل عرصہ باقی وقائم رکھتا ہے (یعنی سبھی اسے یاد کرتے اور اس کے صلہ رحمی کے مظاہر کو یاد کر کے اس کے لئے دست بدعا ہوتے اور اس کا ذکر جمیل کرتے ہیں) تو یہ سرعت کے ساتھ مضمل و منعدم نہیں ہوتا جبکہ قاطع رحم کا ہو جاتا ہے، ابو تمام نے اپنے ایک مرثیہ میں جب یہ شعر پڑھا: (تُؤَفِّيْتِ النَّالَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ وَ أَصْبَحَ فِي شُغْلٍ عَنِ السَّفَرِ السَّفَرُ) (یعنی ممدوح کی وفات کے بعد سب آرزوئیں بھی خاک ہوئیں اور اب مسافروں نے سفر کرنا چھوڑ دیا) تو ابو دلف نے کہا جس کے بارہ میں یہ شعر کہا ہے وہ نہیں مرا، اسی مادہ سے حضرت ابراہیم کی یہ دعا ہے جو قرآن میں مذکور ہوئی: (وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدِّقٍ فِي الْآخِرِينَ) (اور کر دے میرے لئے ذکر سچا پچھلے لوگوں کیلئے) اس کی تفسیر میں ایک تیسری وجہ بھی وارد ہے چنانچہ طبرانی نے الصغیر میں ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابو درداء سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس صلہ رحمی کرنے والے کا تذکرہ

ہوا کہ اس کی اجل میں تاخیر کر دی جاتی ہے تو آپ نے فرمایا یہ زیادت فی العمر نہیں کیونکہ اللہ فرماتا ہے: (فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمُ الْخ) مراد یہ ہے کہ مرنے والے کی صالح اولاد ہو جو بعد ازاں اس کے لئے دعائیں کرے انہی کی الکبیر میں ابو شجہ جہنی سے مرفوعاً مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی کی اجل آچکی ہوتی ہے اس میں اضافہ نہیں کرتا، دراصل زیادتِ عمر سے مراد صالح اولاد ہے، ابن فورک نے جزم کیا کہ زیادتِ عمر سے مراد اس کی فہم و عقل سے آفات کی نفی ہے دیگر علماء نے اس سے اعم مراد لیا کہ اس کے رزق و علم میں برکت ہونا بھی مراد ہے اور اسی قسم کی برکات۔

5986 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ (سابقہ ہے) طرفہ - 2067

علامہ انور (أن ينسأ له في أثره) کی بابت کہتے ہیں نسأ تاخیر ہے یہ بھی ہوگا جب اس کی عمر طویل ہو کیونکہ طوعمری سے ہی طول اثر ہوگا، پہلے ہم کہہ چکے ہیں کہ اس کے وجود میں ذوی ارحام کا دخل ہے تو اسکی زیادتِ عمر میں ان کی خدمت کرنے کا دخل ہے پھر یہ تغیرات مراتبِ تختانیہ میں ہیں جہاں تک مرتبہ اخیرہ ہے تو وہ کاتبہ علی ما کانت ہے یہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) کہا: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) تو محو و اثبات مراتبِ تختانیہ میں ہیں، شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے تقدیر کے پانچ مراتب شمار کئے ہیں، میرے نزدیک یہ پانچ سے بھی زائد ہیں خلاصہ یہ کہ مراتبِ تختانیہ میں تقدیرات مستانفہ ہیں۔

13 باب مَنْ وَصَلَ وَصَلَهُ اللَّهُ (صلہ رحمی کرنے والا اللہ کا دوست)

5987 حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُزَرَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَمِّي سَعِيدَ بْنَ يَسَارٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حَتَّى إِذَا فَرَّغَ مِنْ خَلْقِهِ قَالَتِ الرَّحْمُ هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ قَالَ نَعَمْ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكَ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكَ قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ قَالَ فَهَوَ لَكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاقْرَءُوا إِن شِئْتُمْ (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ)

(ترجمہ کیلئے جلد ۷: ۵۵۷) اطرافہ 4830، 4831، 4832، 7502 -

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں جب کہ معاویہ، ابن ابی مزررد ہیں۔ (حتی إذا فرغ) اس فراغت کی تاویل تفسیر القتال میں گزری، ابن ابی جرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ خلق سے مراد تمام مخلوقات ہوں یا محتمل ہے کہ فقط مکلفین مراد ہوں اور یہ واقعہ آسمان و زمین کی تخلیق اور عالم وجود میں ان کے ابراز کے بعد محتمل ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ صرف لوح محفوظ میں کتابت ہو اور اس احتمال کا بھی اظہار

کیا گیا کہ بنی آدم کی ارواح کی خلق کے موقع پر اس کا ظہور ہوا ہو جب عبد الست کا ایقاع ہوا۔ (قامت الرحم فقالت الخ) ابن ابو جرہ لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یہ لسان حال سے ہو جیسا کہ لسان قال سے ہونا بھی ممکن ہے یہ ثانی ارجح ہے اس پر کیا اس نے گناہی کلام کی (یعنی جیسا ہے اسی حالت میں) یا اللہ نے اس وقت اس کے لئے حیات و عقل پیدا کر دی تھی، اس کے لئے قدرت عامہ کی صلاحیت کے مد نظر اول ارجح ہے اس لئے کہ اولین میں لفظ قرآن اور حدیث کے عموم کی بغیر دلیل کے تخصیص ہے اور اس لئے کہ اس سے قدرت قادر کا حصر لازم آتا ہے حالانکہ کوئی شئی اس کا حصر نہیں کر سکتی بقول ابن حجر تفسیر القتال میں گزرا کہ عیاض نے اسے مجاز پر محمول کیا ہے اور یہ کہ یہ ضرب المثل کے باب سے ہے انہوں نے مزید کہا یہ کہنا بھی جائز ہے کہ یہ بات جو رحم کی طرف منسوب کی گئی اس کی طرف سے کسی فرشتہ نے کہی ہو، اس حدیث میں موجود زیادت سے متعلق ایک اور حوالے کے ساتھ معاویہ بن ابی مزرہ سے یہ جملہ بھی گزرا: (فأخذت بحقو الرحمن) طبرانی کی ابن عباس سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن الرحم أخذت بحجزة الرحمن) ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں نقل کیا کہ یہاں حجرہ سے مراد عرش کے پائے ہیں اس کی تائید میں مسلم کی یہ حدیث عائشہ پیش کی: (إن الرحم أخذت بقائمة من قوائم العرش) (یعنی رحم نے عرش کا ایک پایہ پکڑا)۔

(هذا مقام العائذ الخ) کی شرح بھی تفسیر القتال میں گزری نسائی کی تخریج کردہ حبان بن موسیٰ عن ابن مبارک کی روایت میں (مقام) کی بجائے (مکان) ہے۔ (أصل من وصلك الخ) ابن ابی جرہ کہتے ہیں وصل من اللہ اس کے عظیم احسان سے کنایہ ہے لوگوں کو اس اسلوب سے خطاب کیا جو وہ سمجھتے ہیں، جب محبوب کی طرف سے محبت کو عطا کی گئی سب سے اعظم شئی اس کا قرب و وصال ہے اور اس کی حقیقت اللہ کے حق میں مستحیل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ اس کے احسان عظیم سے کنایہ ہے اسی طرح قطع اس کے احسان کے حرمان کا کنایہ ہے (یہاں سعودی محشی لکھتے ہیں بلکہ وصل و قطع اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت فعل ہیں، اس کی ذات کے لائق اور باب المجازات والمقابلہ میں سے ہیں ان اشخاص کیلئے جو اس کے حقدار ہوں گے، یہ ان صفات سے ہیں جن کا اثبات اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے واجب ہے جیسے دیگر صفات ہیں اور ان کی حقیقت اس کے لئے مستحیل نہیں اور ہم ان پر بلا تمثیل، بلا تکلیف، بلا تعطیل اور بلا تحریف ایمان لاتے ہیں جیسے دیگر نصوص اسماء و صفات ہیں)

قرطبی کہتے ہیں برابر ہے چاہے ہم رحم کی طرف منسوب اس قول کو مجاز سے قرار دیں یا حقیقت سے، یا یہ علی جہت التقدیر و التمثیل ہو کہ معنی یہ ہو کہ اگر رحم (یعنی قربت داری) ذوی العقول والحکم میں سے ہوتی تو یہ کہتی، اس کی مثل یہ آیت ہے: (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ) [الحشر: ۲۱] اس کے آخر میں ہے: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ) تو اس کلام سے مقصود صلہ رحمی کے معاملہ کے تاکد کی اخبار ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی ذات کے ساتھ پناہ کی طالب کے بمنزلہ منزل کیا جسے اللہ نے پناہ دی ہو اور اسے اپنی حمایت کا یقین دلایا ہو تو اگر یہ بات ہے تو اللہ کا جار (یعنی اس کی پناہ میں آیا ہوا) غیر مخذول (یعنی غیر رسوا) ہے، نبی اکرم کی ایک حدیث ہے جس نے صبح کی نماز ادا کی وہ اللہ کے ذمہ میں ہے: (وَإِنْ مَن يَطْلُبُهُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنْ ذِمَّتِهِ يُدْرِكُهُ ثُمَّ يُكَبِّهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فِي النَّارِ) (اور جس کے ذمہ میں اللہ کی کوئی چیز ہوئی وہ اسے پالے گا پھر اس کے چہرے کے بل اسے آگ میں پھینک دے گا) اسے مسلم نے نقل کیا۔

5988 حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ الرَّحِمَ سُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَقَالَ اللَّهُ مَنْ وَصَلَكَ وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَكَ قَطَعْتُهُ

ترجمہ: ابو ہریرہ روایت کرتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کہ رحم (یعنی رشتہ) رحمن سے جڑا ہوا اور ملا ہوا ہے اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے اس سے فرمایا کہ جس نے تجھے ملایا میں اسے ملاؤں گا اور جس نے تجھے قطع کیا میں اس سے قطع کروں گا۔

(حدَّثَنَا سُلَيْمَانُ الْخ) سلیمان کی اس مفہوم میں تین احادیث ہیں ایک یہ، ایک اس سے سابقہ جو تفسیر القتال میں بھی گزر چکی ہے آگے کتاب التوحید میں بھی آئے گی اور تیسری حدیث ان کی معاویہ بن ابومرزد عن یزید سے ہے جو باب کی تیسری حدیث ہے۔ (الرحم شجنة) شین کی زیر اور جیم ساکن کے ساتھ، شین کی پیش اور اس کی زبر کے ساتھ بھی روایہ اور لغۃ وارد ہے، اصل شجنہ (عروق الشجر المشتبكة) (یعنی درختوں کی ایک دوسری میں داخل شاخیں) شجن شین اور جیم متحرک کے ساتھ، شجن کی واحد ہے جو (طرق الأودية) ہیں (یعنی وادی کے اندر مختلف راستے) اسی سے ان کا قول ہے: (الحديث ذو شجون) (أی یدخل بعضه فی بعض) (یعنی بات سے بات نکلتی ہے)۔ (من الرحمن) یعنی اس کا اسم اس اسم ربانی سے ماخوذ ہے جیسا کہ سنن کی عبدالرحمن بن عوف سے مرفوع روایت میں ہے: (أنا الرحمن خلقت الرحم و شققت لها اسما من اسمي) (یعنی میں رحمن ہوں میں نے رحم کو پیدا کیا اور اپنے نام سے اس کا نام مشتق کیا) مفہوم یہ کہ وہ آثار رحمت میں سے ایک اثر ہے، اس کے ساتھ متداخل ہے تو اس کا قاطع اللہ کی رحمت سے منقطع ہے اسماعیلی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ رحم کا اسم اسم رحمن سے مشتق ہے تو اس کا اس کے ساتھ علاقہ ہے، یہ معنی نہیں کہ وہ ذات اللہ میں سے ہے والعیاذ! قرطبی لکھتے ہیں رحم جس کا صلہ کیا جانا چاہئے عام و خاص میں منقسم ہے تو عام رحم الدین ہے توؤد، تاضح، عدل و انصاف، اور واجب و مستحب حقوق کی ادائیگی کے ساتھ اس کی مواصلت واجب ہے! جہاں تک خاص رحم ہے تو یہ اقارب کو کھلے دل سے دینے ان کے احوال سے آگاہی اور ان کی لغزشوں کو نظر انداز کرنے کا نام ہے، اس میں مراہب استحقاق باہم متفاوت ہیں جیسا کہ اس کتاب الادب کی پہلی حدیث میں ہے: (الأقرب فالأقرب)، ابن ابی جرہ کہتے ہیں ماں کے ساتھ صلہ رحمی ضرورت کے وقت کام آنا، دفع ضرر، خوشروئی سے پیش آنا، دعا کرنا غرض ہر ممکن خیر اور بھلائی کے ساتھ پیش آنا ہے اسی طرح حسب طاقت شر کو دور کرنے کی سعی کرنا اور یہ تعامل اسی صورت جاری رہ سکتا ہے جب اہل رحم اہل استقامت ہوں اگر وہ کفار اور فجار ہوں تو اللہ کی ذات میں ان کا مقاطعہ ہی ان کا صلہ ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس سے قبل ان کی وعظ و اصلاح میں ہر ممکن کوشش کی ہو پھر انہیں یہ باور کرایا ہو کہ ان کے کفر و فجور پر اصرار ان کے تخلف عن الحق کے سبب ہے اس کے باوجود ان کی ہدایت کے لئے غائبانہ دعائیں کرنے میں متمثل صلہ رحمی کا وجود عقاب نہیں ہوگا۔

(فقال الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں (لہا) بھی ہے، یہ فاء کسی محذوف شئی پر عاطفہ ہے احسن مقدر کلام وہی جو سابق الذکر حدیث میں ہے: (فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة فقال الله الخ)۔

علامہ انور (الرحم شجنة) کی بابت کہتے ہیں شجنہ درختوں کی ایک دوسری پہ لپٹی شاخیں ہیں تو اسی طرح رحم ہے جو اسم

رُحْمَن سے مشتق ہوا ہے تو اشتقاقی نحوی سے قریب ہوا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

5989 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُرْزَدٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُوْمَانَ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الرَّجْمُ شِجْنَةٌ فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلَتْهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعَتْهُ (سابقہ ہے)

اس کے الفاظ بھی وہی ہیں جو سابقہ حدیث ابی ہریرہ میں تھے البتہ یہاں غائب کے صیغے استعمال کئے گئے، ان تینوں احادیث میں امر رحم کی تعظیم بیان کی گئی ہے اور یہ کہ اس کا صلہ مندوب و مرغب ہے اور اس کا قطع کبائر میں سے ہے کیونکہ اس بارے شدید وعید وارد ہوئی ہے، اس سے یہ بھی استدلال ہوا کہ اسماء (یعنی کائنات کی اشیاء کے) توقیفی ہیں، یہ اس قول کو رائج قرار دینے پر ہے کہ آیت (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) میں اسماء سے مراد تمام اشیاء کے اسماء ہیں چاہے وہ ذوات میں سے ہوں یا صفات میں سے۔

- 14 باب يُبْلُ الرَّجْمُ بِبِلَالِهَا (رشتے داریاں ملنے ملانے ہی سے تازہ رہتی ہیں)

تبیل کی تاء مضموم ہے اسے (بیل) پڑھنا بھی جائز ہے، اس کا فاعل (المکلف) ہے۔

5990 حَدَّثَنَا عُمَرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ أَنَّ عُمَرَو بْنَ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ جَهَارًا غَيْرَ سِرٍّ يَقُولُ إِنَّ أَلَ أَبِي - قَالَ عُمَرُو فِي كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ بَيَاضٌ - لَيْسُوا بِأُولِيَانِي إِنَّمَا وَلِيِّي اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ . زَادَ عُنْبَسَةُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ عَنْ بَيَانَ عَنْ قَيْسِ عَنْ عُمَرُو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَلَكِنْ لَهُمْ رَجْمٌ أُبْلِهَا بِبِلَالِهَا يَعْنِي أَصْلَهَا بِصَلَتِهَا ترجمہ: عمرو بن عاص نے کہا کہ میں نے نبی اکرم سے بآواز بلند سنا، فرما رہے تھے کہ فلاں۔ بقول عمرو یہاں محمد بن جعفر کی کتاب میں خالی جگہ ہے۔ شخص کی اولاد میرے اولیاء نہیں اور میرا دوست تو اللہ اور صالح مومن ہیں لیکن اُن (لوگوں) کے ساتھ رشتہ داری ہے اگر وہ ترک نہیں گئے تو میں بھی ترکوں گا یعنی وہ ناطہ جوڑیں گے تو میں بھی جوڑوں گا۔

شیخ بخاری کی کنیت ابو عثمان ہے باہلی بصری ہیں انہیں ابوازی بھی کہا جاتا ہے اصلاً کسی ایک کے تھے دوسرے، مقام پر ساکن رہے شیوخ بخاری کے طبقہ وسطی میں سے ہیں بخاری ستہ (یعنی مصنفین صحاح ستہ) میں سے ان کے ساتھ منفرد ہیں یہ حدیث باب احمد اور یحییٰ بن معین وغیرہما شیوخ بخاری نے بھی ابن مہدی سے نقل کی ہے لیکن اس کی تخریج ان سے ہی مناسب تھی کیونکہ ان کے ہاں صحابی کا نام مذکور ہے ان کے شیخ محمد بن جعفر سے مراد غندر ہیں اس حدیث کو میں نے تلامذہ شعبہ میں ان کے سوا کسی کے پاس نہیں دیکھا البتہ اسماعیلی نے اسے وہب بن حفص عن عبد الملک بن ابراہیم جدی عن شعبہ سے تخریج کیا ہے اور وہب بن حفص کو انہوں (یعنی محدثین) نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

(أَن عمرو و الخ) مسلم کے ہاں احمد اور اسماعیلی کے ہاں یحییٰ بن معین سے، دونوں غندر سے (عن عمرو بن العاص) نقل کرتے ہیں، بیان بن بشر عن قیس سے (سمعت عمرو بن العاص) مذکور ہے اس کی طرف معلق طریق پر کلام کے اثناء اشارہ آئے گا، صحیحین میں قیس بن ابو حازم کی عمرو بن عاص سے صرف یہی ایک روایت ہے، عمرو کی صحیحین میں دو اور حدیثیں بھی ہیں ایک ان کی روایت (أَي الرجال أَحَب إِلَيْكَ) جو المناقب میں گزری اور ایک (إِذَا اجْتَهَدَا الْحَاكِمَ) جو کتاب الاعتصام میں آئے گی، ان سے ایک معلق المبعث النبوی میں اور ایک معلق روایت التیمم میں بھی گزری ہے مسلم میں ان کی حور بارے ایک روایت بھی ہے، یہ ان کی صحیحین میں کل مرفوع احادیث ہیں۔

(سمعت النبی ﷺ جہارا) محتمل ہے کہ (جہارا) کا لفظ مفعول کے ساتھ متعلق ہو یعنی مسموع حالت جہر میں تھا، فاعل کے ساتھ متعلق ہونا بھی محتمل ہے یعنی یہ بات میں ظاہر باہر کہتا ہوں۔ (غیر سر) اس کی تاکید کے بطور ہے تاکہ اس توہم کا اندفاع ہو کہ ایک مرتبہ جہرا کہا اور دیگر میں سرا، مراد یہ کہ یہ بات آپ نے علانیہ کہی اسے ڈھکا چھپا نہیں رکھا۔ (إِن آل أَبِي) اکثر کے ہاں یہی مضاف الیہ کے حذف کے ساتھ ہے مستملی نے اپنی روایت بخاری میں حذف تو نہیں کیا مگر اس سے کنایہ کیا اور (فلان) کا لفظ ذکر کیا مسلم اور اسماعیلی کی روایتوں میں بھی یہی ہے قرطبی نے ذکر کیا کہ اصل مسلم میں (فلان) کی جگہ خالی تھی پھر بعض الناس نے اس میں علی سبیل الاصلاح فلان لکھ دیا، فلان اسم علم سے کنایہ ہے اس لئے بعض رواۃ کے ہاں (إِن آل أَبِي يَعْنِي فلان) ہے جب کہ بعض نے جزم کے ساتھ (آل بنی فلان) نقل کیا۔ (قال عمرو) یعنی شیخ بخاری۔ (بیاض) عبدالحق الجمع بین المتحسین میں لکھتے ہیں اس کلمہ کا درست ضبط پیش کے ساتھ ہے ای (وقع موضع أبيض) بعض نے سمجھا کہ یہ اسم کنی عنہ ہے تو اسے زیر کے ساتھ پڑھا: (إِن آل أَبِي بِيَاض) یہ بری فہم ہے جس کی بھی ہے کیونکہ عرب قبائل میں اس نام کا کوئی قبیلہ نہیں جب کہ سیاق حدیث مشعر ہے کہ نبی اکرم کا قبیلہ یعنی قریش مراد تھے بلکہ اس سے بھی اخض کیونکہ فرمایا: (إِن لَهُمْ رَحْمًا) اسے بنی بیاضہ پر محمول کرنا البعد ہے جو انصار کی ایک شاخ تھی، سیاق کے ساتھ بھی اس کی مناسبت نہیں، ابن تین لکھتے ہیں تسبیہ حذف کیا تاکہ اس وجہ سے مسلمان اپنے ابناء سے متاؤذی نہ ہوں، نووی کہتے ہیں یہ کنایہ بعض رواۃ کی جانب سے ہے جو ڈرے کہ اگر نام کی تصریح کی تو اس پر کوئی مفدت مرتب ہو سکتی ہے یا اس کے اپنے حق میں یا کسی اور کے یا دونوں کے، عیاض لکھتے ہیں یہاں مکنی عنہ حکم بن ابو العاص ہے، ابن دقیق العید کے بقول سیاق میں مبہما ہی واقع ہے بعض نے اسے بنی امیہ پر محمول کیا مگر یہ آپ کے قول (أَبِي) کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا، اگر (آل بنی) ہوتا تب ممکن تھا، (آل أبي العاص) مقدر کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ بنی امیہ سے اخض ہے اور عام کو خاص کے ساتھ مفسر نہیں کیا جاتا بقول ابن حجر شائد اس قائل کی مراد یہ ہے کہ آپ نے عام بول کر خاص مراد لیا ہے، وہب بن حفص کی مشار الیہ روایت میں ہے (إِن آل بنی) لیکن وہب معتمد علیہ نہیں دمیاطی نے اپنے حواشی میں جزم کیا ہے کہ (آل أبي العاص بن أمية) مراد ہیں پھر ابن دقیق نے لکھا انہوں نے اس ضمن میں ابن العربی کی کوئی تحریر دیکھی ہے اس کی مراجعت کر لی جائے ابن حجر لکھتے ہیں ابو بکر بن العربی نے سراج المریدین میں لکھا کہ حدیث عمرو ہذا کے اصل میں (آل أبي طالب) تھا تو (آل أبي فلان) میں بدل دیا، اسی طرح جزم کیا، بعض الناس نے اس کا تعاقب کیا اور اس ضمن میں خاصہ رد و تشفیع کیا اور اسے آل ابو طالب کے خلاف تعصب پر محمول کیا، اس منکر کی

رائے درست نہیں جس روایت کی طرف ابن عربی نے اشارہ کیا وہ مستخرج ابی نعیم میں موجود ہے فضل بن موفی عن عنبہ بن عبد الواحد کے طریق سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ بیان بن بشر عن قیس عن عمرو بن العاص سے مرفوعاً، اس کے الفاظ ہیں: (ان لبنی أبی طالب رحماً أبْلُها بلبالها) اسے اسماعیلی نے بھی اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا لیکن طالب کا لفظ مبہم رکھا گیا جنہوں نے اس جگہ ابہام کیا ان کے لئے اس کا باعث یہ تھا کہ یہ آل ابوطالب میں نقص کو مقتضی ہے حالانکہ ان کا یہ تو ہم صحیح نہیں، آگے اس کا ایضاح کرونگا۔

(لیسوا بأولیائی) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کے ایک نسخہ میں (بأولیاء) ہے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ اس نفی سے مراد ان کے وہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام قبول نہ کیا تھا یعنی یہ (إطلاق الكل بإرادة البعض) (یعنی کل بول کر بعض مراد لینا) ہے لہذا ان کے تمام افراد منفی نہیں، خطابی کہتے ہیں ولایت منفیہ ولایت قرب و اختصاص ہے نہ کہ ولایت دین، ابن تین نے اول کوراج کہا کیونکہ ان جملہ آل ابی طالب میں حضرات جعفر و علی بھی تھے جو نبی اکرم کے اخص الخواص میں سے تھے کیونکہ اسلام کے قبول اور اس کی نصرت کے ضمن میں انہیں سبقیت و قدم حاصل ہے، بعض حضرات نے اس روایت کی صحت کو مشکوک اور اس میں اشکال سمجھا کیونکہ اس کے بعض راوی ناصبیت کے ساتھ منہم تھے جو حضرت علی اور ان کے اہل بیت سے انحراف کو کہتے ہیں بقول ابن حجر جہاں تک قیس بن ابوحازم ہیں تو یعقوب بن شیبہ کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب نے قیس کی بابت کلام کی ہے بعض نے تو انہیں بہت رفیع القدر، صاحب عظمت اور ان سے روایت احادیث کو اصح الاسانید قرار دیا حتیٰ کہ ابن معین نے بقول یہ زہری سے بھی اوثق ہیں جبکہ بعض نے ان میں طعن کیا اور کہا ان سے مناکیر احادیث بھی منقول ہیں، ان کے حامیوں نے یہ جواب دیا کہ یہ احادیث غرائب ہیں اور ان کا (ان کی روایت میں) مفرد ہونا ان کیلئے قاصر نہیں بعض نے ان کے مذہب میں طعن کیا اور کہا یہ حضرت علی کے خلاف تھے اسی لئے قدمائے اہل کوفہ میں سے کثیر نے ان کی روایات سے اجتناب کیا، حامیوں نے جواب دیا کہ یہ فقط حضرت عثمان کو حضرت علی سے افضل گردانتے تھے اور بس! بقول ابن حجر معتمد علیہ بات یہ ہے کہ یہ ثقہ، ثبت اور مقبول الروایت ہیں، کبار تابعین میں سے ہیں حضرت ابوبکر سے بھی ان کا سماع ہے یہ حدیث باب ان سے اسماعیل بن ابوخالد اور بیان بن بشر نے بھی روایت کی ہے جو کوئی تھے اور ناصبیت کی طرف منسوب نہ تھے لیکن بیان سے اس کے راوی عنبہ بن عبد الواحد اموی ہیں جو کچھ ناصبیت کی طرف منسوب کئے گئے، جہاں تک حضرت عمرو بن عاص ہیں تو اگرچہ ان کے اور حضرت علی کے درمیان مخالفت تھی مگر حاشا کہ انہیں کسی سوائے ظنی کے ساتھ متہم کیا جائے، حدیث کا صحیح محمل ہے جو آل ابی طالب کے اہل ایمان کی نقص شان کو مستلزم نہیں کیونکہ جیسا کہ گزر اسب آل ابوطالب مراد نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ آنجناب کی اس کلام سے مراد خود ابوطالب ہوں، یہ سانحہ اطلاق ہے جیسے ابوموسیٰ اشعری کی بابت آپ نے فرمایا تھا: (إنه أوتی مزاراً من مزار میر آل داؤد) اسی طرح ایک حدیث میں (آل أبی أوفی) کہا اور مراد ابواؤفی تھے، ابوطالب کو خاص بالذکر اسلام قبول نہ کرنے والوں سے انتفاء میں ازروہ مبالغہ کیا کیونکہ وہ آپ کے چچا تھے اور آپ کے والد کے شقیق تھے (یعنی جو والد اور ماں دونوں کی طرف سے بھائی ہو) پھر ساری عمر آپ کی حمایت کی اور آپ کے معاملات کے نگران رہے اس کے باوجود جب اسلام قبول نہیں کیا تو آپ نے ان کی موالات سے انتفاء کیا (اور باور کرایا کہ اتنے قریبی رشتہ و تعلق کے باوجود اصل موالات وہ جو اسلام نے قائم کی ہے)۔

(إنما ولیی اللہ و صالح المؤمنین) اکثر کے ہاں یہی افراد کے لفظ کے ساتھ ہے مگر مراد جمع ہے کیونکہ یہ اسم جنس ہے

برقانی کے نسخہ میں (و صالحو المؤمنین) ہے صیغہ جمع کے ساتھ، بعض مفسرین نے جائز قرار دیا ہے کہ سورہ التحریم کی آیت اصل میں یہ تھی: (فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ) لیکن کتابت سے واو حذف کر دی گئی کیونکہ نطق میں نہیں آتی، یہ ان آیات کی مثل ہے: (سَنَذُعُ الرَّبَّانِيَّةَ) [العلق : ۱۸] اور: (يَوْمَ يَذُعُ الدَّاعُ) [القمر: ۶] اور: (و يَمُحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ) [الشوری: ۲۴] (یعنی اصل میں: سَنَدَعُو، يَدَعُو اور يَمَحُو ہے چونکہ تینوں جگہ واو نطق میں نہیں آتی تو کتابت سے بھی حذف کر دی گئی) اور حدیث کا معنی یہ ہے کہ میرا ولی وہی جو صالح ہے چاہے نسبی اعتبار سے مجھ سے بعید ہی ہو اور غیر صالح خواہ نسبی لحاظ سے میرا رشتہ دار ہو مگر وہ میرا ولی نہیں، قرطبی کہتے ہیں حدیث سے مستفاد یہ ہوا کہ مسلمان اور کافر کے درمیان ولایت فی الدین کا انقطاع ہے اگرچہ وہ کتنا ہی قریبی عزیز یا دوست ہو، ابن بطلال لکھتے ہیں اس حدیث میں ولایت کو دین کے ساتھ (اور اس کی وجہ سے) واجب کیا اور اہل رحم سے اس کی نفی کی اگر وہ اہل دین میں سے نہیں تو اس سے دلالت ملی کہ نسب ولایت کا محتاج ہے جس کے ساتھ متناسبین (یعنی جن کا نسب ایک ہو) کے درمیان موارثت واقع ہوتی ہے اور اقارب اگر ایک دین پر نہ ہوں تو ان کے درمیان توارث نہ ہوگا اور نہ ولایت! کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ وہ رحم جس کے صلہ کا حکم اور اس کے قطع پر وعید ہے یہ وہ جس کیلئے یہ مشروع ہوا، دین نے جن سے قطع تعلقی کا حکم دیا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان سے قطع رحمی کرنے والا اس وعید کا سزاوار نہ ہوگا کیونکہ وہ اللہ کے امر قطع کی بنا پر ان کا قاطع رحم بنا ہے ہاں اگر مباح امور دنیا کے ساتھ ان سے صلہ رحمی کی تو یہ فضل ہوگا جیسے نبی اکرم نے ایک مرتبہ قریش کیلئے ان کی تکذیب کے باعث قحط کی بددعا فرمائی تھی پھر ان کی منت و زاری اور رشتے کا حوالہ دینے سے رقت نے آن لیا اور ان کے حق میں اس قحط کے ازالہ کی بددعا فرمائی، ابن حجر کے بقول ان کی کلام دو جگہ محقق ہے ایک یہ کہ اس میں ان کے غیر کی کلام مشارک ہے اور یہ ان کا نفی کو صرف ان افراد قبیلہ پر مقصور کرنا جو آپ کے دین پر نہ تھے اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ جو اعمال دین میں غیر صالح ہے وہ بھی اس نفی ولایت میں داخل ہے کیونکہ اس ولایت کو آپ نے (و صالح المؤمنین) کے ساتھ مقید کیا ہے، دوم یہ کہ کافر رشتہ دار کی صلہ رحمی کو اس امر کے ساتھ مقید کرنا چاہئے کہ اگر کفر سے اسکے رجوع سے اب مایوسی ہے یا اسے یہ امید ہے کہ اس کی صلب سے کوئی اسلام قبول کرنے والا ہوگا جیسے اس صورت میں ہے جو یہاں معرض استدلال میں ذکر کی یعنی نبی پاک کا قریش کیلئے قحط کی دوری کی غرض سے دعا فرمانا، اس کی بھی اسی قسم کی تعلیل کی گئی ہے تو جو کافر کے صلہ رحمی میں ترخص کا طالب ہے وہ اس امر کا محتاج ہے کہ اس کا بھی یہی قصد ہو، یا اس شخص کی نسبت جو ہے تو مسلمان مگر اعمال کے لحاظ سے مثلاً مقصر ہے تو اس میں وہ کافر کے ساتھ مشارک نہیں، شرح المشکاہ میں حدیث کا معنی یہ بیان کیا گیا کہ میں کسی کی قربت داری کی وجہ سے مولات نہیں کرتا بلکہ میں صرف اللہ سے محبت کرتا ہوں اس وجہ سے جو بندوں پر اسکے لئے حق واجب ہے اور نیک اہل ایمان سے اللہ کی رضا مد نظر رکھتے ہوئے محبت کرتا ہوں اور جن سے میں مولات رکھتا ہوں ان سے اس وجہ سے کہ وہ اہل ایمان و صلاح ہیں چاہے وہ میرے قریب دار ہوں یا دیگر، البتہ یہ ہے کہ رشتہ داروں کے حقوق کا مجھے پاس ضرور ہے جس کے تقاضے ادا کرتا ہوں اھ،

بقول ابن حجر یہ منہج (یعنی مصفی) کلام ہے، اہل تفسیر کے ہاں (و صالح المؤمنین) [التحریم: ۴] کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں اول یہ کہ ان سے مراد انبیاء ہیں، اسے طبری اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے نقل کیا ابن ابی حاتم نے اسے سفیان ثوری سے بھی نقل کیا اسی طرح

نقاش نے علاء بن زیاد سے بھی، دوم یہ کہ اس سے مراد صحابہ کرام ہیں اسے ابن ابی حاتم نے سدی سے نقل کیا، تفسیر کلبی میں بھی اس کا نحو ہے، کہتے ہیں یہ ابوبکر و عمر اور عثمان و علی اور ان کے اشاہ مخلص اہل ایمان ہیں، سوم یہ کہ خیار المؤمنین (یعنی ایتھے اور خاص الخاص اہل ایمان) مراد ہیں اسے ابن ابی حاتم نے ضحاک سے نقل کیا، چہارم یہ کہ ابوبکر، عمر اور عثمان ہیں اسے ابن ابی حاتم نے حسن بصری سے نقل کیا، پنجم یہ کہ ابوبکر و عمر ہیں، اسے طبری اور ابن مردویہ نے ابن مسعود سے مرفوعاً نقل کیا مگر اسکی سند ضعیف ہے اسے طبری اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی نقل کیا تفسیر عبد الغنی بن سعید ثقفی اور الضعفاء میں بھی ان کی سند کے ساتھ ابن عباس سے موقوفاً یہی ہے اسے ابن مردویہ نے بھی ان سے ایک اور ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا، ابن ابی حاتم کہتے ہیں یہ بات عکرمہ، سعید بن جبیر، عبد اللہ بن بریدہ اور مقاتل بن حیان سے بھی منقول ہے، ششم یہ کہ صرف حضرت ابوبکر مراد ہیں، اسے قرطبی نے مسیب بن شریک سے نقل کیا، اس ضمن کا ساتواں قول یہ ہے کہ صرف حضرت عمر مراد تھے، اسے ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا اسے طبری نے بھی ضعیف سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا ابن مردویہ نے بھی نہایت کمزور سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا، آٹھواں یہ کہ حضرت علی ہیں، اسے منقطع سند کے ساتھ ابن ابی حاتم نے خود حضرت علی سے مرفوعاً نقل کیا، طبری نے اسے ضعیف سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہتے ہیں یہ حضرت علی ہیں، اسے ابن مردویہ نے دو ضعیف سندوں کے ساتھ اسماء بنت عمیس سے روایت کیا کہتی ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا: (صالح المؤمنین علی بن ابی طالب) ہیں، ابو مالک عن ابن عباس کے طریق سے اس کا مثل موقوفاً منقول ہے، اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے نقاش نے اسے ابن عباس، محمد بن علی باقر اور ان کے بیٹے جعفر الصادق سے بھی نقل کیا ابن حجر کے بقول اگر یہ ثابت ہے تو یہ تو ہم مدفوع ہوا کہ حدیث کے مرفوع حصہ میں حضرت علی کی تنقیص شان ہے اور منفی صرف ابو طالب اور جو ان کی آل میں سے حالت کفر میں فوت ہوا، ہوں گے اور مثبت وہ جو ان کی آل میں سے مسلمان تھے، حضرت علی کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ وہ ان کے راس تھے (یعنی نمایاں ترین شخص) لفظ حدیث کے ساتھ آیت مذکورہ کے لفظ کی طرف اشارہ کیا گیا اور اس ضمن میں حضرت علی پر ان کی قدر و منزلت کی تنوہ (یعنی تحدید و تعظیم) کرتے ہوئے اور اس حدیث کی بناء پر ان کے بارہ میں کسی سوئے ظنی پیدا ہونے کے امکان کا تذکرہ کرتے ہوئے منصوص کیا۔

(و زاد عنہما الخ) یعنی ابن امیہ بن عبد اللہ بن سعید بن عاص بن ابی ائحہ جن کا نام سعید بن عاص بن امیہ تھا، یہ محدثین کے ہاں موثق ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی معلق روایت میں ہے اسے بخاری نے کتاب البر والصلة میں ان کے پوتے محمد بن عبد الواحد بن عنہ کے حوالے سے موصول کیا ہے اسماعیلی نے اسے فہد بن سلیمان عن محمد بن عبد الواحد مذکور سے تخریج کیا اس کے یہ الفاظ ہیں: (سمعت عمرو بن العاص یقول سمعت رسول اللہ ﷺ ینادی جہراً غیرَ سِرٍّ أن بنی اُبی فلان لیسوا بأولیائی إنما ولیی اللہ الخ)

(و لکن لہا رحم الخ) نسخی کے نسخ سے تفسیر ساقط ہے ابو ذر کے ہاں: (ببلائھا) ہے اور اس کے بعد اصل میں مذکور ہے: (کذا وقع و ببلاھا أجد و أصح و ببلاھا ولا أعرف لہ وجہا) میرا خیال ہے (کذا وقع الخ) ابو ذر کی کلام ہے، ابن تین نے نقل کیا کہ داؤدی نے یہ تو جیہہ ذکر کی ہے بتقدیر ثبوت کہ (ببلائھا) سے مراد جو ان کے ترک اسلام کی وجہ سے آپ

کو ایذا ملی، ابن تین نے تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اذی میں (أبلہا) کا لفظ استعمال نہیں ہوتا بعض نے یہ توجیہ کی کہ بلاء مد کے ساتھ، معروف اور انعام کے معنی میں بھی ہے اور جب رحم ان امور میں سے تھا جو معروف کے مستحق ہیں تو اس کی طرف اسے مضاف کیا تو گویا فرمایا: (أبلہا بالمعروف اللائق بها) (یعنی جس سلوک کے وہ مستحق ہیں وہ میں ان سے روارکھتا ہوں)، امر محقق یہ ہے کہ روایت (ببلائہا) کے ساتھ ہے جو (أبلہا) سے مشتق ہے، نووی لکھتے ہیں ہم نے آپ کا قول (ببلائہا) باء کی زبر اور اس کی زیر دونوں کے ساتھ ضبط کیا ہے، یہ دونوں مشہور وجہیں ہیں، عیاض کہتے ہیں ہم نے زیر کے ساتھ روایت کیا ہے اور میں نے خطابی کے ہاں زبر کے ساتھ دیکھا ہے بقول ابن تین زبر کے ساتھ اکثر ہے بعض نے زیر پڑھی ابن حجر کہتے ہیں زیر کے ساتھ اوجہ ہے یہ بلال جمع بکّل سے ہے جیسے جمل/ جمال، جس نے اسے زبر کے ساتھ کہا اس نے بنی علی الکسر کیا جیسے نظام اور حدام، بلال بمعنی بلبل ہے جو نداء (یعنی تر ہونا) ہے اس کا صلہ پر اطلاق اسی طرح جیسے بیس کا اطلاق قطیعہ پر ہوا کیونکہ نداء کی صفت یہ ہے کہ جس میں وہ حاصل ہوا اسے اکٹھا کرتی ہے بخلاف بیس کے کہ اس کی صفت تفریق ہے، خطابی وغیرہ کہتے ہیں (بَلَلْتُ الرِّحْمَ بَلًا وَبَلَلًا وَبَلَالًا أَى نَدَيْتُهَا بِالصَّلَةِ) (یعنی صلہ رحمی کے ساتھ اسے تر رکھا) اعطاء پر بھی عربوں نے ندی کے لفظ کا اطلاق کیا ہے اور بخیل کے بارہ میں کہا: (ما تندى كفه بخير) (اس کی کف خیر کے ساتھ تر نہ ہوئی) تو قطع رحمی کی حرارت اور صلہ رحمی کی پانی کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو اپنی بروودت کے ساتھ حرارت کو بجھاتا ہے، اسی سے حدیث ہے: (بَلُّوا أَرْحَامَكُمْ وَ لَوْ بِالسَّلَامِ) (یعنی اپنی رشتہ داریاں تو تازہ رکھو خواہ صرف سلام کے ساتھ)

طبی وغیرہ کہتے ہیں رحم کو زمین کے ساتھ تشبیہ دی گئی کہ جس پر جب پانی پڑے اور اسے سیرابی ملے تو وہ سرسبز و شاداب رہتی اور پھل اور پیداوار لاتی ہے اسی طرح صلہ رحمی اگر قائم رکھی جائے تو اس کا پھل محبت و صفاء کی شکل میں نکلتا ہے ورنہ غیر سیراب شدہ زمین کی طرح یہ بھی خشک اور غیر مثمر ہو جائے گی خطابی نے جائز قرار دیا کہ (أبلہا ببلائہا) کا معنی یہ بھی محتمل ہے کہ آخرت میں ان کیلئے شفاعت کروں گا داؤدی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث کا سیاق مؤذن ہے کہ دنیا کی صلہ رحمی مراد ہے اس کی تائید مسلم کی موسیٰ بن طلحہ عن ابی ہریرہ سے روایت میں ملتی ہے کہتے ہیں جب (وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) [الشعراء: ۲۱۴] نازل ہوئی تو نبی اکرم نے قریش کی دعوت کی جب جمع ہوئے تو عام و خاص کو یہ پیغام خداوندی پہنچایا حتیٰ کہ کہا اے فاطمہ آگ سے اپنا آپ بچا لو میں اللہ کے ہاں تمہارے لئے کسی شے کا مالک نہیں: (غیر أَنَّ لَكُمْ رَحْمًا سَائِلُهَا ببلائہا) (ہاں قربانداری ہے جس کا خیال رکھتا رہوں گا) اسکی اصل بخاری میں بھی ہے بغیر اس زیادت کے، طبی (ببلائہا) کی بابت کہتے ہیں یہ بدیع مبالغہ ہے اسکی مثیل یہ آیت ہے: (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا) أَى زلزالها الشديد الذى لا شىء فوقه، تو معنی یہ ہے: (أبلہا بما اشتھر و شاع بحيث لا أترك منه شيئاً) (یعنی عرف عام میں جس طرح سے صلہ رحمی کی جاتی ہے میں بھی کرونگا اور اس بابت کوئی کوتاہی نہ کروں گا)۔

علامہ انور (تبیل الرحم ببلائہا) کی بابت کہتے ہیں یہ محاورہ ہے جس سے مراد صلہ رحمی کرنا ہے، ہندی میں اس کا ترجمہ (سینچنا) ہے، (آل أبی) کی بابت کہتے ہیں عمداً مضاف الیہ حذف کیا، آل ابو طالب مراد ہیں۔

15 باب لَيْسَ الْوَاصِلُ بِالْمُكَافِي (بدلے کا میل جول صلہ رحمی نہیں)

اس میں الف لام برائے جس ہے۔

5991 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ وَالْحَسَنِ بْنِ عَمْرٍو وَفِطْرٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَقَالَ سُفْيَانُ لَمْ يَرْفَعَهُ الْأَعْمَشُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَرَفَعَهُ حَسَنٌ وَفِطْرٌ - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ الْوَاصِلُ بِالْمُكَافِئِ وَلَكِنَّ الْوَاصِلَ الَّذِي إِذَا قَطَعَتْ رَحْمَهُ وَصَلَهَا

ترجمہ: عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ ناٹھ جوڑنے والا وہ نہیں جو بدلے میں ایسا کرے بلکہ صلہ رحمی کرنے والا وہ ہے جو اپنے ٹوٹے ہوئے رشتہ کو جوڑے۔

سفیان سے ثوری، حسن بن عمرو سے فقیہی اور فطر سے مراد ابن خلیفہ ہیں۔ (عن مجاہد) تینوں مجاہد سے اس کے راوی ہیں۔ (لم یرفعه الخ) ثوری سے یہی محفوظ ہے اسے اسماعیلی نے محمد بن یوسف فریابی عن ثوری عن حسن وصدہ سے مرفوعاً اور مؤمل بن اسماعیل عن ثوری عن حسن سے موقوفاً اور اعمش سے مرفوعاً تخریج کیا ہے ابوقرہ موسیٰ بن طارق نے ثوری سے روایت کرتے ہوئے اعمش کی اس کے رفع پر متابعت کی ہے، عبدالرزاق نے ثوری سے مخالفت کی تو حسن بن عمرو کی روایت کو مرفوع نقل کیا، یہی معتد ہے اس بابت اختلاف نہیں کہ فطر کی روایت مرفوع ہے اسے ترمذی نے سفیان بن عیینہ عن فطر و بشیر بن اسماعیل کلاہما عن مجاہد سے مرفوعاً تخریج کیا ہے، احمد نے اسے اپنے شیوخ میں سے ایک کے حوالے سے فطر سے مرفوعاً تخریج کیا اور شروع حدیث میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (إن الرحم معلقة بالعرش و لیس الواصل بالمکافی) (المکافی یعنی جو کسی کو وہی کچھ دے جو مثلاً وہ اسے دے) (یعنی ادلے کا بدلہ دینے والا) عبدالرزاق نے حضرت عمرؓ سے موقوفاً نقل کیا: (لیس الوصل أن تصل من وصلک، ذلک القصاص ولكن الوصل أن تصل من قطعک) (یعنی صلہ رحمہ یہ نہیں کہ جو تم سے ملے تم بھی اس سے ملو، یہ تو ادلہ بدلہ ہوا لیکن اس سے تم تعلقات بنائے رکھو جو تم سے قطع تعلقی کرے)۔

(و لكن) یقول طبری روایت یہ مشدد ہے اور تخفیف بھی جائز ہے (یعنی لغت)۔ (الذی إذا قطعت رحمه وصلها) یعنی (إذا منع أعطی) قطعت بعض روایات میں بطور صیغہ مجہول مضبوط ہے، اکثر میں معلوم کے بطور ہے، طبری کہتے ہیں معنی یہ کہ حقیقت واصل وصلہ یہ نہیں کہ جو کسی کے ساتھ وہی سلوک کرے جو وہ اس کے ساتھ کرے لیکن جو ان پر تفقُّل کرے (یعنی ان کی بد سلوکی کے باوجود ان سے صلہ رحمی کرتا رہے، اور یہ ہقیقہ ایک بہت بڑا عمل بلکہ مجاہدہ ہے، کم ہی لوگ اس پر پورا اترتے ہیں، ہمارے ایک نہایت قریبی عزیز کرتے تو یہی ہیں کہ ان سے بھی میل جول رکھتے ہیں جن سے قطع رحمی کا سا معاملہ ہوتا ہے مگر ساتھ میں جنتا بھی دیتے ہیں کہ دیکھو تم کیا کرتے ہو اور میں کیا کرتا ہوں، کاش وہ یہ کہنے سے پرہیز کریں بس اپنا طرز عمل جاری رکھیں تا کہ صلہ رحمی کا کامل ثواب حاصل کریں، اللہ سب کو توفیق دے یہ بڑا مشکل عمل ہے بڑے بڑے علماء و فضلاء کو عملاً اس میں ناکام پایا ہے) ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں اس حدیث میں واصل سے مراد واصلِ کامل ہے، مکافات میں ایک نوع کا صلہ ہے بخلاف اس کے کہ اس کا کوئی

رشتہ دار اس کی صلہ رحمی کے مقابلہ میں اس طرز کا بدلہ نہ دے تو یہ اس کے اعراض کے سبب قطع رحمی ہوئی، یہ آپ کے ایک اور فرمان: (لیس الشدید بالصرعة) اور (لیس الغنی عن کثرة العرض) کی قبیل سے ہے اھ، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ نفی وصل سے ثبوت قطع لازم نہیں، لوگوں کے تین مراتب ہیں: موصل، مکافی اور قاطع! تو واصل وہ جو خود تو تفضل کرے مگر اس پر نہ کیا جائے، مکافی وہ جو مثلاً اتنا ہی دیتا ہے (یعنی میل جول رکھتا ہے) جتنا اسے دیا جائے، زائد نہیں دیتا اور قاطع وہ جو خود تفضل نہیں کرتا مگر اس پر کیا جاتا ہے تو جس طرح مکافات بالصلۃ دونوں جانب سے ہو سکتا ہے اسی طرح مقاطعہ بھی دونوں جانب سے ممکن ہے تو دونوں میں سے جس نے (میل جول کی) پہل کی وہ واصل ہوا، اگر اسے بدلہ ملا تو یہ بدلہ دینے والا مکافی کہلائے گا (یعنی بدلے میں اس نے بھی میل جول شروع کر دیا)۔

اس حدیث کو ابو داؤد نے (الزکاة) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

16 باب مَنْ وَصَلَ رَحِمَهُ فِي الشَّرْكِ ثُمَّ أَسْلَمَ (جو اسلام لانے سے قبل بھی صلہ رحمی کرتا تھا) - یعنی کیا اس پر وہ ثواب کا حق دار ہوگا؟ جزم بالجہم اس لئے نہیں کیا کہ اس بابت اختلاف موجود ہے، کتاب الزکاة کے شروع میں اسی طرف اشارہ گزرا ہے اس بارے کتاب الایمان میں حضرت ابوسعید خدری سے مروی حدیث: (إذا أسلم العبد فحسن إسلامه) کی شرح کے اثناء بحث گزری۔

5992 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ حَكِيمَ بْنَ جَزَامٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ أُمُورًا كُنْتُ أَتَحَنَّنُ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ صَلَاةٍ وَعَقَاةٍ وَصَدَقَةٍ هَلْ لِي فِيهَا مِنْ أَجْرٍ قَالَ حَكِيمٌ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَسْلَمْتَ عَلَى مَا سَلَفَ مِنْ خَيْرٍ. وَيُقَالُ أَيْضًا عَنْ أَبِي الْيَمَانِ أَتَحَنَّنُ وَقَالَ مَعْمَرٌ وَصَالِحٌ وَابْنُ الْمُسَافِرِ أَتَحَنَّنُ وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ التَّحَنُّنُ التَّبَرُّرُ، وَتَابَعَهُمْ هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۴۰) اطرافہ 1436، 2220، - 2538

(هل كان لي فيها من أجر) یہ الفاظ مسلم کی یونس بن عبید سے روایت کی تفسیر ہیں جس میں ہے: (هل لي فيها من شيء) صالح بن کیسان کی روایت میں ہے: (أف فيها أجر)۔ (و يقال أيضا الخ) غیر ابوذر کے ہاں: (و قال أيضا الخ) ہے اس پر یہ بخاری کی کلام ہے (قال) کے فاعل وہ ہیں۔ (أتحنن) یعنی تاء کی بجائے تاء کے ساتھ، اشارہ کر رہے ہیں کتاب البیوع کے باب (شراء المملوك من الحرابي) کے تحت ابو الیمان کے طریق سے نقل کردہ روایت کی طرف جس میں تھا: (كنت أتحنن أو أتحنن) یعنی شک کے ساتھ گویا ان سے دو طرح سماع کیا، کتاب الزکاة میں عیاض کی ان میں سے ایک کی تصویب کا ذکر گزرا، ابن تین کہتے ہیں تاء کے ساتھ اس لفظ کی میں توجیہ نہیں جانتا، اسماعیل کے ہاں (أتجنب) ہے یہ تعیف ہے، یہ اصل (أتحنن) ہے، حث یعنی اثم سے ماخوذ گویا کہا: (أتوقى ما يؤثم) (یعنی گناہ کا لزوم کرنے والے افعال سے میں بچتا

ہوں، بقول ابن حجر اس تاویل کے ساتھ (أُتَجَنَّب) والی روایت کو تقویت ملی، تب ترُدُّو الفاظ یعنی (أُتَحَنَّت) اور (أُتَجَنَّب) میں ہوگا، معنی ایک ہے یعنی (تَوَقَّى مَا يُوقَع فِي الْإِثْمِ) (یعنی اِثْم کا باعث بننے والے امور سے بچنا) لیکن مراد صرف یہی نہیں بلکہ اس سے اعلیٰ یعنی تحصیلِ بَرّ ہے۔

(و قال معمر الخ) معمر کی روایت الزکاة میں موصول ہے مزی نے اطراف میں کتاب الصلوة کی طرف منسوب کی مگر وہاں نہیں ملی، صالح جو کہ ابن کیسان ہیں کی روایت مسلم نے تخریج کی ہے، ابن المسافر جو عبد الرحمن بن خالد بن مسافر ہیں، یہاں المسافر الف لام کے ساتھ ہی ہے مگر مشہور ان کا حذف ہے یہ فہمی مصری امیر مصر تھے ان کی روایت طبرانی نے اوسط میں لیث بن سعد عنہ کے طریق سے موصول کی۔

(و قال ابن اسحاق الخ) ابن اسحاق نے سیرت میں اسی طرح ذکر کیا کہتے ہیں مجھے وہب بن کیسان نے بتلایا کہ میں نے عبد اللہ بن زبیر کو سنا عبید بن عمیر سے کہتے تھے ہمیں بدء الوحی کے بارہ میں بیان کرو، تو عبید نے کہا اور میں بھی وہاں حاضر تھا کہ نبی اکرم غارِ حراء میں ہر سال ایک مہینہ مجاور بنتے اور قریش اس قسم کے امور جاہلیت میں بغرضِ تحُثُّ کیا کرتے تھے اور تحُثُّ تہرُّر ہے، بدء الوحی کی حدیثِ عائشہ میں بھی اس کی طرف توجہ کرائی گئی تھی جہاں یہ الفاظ گزرے: (فكان يتحنث وهو التعبد)۔ (و تابعه هشام الخ) کشمیری کے نسخہ میں: (و تابعهم) ہے اول ارجح ہے کیونکہ اس متابعت سے مراد تحُثُّ کی تہرر کے ساتھ تفسیر ہے، هشام کی یہ روایت مولف نے کتاب العقیق میں ابواسامہ عنہ سے موصول کی اس میں ہے کہ حکیم بن حزام نے کہا: (كنت أتحنث بها یعنی أُنَبِّر)۔

علامہ انور (سابقہ) حدیث کے الفاظ: (أَسْلَمْتُ عَلَى مَا سَلَفْتُ) کے تحت کہتے ہیں یہ اس بناء پر کہ کافر کی قربات (یعنی نیک اعمال) سب کے سب معتبر ہیں اس بارے قبل ازیں تمہید باندھ چکے ہیں باقی رہی یہ بات کہ آیا ان کا میزان ہوگا یا نہیں؟ تو میں نے پڑھا ہے کہ ماتریدی سے کافر کے بارہ میں پوچھا گیا کہ آیا اس کے لئے میزان قائم کی جائے گی؟ (یعنی اس کے نیک اعمال کا کوئی وزن ہوگا) تو وہ چپ رہے پھر دوسری مرتبہ میں یہ جواب دیا کہ اس کے لئے میزان تمیز قائم ہوگی اگرچہ اس کے لئے نیکیوں اور برائیوں کا پلڑا برابر نہ ہوگا، میں اس سے یہ سمجھا ہوں کہ اگرچہ کافر کے اعمال کا کوئی وزن نہیں مگر ان کے سبب یہ تمیز ضرور حاصل ہوگی کہ کس کی سیات کثیر اور کس کی قلیل ہیں اسے عقائدِ سبکی کی شرح میں ذکر کیا ہے۔

17 باب مَنْ تَرَكَ صَبِيَّةً غَيْرِهِ حَتَّى تَلْعَبَ بِهِ أَوْ قَبَّلَهَا أَوْ مَازَحَهَا

(دوسروں کی اولاد سے لاڈ و پیار)

(أو قبلها أو مازحها) ابن تین لکھتے ہیں حدیث منقول میں تقبیل کا ذکر موجود نہیں تو محتمل ہے کہ جب اسے اپنے جسم مبارک کے مس سے منع نہیں فرمایا تو یہ تقبیل کی مانند ہوا ابن بطلال نے بھی یہی اشارہ دیا میرے ظاہر یہ ہوا ہے کہ تقبیل کے بعد ذکرِ مزاح عام بعد الخاص کی قبیل سے ہے کہ صغیرہ کے ساتھ قول و فعل کے ذریعہ مازحت سے غرض اس کی تائیس ہوتی ہے، تقبیل ان جملہ امور سے ہے۔

5993 حَدَّثَنَا جَبَّانٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أُمِّ خَالِدِ بِنْتِ خَالِدِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَتْ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَعَ أَبِي وَعَلَى قَمِيصٍ أَصْفَرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَنَهُ سَنَهُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَهِيَ بِالْحَبَشِيِّ حَسَنَةٌ قَالَتْ فَذَهَبْتُ أَلْعَبُ بِحَاتِمِ النُّوَّةِ فَزَجَرَنِي أَبِي. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعَهَا ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبْلَى وَأَخْلَقِي ثُمَّ أَبْلَى وَأَخْلَقِي ثُمَّ أَبْلَى قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فَبَقِيَتْ حَتَّى ذَكَرَ يَغْنَى مِنْ بَقَائِهَا.

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھیں) اطرافہ 3071، 3874، 5823، - 5845

یہ کتاب اللباس میں مشروح ہو چکی ہے سند میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں خالد بن سعید مذکور کا نسب نامہ کتاب الجہاد میں ذکر ہوا۔ (ثم أبلى وأخلقى) داؤدی کہتے ہیں اس سے (ثم) کا مقارنت کیلئے استعمال مستفاد ہوا بعض نحاۃ نے اس کا انکار کیا اور کہا یہ صرف تراخی کیلئے ہی آتا ہے، ابن تین نے تعقب کیا اور کہا میں کسی کو نہیں جانتا کہ کہا ہو کہ (ثم) مقارنت کیلئے بھی مستعمل ہے، یہ صرف ترتیب بالہمت کیلئے ہے اور حدیث میں کوئی مقارنت نہیں جس کا انہوں نے ادعاء کیا کیونکہ الاء خلق (یعنی بوسیدگی) یا خلف کے بعد واقع ہوتا ہے، ابن حجر کہتے ہیں شائد داؤدی کی مقارنت سے مراد معاقبت ہو تب ایک حد تک انکی بات متجہ ہے۔ (قال عبد الله) یعنی ابن مبارک، اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (فبقی) یعنی کپڑا، اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کے نسخہ میں (بقیت) ہے ای ام خالد۔ (حتی ذکر) صیغہ معلوم کے ساتھ، اسی میں اکتفاء ہے یعنی راوی نے ایک طویل زمانہ ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ یہ لوگوں میں شئی مذکور ہوا کہ عادت کے برخلاف اتنا عرصہ باقی وقائم رہا (یعنی لوگوں میں اس کا شہرہ ہوا) بقول ابن حجر گویا انہوں نے اسے بطور صیغہ مجہول پڑھا مگر ہمارے ہاں روایت زبر کے ساتھ ہی واقع ہے، ابن سکن کے نسخہ میں ہے: (حتی ذکر دھرا) اس سے ماسبق کی تائید ہوتی ہے ابوذر کی کشمینی سے روایت صحیح بخاری میں (حتی ذکر) ہے ای صار أذکن ای أسود (یعنی طویل استعمال و بقاء سے سیاہ پڑ گیا مگر پٹھا نہیں) اہل لغت کہتے ہیں دکن سیاہی مائل رنگ کو کہتے ہیں: (دکن الثوب یدکن) مضارع کے کاف پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں ایک جماعت نے جزم کیا کہ کشمینی کی روایت تھیف ہے۔ (من بقائھا) ضمیر ان دونوں مذکور تو جہوں کے مطابق خمیصہ یا ام خالد کیلئے ہے۔

18 باب رَحْمَةِ الْوَلَدِ وَتَقْبِيلِهِ وَمُعَانَقَتِهِ (اولاد پر شفقت اور ان سے پیار کرنا)

وقال ثابت عن أنس أخذ النبي ﷺ إبراهيم فقبله وشمه (انس کہتے ہیں نبی پاک نے ابراہیم کو پکڑا پھر انہیں بوسہ دیا اور سونگھا)

ابن بطلال لکھتے ہیں بچے کے اور بڑے کے بھی ہر عضو کو بوسہ دینا جائز ہے اکثر علماء کے نزدیک ماسوائے عورہ کے، مناقب فاطمہ کے باب میں گزرا کہ نبی اکرم انہیں بوسہ دیتے تھے اسی طرح حضرت ابوبکر بھی اپنی بیٹی حضرت عائشہ کو بوسہ دیتے تھے۔ (و قال ثابت الخ) ابوذر عن کشمینی کے نسخہ سے یہ ترجمہ ساقط ہوا اسے بخاری نے الجائز میں موصول نقل کیا ہے ابراہیم حضرت ماریہ کے لطن سے آپ کے فرزند تھے، اس کے تحت چھ احادیث ذکر کی ہیں۔

5994 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مَهْدِيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي يَعْقُوبَ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ قَالَ كُنْتُ شَاهِدًا لِابْنِ عَمَرَ وَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ دَمِ الْبُعُوضِ فَقَالَ بِمَنْ أَنْتَ فَقَالَ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ قَالَ انْظُرُوا إِلَيَّ هَذَا يَسْأَلُنِي عَنْ دَمِ الْبُعُوضِ وَقَدْ قَتَلُوا ابْنَ النَّبِيِّ ﷺ وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ هُمَا رِيحَانَتَايَ مِنَ الدُّنْيَا (ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۴) طرفہ - 3753

مہدی سے مراد ابن میمون ہیں ابوذر کے نسخہ میں نسبت مذکور ہے۔ (ابن ابی یعقوب) یہ محمد بن عبد اللہ صلی بصری ہیں ابن ابی نعیم سے مراد عبد الرحمن ہیں ابو نعیم کا نام معلوم نہیں عبد الرحمن سے پہلے والے راوی بصری اور یہ کوئی ہیں ان کے ثقہ ہونے پر اتفاق ہے ابن ابی خیثمہ نے شاذ طور پر ابن معین سے نقل کیا کہ انہیں ضعیف قرار دیتے ہیں۔ (دم البعوض) المناقب میں یہ (الذباب) کے لفظ کے ساتھ گزری، بقول کرمانی شاذ دونوں کی بابت سوال کیا ہوا راوی نے قرب شبہ کے باعث ذباب کے لفظ کا بعض پر اطلاق کر دیا ہو، جاحظ لکھتے ہیں عرب نخل و در (در یعنی شہد کی کھیوں یا بھڑوں کا جھنڈ) اور ان کے مشابہ (حشرات) پر ذباب کا لفظ استعمال کرتے تھے (یعنی سب کو ذباب کہہ لیتے تھے)۔ (ابن النبی) حسین بن علی مراد ہیں۔ (ریحانتای) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی مستحکم اور حموی سے روایت بخاری میں (ریحانی) ہے مفرد کے بطور، ابوذر کی کنیت سے روایت میں (ریحانتی) ہے تائے تانیث کی زیادت کے ساتھ، ابن تین کہتے ہیں یہ وہم ہے درست (ریحانتای) ہے بقول ابن حجر گویا انہوں نے تاء کی زبر اور آخری یاء کی تشدید کے ساتھ صیغہ تشنیہ کے بطور پڑھا تو اسے وہم قرار دے دیا، جائز ہے کہ یہ تاء کی زیر اور (آخری یاء کی) تخفیف کے ساتھ ہو تب وہم نہ ہوگا، ابن تین کے بقول ریحان سے یہاں مراد رزق ہے، صاحب الفائق کہتے ہیں یعنی دونوں اللہ کی جانب سے مجھے عطا کیا گیا رزق ہیں، کہا جاتا ہے: (حَبَانِي بِطَاقَةِ رِيحَان) (یعنی اس نے مجھے پھولوں کا گلستہ تحفے میں دیا) معنی یہ کہ دونوں ان امور و اشیاء سے ہیں جن کے ساتھ اللہ نے مجھے سرفراز و مکرم کیا چونکہ اولاد کو چومنا اور سونگھا جاتا ہے تو گویا وہ جملہ ریحان میں سے ہیں۔

(من الدنيا) یعنی دنیوی ریحان سے میرا حظ و نصیب! بقول ابن بطلال حدیث سے ماخوذ ہوا کہ آدمی پر واجب ہے کہ امر دین سے زیادہ اوکد معاملہ مقدم کرے کیونکہ ابن عمر نے اس کے دم بعوض کی بابت پوچھنے کا قتل حسین جیسے عظیم جرم کے ارتکاب میں اعانت کی وجہ سے ترک استغفار پر انکار کیا تو اس وجہ سے توبہ کی، اس سے حضرت حسین کی نبی اکرم کی نگاہ میں بڑی قدر و منزلت کا ثبوت ملا، بقول ابن حجر بظاہر ابن عمر کی مراد خاص یہ شخص نہ تھا بلکہ ان کا روئے سخن عام اہل عراق کی جانب تھا اس وجہ سے جو انہوں نے نواسہ رسول سے جفا کی، کوئی مانع نہیں کہ یہ بات کہنے کے بعد اس کے سوال کا جواب بھی دیا ہو کیونکہ کتمان علم حلال نہیں الا یہ کہ سائل کی اس بات کو اس کے تعنت پر محمول کیا ہو، اسکی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے دلالت ملے کہ یہ شخص قاتلین حسین بن علیؑ میں سے تھا یا اللہ اعانت کی، اگر یہ ثابت ہو تب وہی تاویل جو ابن بطلال نے ذکر کی۔

5995 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ غُرَورَةَ بِنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ حَدَّثَتْهُ قَالَتْ، جَاءَتْ نِسَاءً مَعَهَا

اِبْنَتَانِ تَسْأَلْنِي فَلَمْ تَجِدْ عِنْدِي غَيْرَ تَمْرَةٍ وَاحِدَةٍ فَأَعْطَيْتُهَا فَقَسَمْتُهَا بَيْنَ اِبْنَتَيْهَا ثُمَّ
قَامَتْ فَخَرَجَتْ فَدَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ فَحَدَّثْتُهُ فَقَالَ مَنْ يَلِي مِنْ هَذِهِ الْبَنَاتِ شَيْئًا فَأَحْسَنَ
إِلَيْهِنَّ كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنَ النَّارِ
(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۲۰) طرفہ - 1418

(عبد اللہ بن ابی بکر) یعنی ابن محمد بن عمرو بن حزم، الزکاة میں ابن مبارک عن معمر سے (عبد اللہ بن ابی بکر بن حزم) مذکور تھا تو والد کے دادا کی طرف نسبت کی، زہری کا ان کے اور عروہ کے درمیان واسطہ کا ذکر ان کے قلیل التذلیس ہونے کا مشعر ہے اسے ترمذی نے مختصر عبد المجید بن عبد العزیز بن ابورواد عن معمر سے عبد اللہ بن ابوبکر کے واسطہ کے اسقاط کے ساتھ نقل کیا، اگر یہ محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ زہری نے عروہ سے اسے مختصر اور ان سے مطولا سماع کیا ورنہ پھر معتد وہی جو ابن مبارک نے ذکر کیا۔ (جائنتنی امرأة الخ) ان کے اسماء معلوم نہ ہو سکے، غیر ابی ذر سے (ومعها) کی واسطہ ہے ابن مبارک کی روایت میں بھی (فقسمتها الخ) ہے، معمر نے یہ اضافہ بھی ذکر کیا کہ خود اس نے کچھ نہ کھایا۔ (ثم قامت الخ) عروہ کی روایت میں یہی ہے عراق بن مالک کی حضرت عائشہ سے روایت میں ہے کہ میرے ہاں ایک مسکین خاتون دو بیٹیوں کو اٹھائے آئی میں نے تین کھجوریں دیں اس نے دونوں کو ایک ایک کھجور دی اور ایک خود کھانے کے لئے منہ کی طرف کی، بیٹیوں نے وہ بھی کھانے کیلئے مانگ لی تو اسے آدھا آدھا کر کے انہیں دیدیا، کہتی ہیں مجھے اس سے بڑا تعجب ہوا، اسے مسلم نے تخریج کیا، طبرانی کی حسن بن علی سے روایت میں بھی اس کا نحو ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ حدیث عروہ میں مذکور (فلم تجد عندی غیر تمرۃ واحدة) سے مراد یہ کہ خود اس کے لئے یہی ایک بچی تھی، یہ بھی محتمل ہے کہ اول الحال ایک کھجور دی ہو پھر دواور لگیں تو انہیں بھی دے دیا، تعدد قصہ ہونا بھی محتمل ہے۔

(من یلی من هذه الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے، کشمینی نے (بلی) ذکر کیا بلاء سے، اسی طرح ان کے ہاں (بشیء) ہے عیاض نے اسے قوی قرار دیا اور روایت شعیب سے اسکی تائید لی جس میں (من ابتلی) ہے ترمذی کے ہاں معمر کی روایت میں بھی یہی ہے، مراد بالابتلاء میں اختلاف ہے کہ آیا ان کا نفس وجود ہی باعث ابتلاء ہے یا ابتلاء وہ جو ان سے صادر ہو؟ اسی طرح اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ کیا یہ بنات میں عموم پر ہے یا مراد جو ان میں سے اس کے تعاون و مساعدت کی محتاج ہوں۔

(فأحسن إليهن) یہ مشعر ہے کہ اول الحدیث میں (من هذه) سے مراد ایک سے زائد ہے مسلم کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (مَنْ عَالَ جَارِيَتَيْنِ) احمد کی حدیث ام سلمہ میں ہے جس نے دو بیٹیوں، دو بہنوں یا قراہنداروں میں سے دو خواتین کی ثواب کی امید سے تربیت کی اور ان کے اخراجات برداشت کئے الخ اکثر روایات میں احسان کا لفظ مذکور ہے عبد المجید کی روایت میں ہے: (فصبر عليهن) اس کا مثل الادب المفرد کی حدیث عقبہ بن عامر میں بھی ہے ابن ماجہ کی روایت میں بھی یہی واقع ہے اس زیادت کے ساتھ: (وَأَطْعَمَهُنَّ وَسَقَاهُنَّ وَكَسَاهُنَّ) (یعنی انہیں کھلایا پلایا اور ان کے کپڑے لٹے کا خیال کیا) طبرانی کے ہاں ابن عباس کی روایت میں ہے: (فأنفق عليهن وَزَوَّجَهُنَّ وَأَحْسَنَ أَرْبَهُنَّ) (یعنی ان کی اچھی تربیت کی اور شادیاں کروائیں) احمد کی حضرت جابر کی روایت میں جو الادب المفرد میں بھی ہے یہ الفاظ ہیں: (يُؤْوِيَهُنَّ وَيَرْحَمُهُنَّ وَيَكْفُلُهُنَّ) طبرانی

نے (و یز وجہن) بھی مزاد کیا، ان کی اوسط میں ابو ہریرہ سے روایت میں بھی اس کا نحو ہے ترمذی کی اور الادب المفرد کی حدیث ابی سعید میں ہے: (فأحسن صحبتهم و اتقى الله فيهم) (یعنی اس سے اچھے طریقہ سے پیش آیا اور انکی بابت اللہ سے ڈرتا رہا) تو احسان کا لفظ جس پر حدیث باب میں اقتصار کیا ان سب اوصاف کا جامع ہے، احسان سے مراد کی بابت اختلاف ہے کہ کیا اس ضمن میں قدر واجب پر اقتصار کرے یا اس سے زائد بھی؟ بظاہر ثانی مراد ہے حضرت عائشہ نے اس خاتون کو جب کھجور دی تو اس نے اپنی بیٹیوں کو اپنے پر ترجیح دیتے ہوئے وہ انہیں دے دی تو نبی اکرم نے یہ حکم مذکور بیان فرماتے ہوئے اسے احسان کے ساتھ موصوف کیا تو اس سے دلالت ملی کہ جس نے ایسا بھلائی کا کام کیا جو اس پر واجب نہ تھا یا قدر واجب سے زائد سلوک کیا تو وہ محسن شمار ہوگا، جو صرف ادائے واجب پر اقتصار کرتا ہے تو اگرچہ وہ بھی صفت احسان کے ساتھ متصف ہے لیکن وصف مذکور سے مراد قدر زائد ہے! شرط احسان یہ ہے کہ اس کا سلوک و عمل (یعنی بیٹیوں کی تربیت کے باب میں) شرع کے مطابق ہونے کہ اس کی تعلیمات کے برخلاف، ظاہر یہ ہے کہ ثواب مذکور اس کے فاعل کو صرف اس صورت میں حاصل ہوتا ہے جب وہ ان کی شادی وغیرہ کر کے مستغنی ہونے تک یہ حسن سلوک جاری رکھے جیسا کہ حدیث کے بعض الفاظ اشارت کناں ہیں، ہر ایک کے ساتھ یہ احسان اس کے حسب حال ہوگا، ایک روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ ثواب اس شخص کو بھی حاصل ہوگا جس کی فقط ایک بیٹی ہے اور اس کے ساتھ وہی طرز عمل رکھتا ہے جس کا اس حدیث نے اشارہ دیا چنانچہ ابن عباس کی سابق الذکر حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی نے یہ سن کر کہا اگر دو ہوں؟ فرمایا اگر دو ہوں تو بھی، طبرانی کی حدیث عوف بن مالک میں ہے کہ ایک عورت نے یہ کہا تھا، حدیث جابر میں (و قیل) کے ساتھ یہ مذکور ہے ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے: (قلنا) یہ تعدد سائلین پر دال ہے حدیث جابر میں مزید ہے بعض حاضرین کا خیال تھا کہ اگر وہ ایک کی بابت بھی استفسار کرتے تو آنجناب نے اثبات میں جواب دینا تھا، حدیث ابی ہریرہ میں ہے ہم نے کہا اور اگر دو بیٹیاں ہوں؟ فرمایا اگرچہ دو ہوں، ہم نے کہا اور اگر ایک ہو؟ فرمایا اگر ایک ہو تب بھی، ابن مسعود کی حدیث اس کا شاہد ہے جس میں مرفوعہ مذکور ہے جس کی بیٹی ہو تو اس کی اچھی تربیت کی اسے تعلیم دلائی اور اچھی تعلیم دلائی اور اسے اللہ کی طرف سے عطا کردہ کشائش بہم پہنچائی، اسے طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا۔

(کن لہ ستر الخ) اکثر مشار الیہ احادیث میں یہی ہے عبد المجید کی روایت میں (حجابا) ہے، ایک ہی معنی ہے! حدیث سے بیٹیوں کے حقوق کی باحسن طریق ادائیگی کی تاکید ملی کیونکہ وہ صنف ضعیف ہیں اور عموماً خود اپنی مصالح کی نگرانی نہیں کر سکتیں بخلاف بیٹوں کے کہ اکثر احوال ان میں قوت بدن، جزالت رائے اور تصرف فی الامور کی قدرت حاصل ہوتی ہے، ابن بطل کہتے ہیں اس سے محتاج کے سوال کا جواز بھی ملاحظہ عائشہ کی سخاوت اور ہمدردی بھی عیاں ہوئی کہ گھر میں ایک ہی کھجور تھی وہ بھی اسے عطا کر دی، یہ بھی واضح ہوا کہ قلیل شی کو بھی معمولی اور حقیر سمجھتے ہوئے صدق کرنے سے احتراز نہ کرنا چاہئے (اور نہ شرمنا چاہئے) کہ وہ آپ کی نظر میں تو حقیر اور معمولی ہے مگر کسی فقیر اور محتاج کی نظر میں نہ جانے کتنی اہم اور بیش قیمت ہوگی) نیکی کر کے اس کے ذکر کا جواز بھی ملا، اگر یہ علی سمیل الفخر والعتہ نہ ہو (یعنی فخریہ اور احسان جملانے کے انداز میں) نووی ابن بطل کی تبع میں لکھتے ہیں اسے ابتلاء کا نام اس لئے دیا کیونکہ لوگ بیٹیوں کا برا مانتے ہیں تو شرع نے انہیں اس سے زجر کیا اور ان کے ابقاء، زندہ درگور نہ کرنے اور اس ثواب کا ذکر کر کے ان کے ساتھ حسن معاملہ و سلوک کرنے کی ترغیب دلائی، ہمارے استاذ شرح ترمذی میں رقمطراز ہیں محتمل ہے کہ یہاں ابتلاء کا معنی اعتبار

(یعنی امتحان و آزمائش) ہو یعنی جسے بیٹیوں میں سے کسی کے ساتھ آزمایا گیا وہ دیکھے وہ اس کے ساتھ اچھا سلوک کرتا ہے یا برا، اسی لئے ابوسعید کی حدیث میں اسے تقویٰ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کیونکہ جس کے دل میں اللہ کا تقویٰ ہو وہی ان سے تنگ دل نہ ہوگا اور ان کے حقوق کی ادائیگی میں تقصیر نہ کرے گا یا اگر حسن سلوک کرے گا تو اس کا مقصد امیدِ ثواب نہ ہوگا (بلکہ اس لئے کہ وہ طبعی طور پر اچھا ہے اس وجہ سے بیٹیوں سے حسن سلوک کرتا ہے یا مثلاً معاشرہ کے دکھلاوے کیلئے)۔

5996 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ الْمُقْبِرِيِّ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ سُلَيْمٍ حَدَّثَنَا أَبُو قَتَادَةَ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ وَأَمَامَهُ بِنْتُ أَبِي الْعَاصِ عَلَى عَاتِقِهِ فَصَلَّى فَإِذَا رَكَعَ وَضَعَهَا وَإِذَا رَفَعَ رَفَعَهَا . طرفہ - 516
ترجمہ: ابو قتادہ کہتے ہیں نبی پاک باہر آئے اور امامہ بنت ابوعاص آپ کے کندھے پر تھی (اسی حالت میں نماز پڑھائی) جب رکوع کرتے تو اسے رکھ دیتے اٹھتے تو پھر اٹھا لیتے۔

(أمامة الخ) ابوالعاص بن ربيع داماد رسول کی بیٹی، ان کے گھر دختر رسول حضرت زینب تھیں حدیث ہذا کی مفصل شرح کتاب الصلاة کے ابواب سترۃ المصلیٰ میں گزری ہے، وہاں (سجد) کا لفظ تھا، دونوں کے مابین کوئی منافات نہیں بلکہ یہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ رکوع و سجود دونوں حالتوں میں یہ کرتے تھے، اسی سے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے یعنی اولاد اور انکی اولاد پر رحمت و شفقت کرنا، آپ کی امامہ پر مزید شفقت و رحمت کا مظہر یہ تھا کہ رکوع و سجود جاتے ہوئے اس خیال سے کہ وہ کندھے سے گرنے پڑے اسے زمین پر کھڑا کر دیتے (پھر اگلی رکعت کیلئے اٹھ کر پھر سے اٹھا لیتے) بعض نے اس سے اولاد پر رحمت و شفقت کی عظیم منزلت کا استنباط کیا ہے کیونکہ (بظاہر ایسا کرنا) مبالغہ فی الخشوع کے منافی ہے مگر آپ نے اس پر اولاد کی شفقت کو ترجیح دے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ آپ نے بیان جواز کیلئے کیا ہو۔

علامہ انور (فیذا رکع وضع ای أمامة و إذا رفع رفعها) کے تحت کہتے ہیں یہ فرض نماز تھی، میں شافعیہ سے کہتا ہوں اب رفع یدین کے ساتھ کیا کرو گے؟ کیونکہ وہ تو اس صورت میں ممکن نہیں ہے۔

5997 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَبَّلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ وَعِنْدَهُ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ التَّمِيمِيُّ جَالِسًا فَقَالَ الْأَقْرَعُ إِنَّ لِي عَشْرَةَ مِنَ الْوُلَدِ مَا قَبَّلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا فَنَظَرَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ

ترجمہ: بقول ابو ہریرہؓ نبی پاک نے حضرت حسن بن علی کو بوسہ دیا پاس اقرع بن حابس تمیمی جالسہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ نے اقرع بن حابس کو بوسہ دیا پس اقرع بن حابس بیٹھے ہوئے تھے کہنے لگے میرے دس بیٹے ہیں میں نے کبھی کسی کو بوسہ نہیں دیا نبی پاک نے انہیں دیکھا پھر فرمایا جو رحم نہیں کرتا اس پر بھی رحم نہیں کیا جائے گا۔

(الأقرع) ان کا نسب و تذکرہ تفسیر سورۃ الحجرات میں گزرا ہے مؤلفۃ القلوب اور حسن الاسلام لوگوں میں سے تھے۔ (ما قبلت منهم الخ) اسماعیلی نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی نقل کی: (ما قبلت إنسانا قط)۔ (من لا یرحم الخ) دونوں

فعل بطور مرفوع ہیں، عیاض لکھتے ہیں اکثر کے ہاں یہی ہے ابوالبقاء کہتے ہیں (من) موصولہ ہے اور جائز ہے کہ شرطیہ ہو تب دونوں کو جزم کے ساتھ پڑھا جائے گا سہیلی کہتے ہیں بطور خبر پڑھنا سیاق کلام کے زیادہ مناسب ہے کیونکہ اقرع کے قول: (إن لی الخ) کے رد میں یہ بات کہی یعنی جو یہ فعل کرتا ہے اس پر رحم نہیں کیا جاتا، اگر شرطیہ بنا لیں تو کلام میں کچھ انقطاع ہوگا کیونکہ شرط اور اس کا جواب مستأنف ہیں بقول ابن حجر یہ ایک اور جہت سے اولیٰ ہے کہ ایک نوع کی ضرب المثل ہوگئی ہے (یعنی جزم کے ساتھ بطور شرط و جزا) بعض نے اسکا موصولہ ہونا راجح قرار دیا کیونکہ شرط کے عقب میں اگر نفی ہو تو عموماً وہ (لم) کے ساتھ ہوتی ہے، یہ ترجیح کو مقتضی نہیں جب مقام اس کے شرطیہ ہونے کو لائق ہے، بعض شرح المشرق نے جائز قرار دیا کہ دونوں فعل مرفوع ہوں اور دونوں مجزوم اور اول مرفوع اور ثانی مجزوم اور اس کا عکس تو اس طرح چار اعرابی وجہ پائی جاتی ہیں، ثالث مستبعد ہے اس کی توجیہ یہ کی گئی کہ دوسرے فعل میں معنائے نبی ہو ای (لا ترحموا من لا یرحم الناس) اور جو چوتھی اعرابی وجہ ہے اس کی تقدیر یوں ہے: (مَنْ لَا یُکْنِ مِنْ أَهْلِ الرَّحْمَةِ فَإِنَّهُ لَا یرحم) اس کا مثل شاعر کا یہ قول ہے: (فقلت له احمل فوق طوقك إنها مطوقة مَنْ یأتها لا یغیرها)، نبی اکرم کے اقرع کی بات کے اس جواب میں اشارہ ہے کہ اولاد وغیرہ اہل محارم اور دیگر اجانب کو بوسہ دینا از روہ شفقت و رحمت ہوتا ہے نہ کہ از روہ لذت و شہوت، اسی طرح ضم و ضم (یعنی ساتھ ملا لینا اور سونگھنا) اور معافقہ بھی۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

5998 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ

اللہ عنہا - قَالَتْ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ تَقْبَلُونَ الصَّبِيَّانَ فَمَا تُقْبَلُهُمْ فَقَالَ النَّبِيُّ

ﷺ أَوْ أَمْلِكُ لَكَ أَنْ نَزَعَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ

ترجمہ اُمّ المؤمنین عائشہؓ نے کہا کہ ایک اعرابی نبی پاکؐ کے پاس آیا اور کہا آپ لوگ تو بچوں کو بوسہ دیتے ہیں اور ہم نہیں دیتے،

آپ نے فرمایا کہ میں کیا کروں جب اللہ تعالیٰ نے تیرے دل سے رحمت نکال لی ہے۔

شیخ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (جاء أعرابی الخ) محتمل ہے کہ یہی اقرع کا سابقہ قصہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ قیس بن عاصم تیمی ثم سعدی ہوں ابوالفرج اصفہانی نے الاغانی میں ایک روایت ذکر کی جس سے یہی ظاہر لگتا ہے، اس میں ہے: (عن أبي هريرة أن قيس بن عاصم دخل على النبي ﷺ) پھر ایک قصہ ذکر کیا جس میں نبی اکرم کے یہ الفاظ بھی ذکر کئے: (فهو إلا أن تنزع الرحمة منك) یہ حدیث عائشہ کے الفاظ سے اشبہ ہیں، اسی طرح کا واقعہ عیینہ بن حصن فزاری کے ساتھ بھی پیش آیا ابویعلیٰ نے اپنی مسند میں ثقات رواۃ کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا کہ عیینہ بن حصن نبی کریم کے ہاں آئے دیکھا کہ آپ حسن و حسین کو بوسہ دے رہے ہیں، کہنے لگے یا رسول اللہ آپ انہیں بوسہ دیتے ہیں؟ میرے دس بیٹے ہیں میں تو کسی کو بوسہ نہیں دیتا، یہ بھی محتمل ہے کہ سب کے ساتھ یہ پیش آیا ہو! مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (قدم ناس من الأعراب)۔

(تقبلون الصبيان) اکثر کے ہاں اسی طرح حرف استفہام کے حذف کے ساتھ ہے نسخہ کشمیری میں یہ ثابت ہے۔ (فما نقبلهم) اسماعیلی کی روایت میں (فو الله) بھی ہے، رولیت مسلم میں ہے: (فقال نعم قالوا لکننا والله ما نقبل)۔ (أو أملك

(الخ) واو مفتوح کے ساتھ، پہلا ہمزہ برائے استفہام انکاری اور نفی کا معنی دے رہا ہے (أی لا أملك) یعنی میں اس امر پر قادر نہیں کہ تمہارے دل میں رحمت کے جذبات ڈال دوں بعد اسکے کہ اللہ نے اس سے انہیں سلب کر رکھا ہے مسلم کے ہاں حرف استفہام محذوف ہے اور یہ مراد ہے، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (و ما أملك) ان کی ایک اور میں ہے: (و ما ذنسی إن كان الخ)۔

(أَنْ نَزَعَ) تمام روایات میں ہمزہ کے فتح کے ساتھ ہے (أملك) کے مفعول کے بطور المصاحج کے بعض شراح نے کسر ہمزہ بھی نقل کیا اس طور کہ شرط ہے اور جزا محذوف ہے، یہ ماسبق کی جنس سے ہے، یہ بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

5999 - حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ سَنِي فَإِذَا امْرَأَةً مِنَ السَّنِي قَدْ تَحَلَّبَ ثَدْيُهَا تَسْقِي إِذَا وَجَدَتْ صَبِيًّا فِي السَّنِي أَخَذَتْهُ فَأَلْصَقَتْهُ بِبَطْنِهَا وَأَرْضَعَتْهُ فَقَالَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَتَرُونَ هَذِهِ طَارِحَةٌ وَلَدَهَا فِي النَّارِ قُلْنَا لَا وَهِيَ تَقْدِرُ عَلَيَّ أَنْ لَا تَطْرَحَهُ فَقَالَ اللَّهُ أَرْحَمُ بَعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بَوْلَدِهَا

ترجمہ: حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم کے سامنے چند قیدی حاضر کئے گئے ان میں ایک عورت (بھی) تھی جس کی چھاتیاں دودھ سے بھری ہوئی تھیں دودھ ٹپکتا تھا اور جہاں کوئی بچہ اس کے پاس آتا اس کو پیٹ سے لگا کر دودھ پلا دیتی، نبی پاک نے ہم سے فرمایا کیا تم سمجھتے ہو کہ یہ عورت اپنے بچے کو آگ میں ڈال سکتی ہے؟ ہم نے کہا ہرگز نہیں، یہ قادر ہے مگر ڈال نہیں سکتی تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ اس عورت سے بھی زیادہ اپنے بندوں پر مہربان ہے۔

بخاری کا نام سعید ہے صحیحین میں اس روایت کا مدار ان پر ہے، ابو غسان کا نام محمد بن مطرف ہے ان سے آگے تک کی سند مدنی ہے۔ (سسی) نسخہ کشمینی میں (بسی) ہے اور (قدم) ان کے ہاں صیغہ مجہول کے بطور ہے، یہ ہوازن کے قیدی تھے۔ (تجلب ثدیہا) مستملی اور سرخی کے ہاں (تحلب) جائے ساکن اور لام پر پیش کے ساتھ ہے (ثدیہا) منصوب ہے اور (تسقی) تائے مفتوح اور قاف مکور کے ساتھ، یہ مرفوع فعل ہے کشمینی کے نسخہ میں مفرد اور باقیوں کے ہاں تثنیہ یعنی (ثدیہا) ہے، کشمینی کے ہاں (بسنفی) ہے دیگر کے ہاں یہ (تسعی) ہے سعی سے یعنی بسرعت چلنا، مسلم کی ابن حواری اور ابن عسکر کلاہا عن ابی ابی مریم سے روایت میں (تبتغی) ہے ابتغاء بمعنی طلب سے، عیاض کہتے ہیں یہ وہم ہے درست وہی جو بخاری کی روایت میں ہے، نووی نے تعقب کیا اور لکھا دونوں روایتیں درست ہیں بقول قرطبی (تسعی) والی روایت کا حسن و وضوح مخفی نہیں لیکن (تبتغی) والی روایت کی بھی ایک وجہ یہ ہے وہ اس کا اپنے ولد کا تطلب، مفعول کو للعلم بہ حذف کیا تو اس تو جہہ کے ہوتے ہوئے راوی کی تغلیط نہ کی جائے۔

(أَخَذَتْهُ فَأَلْصَقَتْهُ الخ) سب ناقصین صحیح بخاری اور مسلم کے ہاں یہی عبارت ہے روایت میں کچھ حذف ہے جس کی تیسیم اسماعیلی کی روایت نے کی، اس کے الفاظ ہیں: (إِذَا وَجَدَتْ صَبِيًّا أَخَذَتْهُ فَأَرْضَعَتْهُ فَوَجَدَتْ صَبِيًّا فَأَخَذَتْهُ فَأَلْزَمَتْهُ بَطْنِهَا) اس سیاق سے معلوم ہوا کہ اس کا اپنا شیر خواراد ہرادر ہو گیا تھا اور اسکے پستانوں میں دودھ جمع تھا جس کے سبب وہ متضرر ہوتی تو جب بھی کسی شیر خوار بچے کو پاتی تو اسے گود میں لے کر اپنا دودھ پلانا شروع کر دیتی تاکہ اس کا بوجھ ہلکا ہو جب اپنا بچہ مل گیا تو اسے ماتا۔

چٹالیا، اس بچے اور اس کی والدہ کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (وہی تقدیر الخ) یعنی اپنی رضا مندی سے تو کبھی نہ پھینکے گی، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (فقلنا لا واللہ الخ)۔ (للہ) پہلے لام کی زبر کے ساتھ جولا م تو کید ہے اسماعیلی کی روایت میں تصریح بالقسم ہے اس کے الفاظ ہیں: (واللہ لئلا أرحم الخ)۔ (بعبادہ) گویا یہاں عباد سے مراد جو اسلام پر فوت ہوں، اس کی تائید احمد اور حاکم کی تخریج کردہ حدیث انس سے ملتی ہے کہتے ہیں نبی اکرم چند صحابہ کے ہمراہ کہیں جا رہے تھے کہ راستہ میں ایک بچہ کھڑا ملا اس کی والدہ (جو ذرا دور کھڑی تھی) نے جب اتنے لوگوں کو آتے دیکھا تو ڈری کہ اس کا بیٹا بھیڑ میں نہ آجائے تو بیٹے بیٹے کہتی ہوئی اس کی طرف دوڑی حتیٰ کہ اسے اپنے ساتھ چٹالیا لوگوں نے کہا یا رسول اللہ یہ والدہ کیونکر اپنے بیٹے کو آگ میں ڈال سکتی ہے؟ فرمایا اللہ بھی اپنے حبیب کو آگ میں نہیں پھینک سکتا تو اس لفظ کے ساتھ تعبیر کرنے سے کافر خارج ہوا (یعنی حبیب سے یہاں مراد مسلمان ہے) اسی طرح وہ مسلمان بھی جو کبار کے مرتکب ہیں اور جنہیں توبہ کرنا نصیب نہ ہوا ابن ابو جرہ کہتے ہیں عباد کا لفظ عام ہے مگر اس کا معنی اہل ایمان کے ساتھ خاص ہے یہ اس فرمان خداوندی کی مثل ہے: (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ) [الأعراف: ۱۵۶] یہ من جہت الصلاحیت عام جبکہ جن کیلئے لکھی گئی ان کے ساتھ خاص ہے! کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ اللہ کی رحمت سے کوئی شئی مشابہ نہیں ان کی نسبت جن کیلئے اس میں سے حصہ سابق ہوا چاہے وہ کسی (نوع کے) بھی عباد سے ہو حتیٰ کہ حیوانات بھی (یعنی عباد کا لفظ تمام مخلوقات کیلئے مستعمل ہوا ہے) اس میں اشارہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ وہ اپنے تمام امور میں اپنا تعلق صرف اللہ ہی کے ساتھ جوڑے رکھے اور ہر جوہ فرض کرے سمجھے کہ اس میں رحمت و شفقت کا کچھ مادہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس کا قصد کیا جائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہر ایک سے ارحم ہے تو عاقل کو چاہئے کہ وہ اپنی حاجت کیلئے اس ارحم الراحمین کا قصد کرے، کہتے ہیں حدیث سے قیدی عورتوں کو دیکھ لینے کا جواز بھی ملا کیونکہ آپ نے اس مذکورہ خاتون کی طرف دیکھنے سے منع نہیں فرمایا بلکہ سیاق حدیث میں اس کی طرف نظر ڈال لینے کی اذن کا اقتضاء ہے،

اس چیز کیلئے جو مدرک بالحواس نہیں، مدرک بالحواس کے ساتھ مثال بیان کرنے کا جواز بھی ملا تاکہ پورے طور کسی شئی کی معرفت حاصل ہو اگرچہ جس کے ساتھ مثل بیان کی گئی اسکی حقیقت کسی کے احاطہ میں نہیں کیونکہ اللہ کی رحمت عقل کے ساتھ مدرک نہیں اس کے باوجود نبی اکرم نے سامعین کے تقریب حال کیلئے اس عورت کے حال کو بطور مثال ذکر فرمایا، اس سے اخف الضررین کے ارتکاب کا بھی جواز ملا کیونکہ آپ نے اس خاتون کو یہ ہدایت جاری نہیں فرمائی تھی کہ بچوں کو دودھ پلاتے وقت خیال کرے کہ صرف چھوٹوں کو پلائے پھر یہ احتمال بھی تھا کہ ان میں سے ہو سکتا ہے بڑے ہونے پر ان کی شادی اسکی کسی اولاد کے ساتھ ہی ہو جائے لیکن چونکہ اس کے پستان دودھ سے بھرے ہوئے تھے لہذا اس اندیشہ مذکور کو فی الوقت نظر انداز کیا (تاکہ اس وجہ سے اسے کوئی نقصان نہ ہو جائے) بقول ابن حجر حدیث میں (صبیہ) یعنی مذکر کا لفظ اس میں ان کا منازع ہے، شیخ ابن ابو جرہ مزید کہتے ہیں اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ کفار فرور شریعت کے مخاطب ہیں اس کے عکس پر بھی اس سے استدلال کرنا ممکن ہے، جہاں تک اول بات تو اس جہت سے کہ اگر ان بچوں کو ارضاع کی ضرورت نہ ہوتی اس حالت میں نبی اکرم اسے ان کے کسی کو دودھ پلانے کی اجازت نہ دیتے، جہاں تک ثانی بات تو وہ اقویٰ ہے کیونکہ اس کے اس ارضاع پر آپ کی تقریر حاصل ہے (یعنی روکا نہیں) ضرورت متعین ہونے سے قبل ہی بقول

ابن حجر (ولا یخفی ما فیہ) (یعنی اسکا بعد مخفی نہیں)۔

علامہ انور نے (قد تجلب ثدیہا بالسقی) کا اردو میں یہ ترجمہ کیا: دودھ سے اس کا پستان بھر گیا تھا۔

اسے مسلم نے بھی (التوبة) میں تخریج کیا۔

19 باب جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ (اللہ نے رحمت کے سو حصے بنائے)

باب منون ہے حدیث کے ایک جملہ کو عنوان ترجمہ بنایا نسفی کے ہاں یہ عنوان ہے: (باب من الرحمة) جبکہ اسماعیلی کے

ہاں یہ بلا عنوان ہے۔

6000 - حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ فَأَمْسَكَ عَنْهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاخَمُ الْخَلْقُ حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْمِيَّةً أَنْ تُصِيبَهُ . طرفہ - 6469

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا میں نے رسول پاکؐ سے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے رحمت کے سو حصے کئے، نناوے حصے اپنے پاس رکھے اور ایک حصہ زمین پر اتارا اور اسی ایک حصہ سے تمام مخلوقات ایک دوسرے پر رحم کرتی ہیں حتیٰ کہ گھوڑی بھی اپنے بچے کے اوپر سے پیر اٹھا لیتی ہے کہ کہیں اس کو تکلیف نہ ہو۔

(البہرانی) بہران قضاہ کا ایک قبیلہ تھا، بہر بن عمرو بن الحاف بن قضاہ تک ان کا نسب پہنچتا ہے، اسلام میں ان کے اکثر افراد حمص میں آباد ہو گئے تھے۔ (فی مائۃ جزء) کرمانی کہتے ہیں (فی) کے بغیر بھی معنی تام تھا تو شاید یہ زائدہ یا کسی محذوف سے متعلق ہو، اس میں ایک نوع کا مبالغہ ہے کہ اسے مظروف بنایا کہ اس کا ایک معنی ہے اس طور کہ اس سے کچھ فائت نہیں، ابن ابو جرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اپنی خلق پر رحمت کے ساتھ احسان کیا تو اسے سو وعاء (یعنی برتنوں) میں رکھا ان میں سے ایک وعاء زمین پر اتارا، ابن حجر کہتے ہیں اس کے اکثر طرق ظرف کے ذکر سے سے خالی ہیں جیسے کتاب الرقاق کی سعید مقبری عن ابی ہریرہ کی روایت جس کے الفاظ ہیں: (إن الله خلق الرحمة يومَ خَلَقَهَا مِائَةَ رَحْمَةٍ) مسلم کے ہاں عطاء عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (إن لله مِائَةَ رَحْمَةٍ) ان کی حضرت سلمان سے روایت میں ہے: (إن الله خلق مِائَةَ رَحْمَةٍ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كُلَّ رَحْمَةٍ طَبَاقٌ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) قرطبی لکھتے ہیں جائز ہے کہ (خلق) کا معنی (اختراع و اوجد) ہو (یعنی اختراع و ایجاد کرنا) اور بمعنی (قدر) بھی ممکن ہے عربوں کی لغت میں (قدر) کے معنی میں وارد ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ نے اس کی تقدیر اس دن ظاہر کی جس دن آسمان و زمین کی تقدیر ظاہر کی، آپ کا قول: (كل رحمة تسع طباق الأرض) تو اس سے مراد تعظیم و تکثیر ہے لغت و شرع میں اس لفظ کے ساتھ کثرت سے تعظیم (کا معنی) وارد ہے۔

(فأمسك عنده الخ) عطاء کی روایت میں ہے: (و أخّر عنده الخ) مسلم کی علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ

سے روایت میں ہے: (و خبأ عنده مائة إلا رحمة)۔ (و أنزل في الأرض الخ) مقبری کی روایت میں ہے: (و أرسل في خلقه كُلِّهِمْ رحمة) عطاء کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أَنْزَلَ مِنْهَا رَحْمَةً وَاحِدَةً بَيْنَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ وَالْبَهَائِمِ) حدیث سلمان میں ہے: (فَجَعَلَ مِنْهَا فِي الْأَرْضِ وَاحِدَةً) قرطبی لکھتے ہیں یہ اس امر میں نص ہے کہ رحمت سے مراد متعلق الارادة ہے نہ کہ نفس الارادة اور یہ منافع اور نعم کی طرف راجع ہے۔

(تتراحم الخ) عطاء کی روایت کے الفاظ ہیں: (فبها يتعاطفون و بها يتراحمون و بها تعطف الوحش على ولدها) حضرت سلمان کی روایت میں ہے: (فبها تعطف الوالدة على ولدها والوحش والطير بعضها على بعض) ابن ابی جرہ کہتے ہیں فرس کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ چونکہ ہم انسانوں کے ساتھ اس کا بڑا تعلق ہے اور وہ ہم سے مالوف ہے تو ہم گھوڑوں کی عادات اور والد و والدہ کی اولاد کے ساتھ تعامل و حرکات سے بخوبی واقف اور وہ ہمارے مشاہدہ میں ہیں پھر چونکہ تنقل میں گھوڑے نخت و حرکت کے ساتھ متصف ہیں اس کے باوجود کبھی ان کے ہاتھوں ان کی اولاد کو ضرر نہیں پہنچا (ہاتھی لاڈ کرتے ہوئے اپنے بکری جیسے بیٹے کے پیٹ پر اپنا سون و زنی پاؤں رکھتا ہے لیکن سارا بوجھ اس وقت اوپر کو اٹھالیتا ہے اسی طرح باقی و زنی درندے اور حیوانات کے اولاد کے لاڈ و پیار کے اسی قسم کے مناظر ٹی وی میں دکھائے جاتے ہیں جن کا مشاہدہ کر کے بے اختیار سبحان اللہ یوں پر جاری ہو جاتا ہے) مسلم کی حدیث سلمان کے آخر میں یہ زیادت بھی ہے: (فإذا كان يوم القيامة أَكْمَلَهَا بِهَذِهِ الرَّحْمَةِ مِائَةً) (یعنی پھر قیامت کے دن اسے سوا جزاء میں مکمل کر لے گا) اس سے اشارہ ملا کہ جو دنیا میں خلق کے درمیان یہ رحمت (کا ایک جزو) ہے وہ روز قیامت بھی انہی کے ہاں ہوگا اور اس کے ساتھ وہ ایک دوسرے سے تراحم کا سلوک کریں گے (میرے خیال میں تو اس زیادت مذکورہ سے یہ اشارہ نہیں ملتا بلکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس ایک جزو رحمت کو اللہ تعالیٰ اپنے پاس موجود نوا وے اجزائے رحمت میں ملا لے گا) مہلب نے یہ بات لکھی، کہتے ہیں جو رحمت اللہ نے اپنے بندوں کیلئے پیدا کی ہے اور اسے دنیا میں ان کے نفوس میں ڈالا اسی کے سبب وہ ہاں ایک دوسرے کی تبعات (یعنی زیادتیوں) کی معافی تلافی کریں گے، کہتے ہیں جائز ہے کہ اللہ اس رحمت کو ان میں استعمال کرے اور اسکے ساتھ ان پر رحم کرے سوائے اس کی اس رحمت کے جو ہر شی کو وسیع ہے اور یہ وہی جو اس کی صفت ذات سے ہے اور وہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ موصوف ہے تو اس کے ساتھ وہ اس رحمت سے زائد جو اپنی مخلوق کیلئے پیدا کی، ان کے ساتھ نرمی اور شفقت و رحمت کا معاملہ کرے گا، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ جو رحمت اپنے ہاں روکی ہے یہ وہ جو اس کے فرشتوں کے پاس ہے وہ جو اہل زمین کیلئے استغفار پر مامور ہیں کہ یہ استغفار اس امر پر دال ہے کہ ان کے نفوس میں زمین والوں کیلئے رحمت ہے بقول ابن جریر ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ رحمت دو قسم کی ہے ایک وہ رحمت جو صفت الذات (یعنی ذات باری تعالیٰ) سے ہے، یہ متعدد نہیں اور دوم وہ صفت جو صفت الفعل سے ہے یہ وہ جس کی طرف اشارہ کیا (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی رحمت دو قسم کی ہے: ۱۔ وہ رحمت جس کے ساتھ وہ موصوف ہے اس وجہ۔ یعنی کیفیت و ہیئت۔ کے ساتھ جو اس کے لائق ہے جیسے باقی اسکی صفات ہیں جن کا اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات واجب ہے بغیر تحریف، تعطیل، تکلیف اور تمثیل کے جیسے اس نے کہا: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، ۲۔ رحمت مخلوقہ! اس کا ایک حصہ زمین پر اتارا جس کے ساتھ مخلوقات ایک دوسرے سے تراحم کا معاملہ کرتے ہیں اور اپنے پاس اس کے

ناروے اجزاء روک رکھے ہیں ان کے ساتھ قیامت کے دن اپنے عباد پر رحم فرمائے گا جیسا کہ یہ نص حدیث ہے)

لیکن حدیث کے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ اللہ کے ہاں جو ہے وہ ایک رحمت ہے بلکہ سب طرق اس بات پر متفق ہیں کہ اس کے ہاں ناروے (اجزائے) رحمت ہیں، حدیث سلمان میں یہ اضافہ ہوا کہ دنیا میں اتاری ایک جزو رحمت کو ان ناروے کے ساتھ ملا کر سو کا عدد مکمل کرے گا تو مخلوق کی نسبت سے تعدد رحمت ہے، قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث کا مقتضایہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق پر انعام کرنے کی سوانح جانتا ہے تو دنیا میں صرف ایک نوع بروئے کار لائی گئی ہے اور اسی کے ساتھ ان کے مصالح و مرفق منظم و حاصل ہیں قیامت کے روز اپنے مومن بندوں کیلئے باقی ناروے انواع بھی بروئے کار لائے گا اور یہ سب مومنوں کیلئے خاص ہوں گی اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا) [الأحزاب : ۴۳]، رحیم مبالغہ کے اوزان میں سے ہے جس کے اوپر کوئی شئی نہیں اس سے مفہوم یہ ہوا کہ کفار کیلئے کوئی حظ رحمت نہیں نہ رحمت دنیا کی جنس سے اور نہ ان کے غیر سے کہ اللہ کے علم میں جو رحمت میں سے ہے وہ سب اہل ایمان کیلئے ہے اسی طرف اس آیت میں اشارہ دیا: (فَسَاءَ كُتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ) [الأعراف : ۱۵۶] کرمانی کہتے ہیں یہاں رحمت (کا لفظ) ایصالِ خیر کے ساتھ متعلق قدرت سے عبارت ہے، قدرت فی نفسہا لاتناہی اور تعلق بھی غیر متناہی ہوا لیکن اللہ نے اس کا بطور تمثیل سو کے عدد میں حصر کر دیا تاکہ فہم میں سہولت ہو اور مخلوق کے ہاں جو ہے اس کی اللہ کے ہاں جو ہے کے مقابلہ میں تقلیل ظاہر ہو، جہاں تک اس عدد خاص کی مناسبت کا تعلق ہے تو قرطبی نے بعض شارحین سے نقل کیا کہ اس عدد کا اطلاق بارادہ تکثیر اور اس میں مبالغہ کے طور سے ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ ارادہ تکثیر سے عربوں کے ہاں سو کا عدد ذکر کرنا معروف نہ تھا، بلکہ وہ اس غرض سے ستر کا لفظ استعمال کرتے تھے (البتہ اردو محاورے میں تکثیر و مبالغہ کے ارادہ سے ہم بمثلہ اعداد کے سو کا عدد بھی ذکر کر لیتے ہیں) ابن ابوجرہ کہتے ہیں ثابت ہے کہ نار آخرت نار دنیا سے نہتر جزو قوی و شدید ہے اگر اس کا ہر جزو رحمت کے اجزاء کے مقابل کریں تو رحمت کے تیس اجزاء اس سے زائد ہیں تو اس سے ماخوذ ہوگا کہ آخرت میں نعمت (یعنی غضب و سزا) کے مقابلہ میں رحمت زیادہ ہے، اس کی تائید یہ حدیث قدسی بھی کرتی ہے: (غَلَبَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي) ابن حجر لکھتے ہیں لیکن اس عدد کے خصوص کی مناسبت (کی علت کا بیان) باقی ہے تو محتمل ہے کہ جنت کے درجات کے ساتھ اس کی مناسبت ہو (جنت کے سورت جات ہیں) اور جنت ہی محل رحمت ہے تو ہر رحمت ایک درجہ جنت کے مساوی ہوئی اور ثابت ہے کہ جو بھی جنت میں جائے گا وہ اللہ کی رحمت کے طفیل ہی جائے گا تو جسے ایک جزو رحمت نصیب ہوئی وہ (گویا) اہل جنت میں سے ادنیٰ ترین منزلت و رتبہ والا ہے اور سب سے بالاتر وہ (خوش نصیب) جسے یہ تمام انواع رحمت نصیب ہوئیں

ابن ابی جرہ کہتے ہیں حدیث سے مومنوں پر ادخالِ سرور (یعنی انہیں خوش پہنچانا) ثابت ہوا کیونکہ عموماً ہر نفس کی فرحت تب مکمل ہوتی ہے جب اسے معلوم ہو کہ اس کے لئے کیا کچھ موعود ہے، ایمان کی ترغیب اور اللہ تعالیٰ کی مدد (ذخیرہ شدہ) رحمت میں وسعتِ رجا کا بھی ثبوت ملا بقول ابن حجر کتاب الرقاق میں سعید مقبری کی حدیث کے آخر میں یہ عبارت ذکر ہوگی: (فَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ بِكُلِّ مَا عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الرَّحْمَةِ لَمْ يَأْسُ مِنَ الْجَنَّةِ) (کہ اگر کافر کو اللہ کی رحمت کا اندازہ ہو جائے تو وہ جنت سے مایوس نہ ہو) اسے مسلم نے مفرداً بھی علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کیا ہے وہیں اس کی شرح ہوگی۔

علامہ انور حدیث کے جملہ: (فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَأَى حَمْدَ الْخَلْقِ) کی بابت رقمطراز ہیں کہ اس میں نظریہ وحدت الوجود کا شائبہ ہے کیونکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ بعینہ وہی رحمت بندوں کے مابین رکھی گئی ہے جبکہ وہ اللہ کی رحمت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے تو جو رب کیلئے ہے بعینہ وہی بندوں کیلئے ہوا، کیا یہ وحدت مذکورہ ممکن ہے یا نہیں؟ تو وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے البتہ اس میں غلو کرنا غلو ہے، شیخ احمد سرہندی نے اپنے مکتوبات میں اس کا انکار کیا ہے، عبققات میں ہے کہ حضرت شیخ سرہندی کے تکیہ کے نیچے ایک کاغذ کا قطعہ پایا گیا جس میں لکھا تھا آخری انکشاف جو مجھ پر ہوا یہ ہے کہ وحدت وجود برحق ہے میں کہتا ہوں اس میں احتمال بعد ہے جب تک یہ بات صاحب شریعت کی جہت سے ثابت نہ ہو، بہر حال جو بھی ہے اس مسئلہ کو عقائد میں داخل نہ کرنا چاہئے۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

20 - باب قَتْلِ الْوَلَدِ خَشْيَةً أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ (رزق کی تنگی کے ڈر سے اولاد نہ ہونے کی خواہش)

تقدیر کلام یوں ہے: (قتل المرء ولده) ابوذر کی مستملى اور کشمینی سے روایت صحیح میں یہاں اس عنوان سے ترجمہ ہے: (باب أى الذنب أعظم) نسخہ نسفی میں ہے: (باب من الرحمة)۔

6001 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرْحَبِيلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ ذُلاًّ وَهُوَ خَلَقَكَ ثُمَّ قَالَ أَيُّ قَالَ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشْيَةً أَنْ يَأْكُلَ مَعَكَ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ)

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۳۶)۔ اطرافہ 4477، 4761، 6811، 6861، 7520، 7532 -

اسکی شرح کتاب التوحید میں آئے گی، سفیان سے مراد ثوری ہیں جو منصور بن معتمر سے راوی ہیں۔

21 - باب وَضْعِ الصَّبِيِّ فِي الْحَبْرِ (بچے کو گود میں بٹھانا)

6002 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ

عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَضَعَ صَبِيًّا فِي حَبْرٍ يُحَنِّكُهُ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 222، 5468، 6355 -

یحیٰی سے مراد قتان ہیں، یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحا گزر چکی ہے العقیدہ میں بھی گزری، اس سے بچوں کے ساتھ رفق اور

ان سے جو واقع ہو، پر صبر اور اس کا عدم مواخذہ ثابت ہوا۔

22 باب وَضَعُ الصَّبِيِّ عَلَى الْفَخْدِ (بچے کو زانو پہ بٹھانا)

یہ سابقہ ترجمہ سے اخذ ہے۔

6003 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَارِمٌ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا تَمِيمَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ يُحَدِّثُهُ أَبُو عُثْمَانَ عَنْ أَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْخُذُنِي فَيُقْعِدُنِي عَلَى فَخْذِهِ وَيُقْعِدُ الْحَسَنَ عَلَى فَخْذِهِ الْأُخْرَى ثُمَّ يَضُمُّهُمَا ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ ارْحَمْهُمَا فَإِنِّي أَرْحُمُهُمَا (ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۴۷۳)۔ طرہاء 3735، - 3747

6003 - وَعَنْ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ التَّيْمِيُّ فَوَقَعَ فِي قَلْبِي مِنْهُ شَيْءٌ قُلْتُ حَدَّثْتُ بِهِ كَذًا وَكَذَا فَلَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ أَبِي عُثْمَانَ فَانْظَرْتُ فَوَجَدْتُهُ عِنْدِي مَكْتُوبًا فِيمَا سَمِعْتُ

(عن أبيه) یہ سلیمان بن طرخان تیمی ہیں ابوتیمہ کا نام طریف بن جالد بھی تھا۔ (فیقعہ فی الخ) ابن تین کے مطابق داؤدی نے اس میں اشکال سمجھا اور کہا میں نہیں جانتا کہ ایک ہی وقت میں آنجناب ایسا کرتے تھے؟ کیونکہ اسامہ عمر میں حسن سے بڑے ہیں پھر اس بات کے اثبات کیلئے دلائل ذکر کرنا شروع کئے حالانکہ یہ امر محتاج دلیل نہیں حضرت حسن کی وفات نبوی کے وقت زیادہ سے زیادہ عمر آٹھ برس ذکر کی گئی ہے جبکہ حضرت اسامہ تو حیات نبوی میں بالغ ہو چکے تھے آپ نے انہیں ایک لشکر کا سالار مقرر کیا تھا (آخری ایام میں) جس میں حضرت عمر جیسے کبار مسلمان بھی شامل تھے جیسا کہ المناقب کے ترجمہ اسامہ میں ذکر گزرا، ایک جماعت نے تصرع کی ہے کہ وہ نبی پاک کی وفات کے وقت بیس سال کے تھے، واقدی نے المغازی میں محمد بن حسن بن اسامہ عن اہلہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم جب فوت ہوئے حضرت اسامہ انیس برس کے تھے تو محتمل ہے یہ اس وقت ہوا جب مثلاً حضرت اسامہ مراہق (یعنی قریب البلوغت) تھے اور حضرت حسن دو برس کے اور آپ کا اسامہ کو اپنی گود میں بٹھلانا اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ مثلاً وہ بیمار ہوں اور اس اثناء حسن آگئے ہوں تو دوسرے زانو پر انہیں بھی بٹھالایا ہو پھر فرمایا: (إِنِّي أَحْبَبُهُمَا)۔

(وعن علی قال حدثنا يحيى الخ) علی سے مراد ابن مدینی جبکہ یحیی، قطان ہیں سلیمان سے مراد تیمی ہیں جن کا ابھی ذکر گزرا پھر یہ سابقہ سند پر ہی معطوف ہے یعنی (حدثنا عبد الله بن محمد) یہ گویا اسے دو سندوں سے خرچ کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا عطف: (حدثنا عارم) پر ہو تب یہ بخاری کی اپنے شیخ سے بالواسطہ روایت ہوئی ان کے قرین یعنی عبد اللہ بن محمد، اور یہ کوئی مستغرب بات نہیں روایت اقران عن اقران کا وجود ہے اور بخاری سے بھی یہ مستغرب نہیں انہوں نے بکثرت ایسی روایات نقل کی ہیں جنہیں اپنے شیوخ سے ایک واسطہ کے ساتھ تخریج کیا، بخاری نے عارم سے بلا واسطہ بھی روایات نقل کی ہیں، بعض نسخوں میں یہاں حدیث کے آخر میں ہے: (قيل لأبي عبد الله من يقول عن علي؟ فقال حدثنا عبد الله بن محمد الخ) تو اگر یہ محفوظ ہے تو احتمال ثانی صحیح ہوا۔ (قال التيمي) اسی سند کے ساتھ مذکور ہے۔ (فوقع في قلبي الخ) یعنی یہ شک لاحق ہوا کہ آیا اسے ابو

تمیمہ عن ابی عثمان سے سنا ہے یا ابو عثمان سے بغیر واسطہ کے؟ اول سند میں تین بصری تابعی ہیں سلیمان تبی اور مابعد کے راوی، ابو تمیمہ کی بخاری دو احادیث ہیں دوسری کتاب الاحکام میں آئے گی۔

(فوجدته الخ) یعنی ابو عثمان سے بلا واسطہ ہی سنی تھی گویا ابو تمیمہ عن ابی عثمان سے سنا تھا پھر خود ابو عثمان سے ملاقات ہو گئی تو ان سے بھی سماعت کی یا ابو عثمان سے اولاسنی پھر ابو تمیمہ سے استنبات کیا بعض نے اس سے اس امر کا جواز منزع کیا ہے کہ اپنے مسودہ کے مطابق تحدیث کرے اگرچہ سماع یاد نہ رہا ہو مگر اس میں حجت نہیں بنتی کہ محتمل ہے کہ جب مسودہ دیکھا یاد آ گیا ہو کہ اس کی سماعت کی تھی، ابن صلاح نے اس مسئلہ کا ذکر کیا اور اس بارے اختلاف آراء کا بھی اس ضمن میں راجح فی الروایت اعتماد ہے۔

23 - باب حُسْنُ الْعَهْدِ مِنَ الْإِيمَانِ (عہد کی پاسداری ایمان سے ہے)

ابو عبید لکھتے ہیں عہد سے یہاں مراد رعایتِ حرمت ہے عیاض کہتے ہیں یہ (الاحتفاظ بالشئ، و الملازمة له) یعنی کسی شئی کی نگہبانی اور حفاظت) راغب کا قول ہے کسی چیز کی حالاً بعد حال حفاظت و مراعات، اللہ کا عہد کبھی اس کے ساتھ جو اس نے عقل میں مرکز کیا اور کبھی وہ جو رسل کے ذریعہ ہم تک پہنچا اور کبھی مکلف خود ہی اس کا اپنے آپ کو پابند بنالیتا ہے جیسے نذر کا معاملہ، اسی سے اللہ کا قول ہے: (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ) [التوبة: ۷۵] (جہاں تک لفظ (العہد) ہے تو یہ کئی دیگر معانی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے ان میں زمان، مکان، قسم، ذمہ، صحت، میثاق، ایمان، نصیحت، وصیت اور بارش، اسے عہد بھی کہا جاتا ہے۔

6004 - حَدَّثَنَا غُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا غَرْتُ عَلَى امْرَأَةٍ مَا غَرْتُ عَلَى خَدِيجَةَ وَلَقَدْ هَلَكَتْ قَبْلَ أَنْ يَتَزَوَّجَنِي بِثَلَاثِ سِنِينَ لِمَا كُنْتُ أَسْمَعُهُ يَذْكُرُهَا وَلَقَدْ أَمَرَهُ رَبُّهُ أَنْ يُبَشِّرَهَا بِبَيْتٍ فِي الْجَنَّةِ مِنْ قَصَبٍ وَإِنْ كَانَ لَيَذْبَحُ الشَّاةَ ثُمَّ يُهْدِي فِي خُلَّتِهَا مِنْهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵: ۵۲۸)۔ اطرافہ 3816، 3817، 3818، 5229، - 7484

کتاب المناقب کے ترجمہ خدیجہ میں اس کا ذکر بالشرح ہوا۔ (علی خدیجہ) علی بمعنی (من) ہے ایک رائے ہے کہ حروف جبر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں یا (علی) یہاں سیمیہ ہے اکی (بسبب خدیجہ)۔ (ولقد أمره ربه الخ) اس کی بھی وہیں شرح ہوئی البتہ وہاں اسے عبد اللہ بن ابی اوفی کے واسطہ سے تخریج کیا تھا۔ (لیث عن هشام عن ابی عثمان) روایت میں یہ زیادت بھی تھی: (ما یسعھن) وہاں اس لفظ کی بابت اختلاف ضبط کا بیان ہوا تھا (إن) مخفف عن مثقلہ ہے (خلتھا) خانے مضموم کے ساتھ یعنی (خلانلھا) ان کی سہیلیاں، خطابی لکھتے ہیں خلتہ مصدر ہے جس میں مذکر و مؤنث برابر ہیں اور واحد و جمع بھی، کہا جاتا ہے: (رجل خلتہ، امرأة خلتہ) اور (قوم خلتہ)، یہ بھی محتمل ہے کہ کچھ حذف ہو جس کی تقدیر یہ ہو: (إلی أهل خلتھا) ای (أهل صداقتها)، بقول ابن حجر مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ثم نهديها إلى خلانلھا)

المناقب کی ایک اور سند کے ساتھ ہشام کی روایت میں تھا: (وإلى أصدقائها) الادب المفرد میں حضرت انس سے روایت میں ہے نبی اکرم کے پاس جب کوئی چیز آتی تو فرماتے اسے فلاں کے پاس لے جاؤ وہ خدیجہ کی سہیلی تھی،

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے حسب عادت یہاں اشارہ دون تصریح پر اکتفاء کیا ہے، ترجمہ کے یہ الفاظ حضرت خدیجہ سے متعلق ایک حدیث میں وارد ہوئے ہیں جسے حاکم نے اور بیہقی نے شعب میں صالح بن رستم عن ابن ابی ملیک عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں ایک بڑھیا نبی اکرم کے پاس آئی آپ نے (بڑے احترام آمیز انداز سے) فرمایا: (کیف أنتم کیف حالکم؟ کیف کنتم بعدنا؟) اس نے جواب میں کہا: (بخیر بأبی أنت و أُمی یا رسول اللہ) جب وہ چلی گئی تو میں نے کہا یا رسول اللہ آپ نے اس بڑھیا کا اس گرجوشی سے استقبال کیا اور حال چال پوچھا؟ فرمایا اے عائشہ یہ حضرت خدیجہ کے زمانہ میں ہمارے ہاں آتی تھی اور: (وإنَّ حُسْنَ العهد من الإيمان) (اور حسن عہد ایمان سے ہے) اسے بیہقی نے مسلم بن جناہ عن حفص بن غیاث عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے بھی اس کا مثل نقل کیا اور لکھا کہ غریب ہے، ابوسلمہ عن عائشہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا، اس کی سند ضعیف ہے۔ علامہ انور باب (حسن العهد) کا اردو میں یہ ترجمہ کرتے ہیں: یعنی مراسم جس کے ساتھ قائم ہو چکے اس کا نباہ ہو جب تک وجہ انقطاع قائم نہ ہو،

24 - باب فَضْلِ مَنْ يَعُولُ يَتِيمًا (یتیم کی کفالت کرنے والے کی فضیلت)

6005 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا . وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى .

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۶۰۶) طرفہ - 5304

(و کافل الیتیم) یعنی اس کے امور و مصالح کا نگران اور سرپرست، مالک نے صفوان بن سلیم کے مرسل میں یہ عبارت ذکر کی: (کافل الیتیم له أو لغيره) اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور طبرانی نے ام سعید بنت مرہ فہرہ عن ابیہما سے موصول کیا ہے۔ (له) کا معنی ہے کہ وہ اس کا دادا، چچا، بھائی یا کوئی بھی رشتہ دار، یا بچے کا والد فوت ہو گیا تو والدہ اس کی قائم مقام ہوئی یا والدہ مر گئی تو والد تربیت میں اس کا قائم مقام ہوا، بزار نے حضرت ابو ہریرہ سے موصول روایت کیا: (مَنْ كَفَلَ يَتِيمًا ذَا قُرْبَةٍ أَوْ لَا قُرْبَةَ لَهُ الْخ) یہ اس مشارالیه روایت کی تفسیر کرتی ہے۔ (و أشار بإصبعيه الخ) کشمینی کے ہاں (السباحة) ہے تشہد میں اس کے ساتھ اشارہ کرنے کے سبب یہ نام پڑا اسے سبابہ بھی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس وقت شیطان کو اس کے ساتھ سب (یعنی گالی اور برا بھلا کہنا) دی جاتی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں جس نے یہ حدیث سنی اس پر حق ہے کہ اس پر عمل پیرا ہوتا کہ جنت میں نبی اکرم کی رفاقت نصیب ہو اور آخرت میں اس سے افضل کون سی منزلت ہو سکتی ہے؟ ابن حجر کہتے ہیں کتاب اللعان میں بھی یہ حدیث گزری وہاں یہ الفاظ بھی تھے: (و فرجَ بينهما) یعنی سبابہ اور وسطی کے درمیان، اس میں اشارہ ہے کہ نبی اکرم کے درجہ جنت اور کافل یتیم کے درجہ جنت کے مابین

اسی قدر تفاوت ہے جو سبب اور وسطی کے مابین ہے، اس کی نظیر یہ حدیث ہے: (بُعِثْتُ أَنَا وَ السَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ)، بعض کا زعم ہے کہ جب نبی اکرم نے یہ بات کہی تھی آپ کی یہ دونوں انگلیاں اس ساعت مستوی ہو گئی تھیں پھر طبعی حالت میں واپس آ گئیں، یہ کفالتِ یتیم کے امر کی تاکید کیلئے، بقول ابن حجر اس قسم کی بات احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی قرب منزلت کیلئے یہی کافی ہے کہ ان دو انگلیوں کے مابین کوئی اور انگلی نہیں، ام سعید کی طبرانی کے ہاں روایت میں ہے: (مَعِيَ فِي الْجَنَّةِ كَهَاتَيْنِ إِذَا اتَّقَى) (یعنی اگر تقویٰ سے کام لیا) یہ بھی محتمل ہے کہ دخولِ جنت کی حالت میں قرب منزلت مراد ہو کیونکہ ابو یعلیٰ نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا کہ میں اول وہ ہوں جو بابِ جنت کھولے گا تو ایک خاتون جلدی سے ادھر آ جائے گی، میں پوچھوں گا تم کون ہو؟ وہ کہے گی: (أَنَا امْرَأَةٌ تَأْتِيُمْتُ عَلَى أَثْنَامٍ لِي) (یعنی ایسی بیوہ جس کے یتیم بچے تھے) اس کے رواۃ لا بأس بہم ہیں، اس روایت میں: (فَإِذَا امْرَأَةٌ تَبَادَرْنِي) کا مطلب ہے کہ جلدی سے آئے گی تاکہ میرے ساتھ جنت میں داخل ہو یا یہ کہ میرے بعد فوراً ہو، دونوں امر یعنی سرعتِ دخول اور علو مرتبت مراد ہونا بھی محتمل ہیں، ابو داؤد نے عوف بن مالک سے مرفوعاً روایت کیا: (أَنَا وَ امْرَأَةٌ سَفَعَاءُ الْخَدَيْنِ كَهَاتَيْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَ جَمَالٍ حَبَسَتْ نَفْسَهَا عَلَى يَتَامَاهَا حَتَّى مَاتُوا أَوْ بَانُوا) (یعنی میں اور کملائے ہوئے رخساروں والی بیوہ قیامت کے دن ان دو انگلیوں کی مانند ہوں گے یعنی بڑے حسب و نسب اور جمال والی خاتون جس نے بیوہ ہونے کے بعد اپنے یتیم بچوں کی خاطر شادی نہ کی) تو اس میں ایک قیدِ زائد ہے، مشارالہ روایت میں آپ کے قول: (اتقی اللہ) سے مراد کہ اس یتیم کے معاملہ میں اللہ سے ڈرے، طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت جابر سے روایت نقل کی کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ (مِمَّ أَضْرَبَ مِنْهُ يَتِيمِي؟ قَالَ مِمَّ كُنْتُ ضَارِبًا مِنْهُ وَلَدَكَ غَيْرَ وَاقٍ مَالِكَ بِمَالِهِ) (یعنی اپنی سرپرستی میں موجود یتیم کو کن وجوہات کی بناء پہ مارنے کی ضرورت ہو تو ماروں؟ فرمایا جس وجہ سے اپنی اولاد کو مارتے ہو اور اپنے مال کو اسکے مال کے ساتھ غلط نہ کرو) مالک کی مذکورہ روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (حتیٰ یستغنی عنه) تو اس سے مستفاد ہوا کہ یہ کفالت ایک مدت تک ہے، ہمارے شیخ شرح ترمذی میں کہتے ہیں اس امر میں حکمت کہ یتیم کی کفالت کرنے کا جنت میں یہ مقام ہوگا، یہ ہے کہ چونکہ نبی اکرم کی شان یہ ہے کہ آپ ایسی قوم کی طرف مبعوث کئے گئے تھے جو اپنے دین کے امر سے ناواقف تھے تو آپ کی حیثیت ان کے کافل، معلم اور مرشد کی سی تھی اسی طرح کافلِ یتیم ہے جو اس کم سن کی کفالت و تربیت میں لگا ہے جو نہ اپنے دین کے امر اور نہ امورِ دنیا سے واقف ہے تو وہ اس کی تعلیم و تربیت کرتا ہے (جیسے نبی اکرم نے امتِ امیون کی کی) تو اس طرح سے مناسبت ظاہر ہوئی اھ ملخصاً، (یعنی دنیا میں اس عملی مشابہت کے تناظر میں ایسے افراد کا مرتبہ جنت میں بھی نبی اکرم کے درجہ و منزلت سے مشابہ اور قریب ہوگا)۔

علامہ انور (أَنَا وَ كَافِلُ الْيَتِيمِ الْخ) کی بابت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ یہ قول آجنباب کے ایک دوسرے فرمان: (المرء مع من أحب) کے باب سے ہے البتہ اس میں کافل کے ساتھ ایک خصوصیتِ زائدہ کی طرف ارشاد ہے، (السَّاعِي عَلَى الْأُرْمَلَةِ) اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے اوقاتِ معمورہ میں کچھ ان کے کام کاج کرنے کیلئے خاص کے تو اس کا بدلہ اسے یوں ملا کہ اس کے اس عمل کو عبادت بنا دیا گیا تو وہ صائم و قائم کی مانند ہے (یعنی عبادت بھی ایسی جس کا بہت بڑا اجر ہے)۔

اسے ابو داؤد اور ترمذی نے بھی نقل کیا۔

- 25 باب السَّاعِي عَلَى الْأُرْمَلَةِ (بیواؤں کا خیال رکھنے والا)

6006 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ السَّاعِي عَلَى الْأُرْمَلَةِ وَالْمُسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ كَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ
(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص ۲۸۲) طرفہ 5353، - 6007

6006 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدَّيْلِيِّ عَنْ أَبِي الْعَيْثِ مَوْلَى ابْنِ مُطِيعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

ابو ہریرہ کی روایت موصولہ اور صفوان بن سلیم کی روایت مرسلہ نقل کی ہے دونوں کی سند میں امام مالک ہیں، یہ کتاب التفقات میں مشروحاً گزر چکی ہے۔

- 26 باب السَّاعِي عَلَى الْمُسْكِينِ (مسکین کی حاجت براری کرنے والا)

6007 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي الْعَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ السَّاعِي عَلَى الْأُرْمَلَةِ وَالْمُسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ - وَأُخْبِسُهُ قَالَ يَشْكُ الْقُعْنَبِيُّ كَالْقَائِمِ لَا يَفْتَرُ وَكَالضَّائِمِ لَا يَفْطُرُ
(سابقہ حوالہ) طرفہ 5353، - 6006

سابقہ باب کی حدیث موصول یعنی ابو ہریرہ کی روایت نقل کی، تعنی کے مذکور شک کی بابت کتاب التفقات میں وضاحت

گزری ہے۔

- 27 باب رَحْمَةِ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ (انسانوں اور چوپایوں پر ترس کھانا)

یعنی کسی شخص کی جانب سے دوسرے کیلئے رحمت کا صدور، گویا ابن مسعود کی ایک مرفوع حدیث کی طرف اشارہ کیا جس میں آپ کا یہ فرمان مذکور ہے: (لَنْ تَوْسَمُوا حَتَّى تَرْحَمُوا) اس پر لوگوں نے کہا ہمارا ہر کوئی رحیم ہے یا رسول اللہ! فرمایا صرف یہی کافی نہیں کہ کوئی اپنے ساتھی کے ساتھ رحمہاں کا برتاؤ کرے (و لکنہا رحمۃ الناس رحمۃ العامۃ) (یعنی سب انسانیت کیلئے رحمت) اسے طہرانی نے ثقہ سند کے ساتھ نقل کیا۔

6008 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ

مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ قَالَ أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً فَظَنُّنَا أَنَّا اشْتَقْنَا أَهْلَنَا وَسَلَّلْنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا فِي أَهْلِنَا فَأَخْبَرَنَا هُ وَكَانَ رَفِيقًا رَحِيمًا فَقَالَ ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَعَلِمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي وَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤْذَنَ لَكُمْ أَحَدُكُمْ ثُمَّ لِيُؤْمِكُمْ أَكْبَرُكُمْ

اُطرافہ 628، 630، 631، 658، 685، 819، 2848، - 7246

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۳۶۶) اس میں مزید یہ ہے کہ ہم ایک جیسی عمروں والے نوجوان تھے بیس راتیں ہم نے آپ کے پاس قیام کیا آپ کو خیال ہوا کہ گھر والوں کی یاد ستا رہی ہوگی ہم سے پوچھا گھر میں کون کون ہے؟ ہم نے بتلایا آپ نہایت مہربان تھے تو فرمایا اب اپنے گھر والوں کی طرف لوٹ جاؤ اور انہیں اسلام کی تعلیم دو اور ایسے نماز پڑھو جیسے مجھے پڑھتے دیکھا ہے جب نماز کا وقت ہو تو تمہارا کوئی اذان دے پھر تم میں جو بڑا ہے وہ امامت کرائے

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحات گزری ہے غرض ترجمہ اس کے جملہ: (وکان رفیقاً رحیماً) سے ہے، اکثر کے ہاں یہ قاف کے ساتھ ہے قابی، اصیلی اور کشمینی کے نسخوں میں فاء کے ساتھ ہے رفق سے، شبیہ شاب کی جمع ہے جیسے باز/ بررة۔ (فقال ارجعوا الخ) دوسری روایت میں ہے: (لو رجعتہم الی اہلیکم فعلمتموہم) اس سے ابن تین نے استدلال کیا کہ فتح مکہ سے قبل ہجرت کرنا اعیان (یعنی ہر مسلمان ہونے والے فرد) پر واجب نہ تھا بلکہ بعض پر تھا، یہ محل نظر ہے انہیں کہاں سے علم ہوا کہ مالک بن حویرث اور ان کے ساتھی فتح سے قبل آئے تھے (بلکہ وہ تو آخری برس آئے تھے) (صلوا کما رأیتُمونی اُصلی) کی بابت بقول ابن تین داؤدی نے کہا اس میں امامت صبیان (بچوں کی امامت) پر دلالت ہے، انہوں نے اس کا خوب رد کیا۔

6009 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ سُمَيِّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَوَجَدَ بَيْئراً فَنَزَلَ فِيهَا فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعَطَشِ فَقَالَ الرَّجُلُ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبُ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلُ الَّذِي كَانَ بَلَغَ بِي فَنَزَلَ الْبَيْرَ فَمَلَأَ خُفَّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِيَمِينِهِ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَعَفَّرَ لَهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِن لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا فَقَالَ فِي كُلِّ ذَاتٍ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۲۵) اُطرافہ 173، 2363، - 2466

شیخ بخاری ابن ابوالیس ہیں کتاب الشرب کے اواخر میں یہ مع الشرح گزری۔ (کبد رطبة) رطوبت یہاں حیات سے کنایہ ہے! یہ بھی کہا گیا کہ جگر جب پیاسا و خشک ہوتا ہے تو تر تر ہوتا ہے اس کی دلیل یہ کہ اگر اسے آگ میں ڈالا جائے تو اس سے پانی کے قطرے ٹپکتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ آگ اس کی رطوبت باہر لے آتی ہے، بدء الخلق میں گزرا کہ اسی قسم کا ایک واقعہ ایک خاتون کے ساتھ بھی پیش آیا تھا وہاں تعدد پر محمول کئے جانے کا ذکر کیا تھا۔

6010 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي صَلَاةٍ وَقُمْنَا مَعَهُ فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا فَلَمَّا سَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ لِلْأَعْرَابِيِّ لَقَدْ حَجَرْتَ وَاسِعًا يُرِيدُ رَحْمَةَ اللَّهِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ نماز پڑھنے کیلئے کھڑے ہوئے اور آپ کے ساتھ ہم بھی کھڑے ہوئے اتنے میں ایک دیہاتی نماز میں دعا مانگنے لگا کہ اے اللہ مجھ پر رحم کر اور مجھ پر رحم کر اور ہمارے ساتھ کسی اور کو اس رحم میں شامل نہ کرنا آپ نے سلام پھیر کر اس سے فرمایا تو نے وسیع شی کو تنگ کر دیا آپ کی مراد اللہ کی رحمت تھی۔

کتاب الوضوء میں اس روایت کی طرف اشارہ گزرا ہے کہ یہ وہی جنہوں نے مسجد میں پیشاب کر دیا تھا، یہ ذوالخویصرہ یمانی تھے بعض نے اقرع بن حابس کہا ابن ماجہ نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی، ایک اور طریق کے ساتھ ابوسلمہ عن ابی ہریرہ سے روایت کیا کہ ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور کہا: (اللهم اغفر لی و لمحمد ولا تغفر لأحد معنا) نبی اکرم نے اسے فرمایا: (لقد احتظرت واسعا) اس میں ہے کہ پھر وہ اعرابی ایک طرف ہو کر پیشاب کرنے لگا۔ (لقد حجرت الخ) ضیقت کے ہم وزن ومعنی ہے، روایات متفق ہیں کہ (حجرت) اء کے ساتھ ہے لیکن ابن تین نے نقل کیا کہ ابوذر کے ہاں زاء کے ساتھ ہے کہتے ہیں اس کا بھی یہی معنی ہے، (یرید رحمۃ اللہ) کے قائل اغلباً ابو ہریرہ ہیں، ابن بطل لکھتے ہیں نبی اکرم نے اس کے قول کا اس لئے انکار کیا کیونکہ اس نے خلق پر اللہ کی رحمت کے ضمن میں بخل سے کام لیا اور اللہ نے اس کے برخلاف کے فاعلین کی ثناء کی ہے چنانچہ فرمایا: (وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ) [الحشر: ۱۰]، دوسری روایت کے لفظ (احتظرت) کا معنی ہے: (امتنعت) حِطّار سے ماخوذ ہے جو ماوراء کورو کے۔

6011 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَاءُ عَنْ غَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحِمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى

ترجمہ: نعمان بن بشیرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ تو مومنوں کو ایک دوسرے سے رحم، محبت اور مہربانی میں ایسا دیکھے گا جیسا کہ بدن میں ایک عضو بیمار ہو جائے تو سارے اعضاء بخار اور بیماری کے ساتھ اس کے شریک ہوتے ہیں۔

زکریا سے مراد ابن ابوزائدہ جبکہ عامر، شععی ہیں۔ (تروی المؤمنین الخ) بقول ابن ابی جرہہ کامل الایمان حضرات مراد ہیں۔ (و توادهم) دلی مشد کے ساتھ، (اصلا) (توادد) ہے ادغام واقع ہوا، مودت سے تفاعل ہے، ودّ اور وداد ہم معنی ہیں۔ (و تعاطفهم) ابن ابی جرہہ کہتے ہیں بظاہر تراحم، تواؤد اور تعاطف اگرچہ متقارب فی المعنی ہیں لیکن ان کے درمیان لطیف فرق ہے، تراحم سے مراد کسی اور سبب سے نہیں بلکہ اخوت ایمانی کی وجہ سے ایک دوسرے کے ساتھ رحمہ کی مظاہرہ کرنا، جہاں تک تواؤد کا تعلق ہے تو اس سے مراد جالب محبت (یعنی محبت و مودت بڑھانے کا باعث بننے والا) تواضل (یعنی باہمی میل جول) جیسے ایک دوسرے سے ملنا ملنا

اور تحائف (اور کھانے پینے کی اشیاء) کا تبادل کرنا، اور جو تعاطف ہے تو اس سے مراد ایک دوسرے کی اعانت کرنا جیسے کپڑے کو دوسرے کپڑے پہ رکھ کر اسے مضبوط کیا جاتا ہے، اعمش کی شععی اور خیمہ سے الگ الگ روایت میں نعمان سے مسلم کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (المؤمنون کرجل واحد إذا اشتكى رأسه تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر)۔

(کمثل الجسد) یعنی باقی سب اعضاء کی نسبت سے، اس میں وجہ تشبیہ تھکاوٹ اور راحت میں سب اعضاء کی شرکت و توافق ہے۔ (تداعى) یعنی بعض بعض کو مشارکت فی الم کی طرف بلاتے ہیں، اسی سے ہے: (تَدَاعَتْ الْجِنَّاتُ) جب دیواریں گر پڑیں یا گرنے والی ہوں۔ (بالسهر والحی) سہرا اس لئے کہ تکلیف اور درد سونے نہیں دیتی اور حی اس لئے کہ نیند کا فقدان اسے بڑھاتا ہے، اہل حدق نے حی کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ حرارتِ غریزیہ ہے جو دل میں مشتعل ہوتی ہے وہاں سے سارے بدن میں پھیلتی ہے اس طور کہ طبعی افعال کیلئے ضار ثابت ہوتی ہے، قاضی عیاض کہتے ہیں آپ کا مومنین کو جسد واحد کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح تمثیل ہے اس میں تقویتِ فہم اور صورتِ مرئیہ میں معانی کا اظہار و ابلاغ ہے اس سے مسلمانوں کے باہمی حقوق کی تعظیم ثابت ہوئی اور انہیں ایک دوسرے سے تعاون کرنے اور ہمدردی کا سلوک رکھنے کی ترغیب، ابن ابوجرہ لکھتے ہیں نبی اکرم نے ایمان کو جسد اور اہل ایمان کو جسد کے اعضاء کے ساتھ تشبیہ دی کیونکہ ایمان اصل اور اس کی تکالیف (یعنی دینی فرائض و واجبات) اس کی فروغ ہیں اگر کوئی تکالیف میں سے کسی تکلیف کا إخلال (یعنی اس میں تقصیر و کوتاہی) کرے گا تو اصل کو بھی یہ متاثر کرے گا اسی طرح جسد اصل ہے شجر کی مانند اور اس کے اعضاء درخت کی ٹہنیوں کی طرح ہیں تو اگر کوئی عضو بیمار پڑے تو بقیہ اعضاء پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے جیسے اگر ایک ٹہنی توڑی جا رہی ہو تو سب ٹہنیاں ہلتی ہیں۔

اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں نقل کیا۔

6012 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

قَالَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ غَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۱۸) طرفہ - 2320

کتاب المز ارعة میں اس کی شرح گزری۔ (أو دابة) اگر یہ (ذَبَّ عَلَى الْأَرْضِ) (یعنی زمین پر چلنا) سے ماخوذ ہے تب عطیف عام علی خاص کی قبیل سے ہے اور اگر مراد ادب بنی العرف ہے تو یہ عطیف جنس علی جنس سے ہے، یہی ثانی یہاں ظاہر ہے! ابن ابی جرہ کہتے ہیں غارس (یعنی درخت لگانے والا) بھی انسان کے عموم میں داخل ہے تو اللہ کا فضل واسع ہے، اس میں مومن کی قدر و شان کی تنویہ ہے کہ اسے اجر حاصل ہوتا ہے اگرچہ بطور خاص کسی فعل میں اس کا قصد نہ بھی کیا ہو، اس میں مصلحین کے طریق کے التزام، فاسد مقاصد کے ترک اور صالح مقاصد جو تکثیرِ ثواب کا داعیہ بنتے ہیں، کے اختیار کی ترغیب ہے اور یہ کہ اسباب استعمال کرنا جن کا اس دنیا کے عُمران کے ضمن میں حکمتِ ربانیہ اقتضاء کرے، عبادت اور طریقِ زہد و توکل کے منافی نہیں، اس میں تعلیمِ سنت کی بھی تحریص و ترغیب ملی تاکہ انسان کو پتہ چلے کہ کن امور و افعال کا اختیار کرنا اس کے لئے باعثِ اجر ہے تاکہ ان میں رغبت کرے کیونکہ درخت لگانے کا بھی باعثِ ثواب ہونا سنت سے ہی معلوم ہو سکتا ہے، اس میں اشارہ ہے کہ کبھی انسان کو کوئی شر لاحق ہو سکتا ہے بغیر اس کا قصد کئے اور اس کا

باعث بنے والا عمل کے لہذا نہایت احتیاط و حذر کی ضرورت ہے اس لئے اگر اس طریق کے ساتھ اس خیر کا حصول ممکن ہے تو اس کے مقابل حصول بھی تو ممکن ہے۔

6013 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يَرْحَمُ. طرفہ - 7376
ترجمہ: نبی پاک کا فرمان ہے جو رحم نہیں کرتا اس پر بھی رحم نہ کیا جائے گا۔

سند کے سب راوی کوئی ہیں۔ (من لا یرحم الخ) یہ متن باب (رحمة الولد) میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کے ضمن میں گزرا ہے مسلم کی روایت جریر میں یہ الفاظ ہیں: (مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ لَا يَرْحَمُهُ اللَّهُ) یہ طبرانی کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (مَنْ لَا يَرْحَمُ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَا يَرْحَمُهُ مَنْ فِي السَّمَاءِ) اسکے رواۃ ثقات ہیں یہ عبد اللہ بن عمر کی حدیث میں بھی ہیں ابو داؤد، ترمذی اور حاکم کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (إَرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُمُ مَنْ فِي السَّمَاءِ) یہ حدیث مسلسل بالاویت کے ساتھ مشہور ہے اوسط طبرانی کی اشعث بن قیس کی روایت میں ہے: (مَنْ لَمْ يَرْحَمْ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَرْحَمْهُ اللَّهُ) ابن بطل کہتے ہیں اس میں تمام مخلوق کے ساتھ رحمت کا برتاؤ کرنے کی ترغیب و تحریر ہے تو اس میں مسلم، کافر، جانور، مملوک اور غیر مملوک سب شامل ہیں، رحمت میں تعادد (یعنی خیال رکھنا اور خیر گیری کرنا) کھانا پلانا، مزدوروں پر تحفیف کرنا اور تعدی بالضرع (یعنی مارنے) سے پرہیز سب شامل ہیں ابن ابی جرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ معنی یہ ہو کہ جو کسی پر کسی بھی نوع کا حسن سلوک (جو ہر ایک کے لائق اور مناسب حال ہو) نہیں کرتا وہ حصولِ ثواب سے محروم ہے جیسے ارشاد خداوندی ہے (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) [الرحمن: ۶۰] اور یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ جو شخص دنیا میں رحمتِ ایمان سے تہی دست ہوا اس پر آخرت میں رحم نہ کیا جائے گا یا جو خود پر رحم نہ کرے اس طور کہ اللہ کے اوامر کا امتثال اور اس کی نواہی سے اجتناب نہ کرے اس پر اللہ رحم نہ کرے گا کیونکہ اس کے ہاں اس قسم کے لوگوں کیلئے کوئی عہد نہیں تو اول رحمت بمعنی اعمال اور ثانی رحمت بمعنی جزا ہو سکتی ہے یعنی صرف اسے ثواب ملے گا جو اعمالِ صالحہ کرے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ اول سے صدقہ اور ثانی سے مراد بلاء ہو یعنی بلاء سے وہی محفوظ رہے گا جو تصدق کرتا رہے گا یا یہ معنی کہ جو ایسی رحمتی نہ کرے جس میں کوئی شبہ اذی نہ ہو تو اس پر مطلقاً رحم نہ کیا جائے گا یا اللہ نظرِ رحمت نہ ڈالے گا مگر ان کی طرف ہی جن کے دل ترس اور ہمدردی سے لبریز ہوں اور اس سے تہی دست خواہ ان کے اعمال نیک ہی ہوں اس سے محروم رہیں گے، انسان کو چاہئے کہ ان سب مذکورہ اوجہ میں اپنے آپ کا محاسبہ کرتا رہے جہاں کہیں تقصیر محسوس ہو فوراً اللہ کی طرف رجوع کرے اور اس کی اغانت کا طالب ہو۔

28 - باب الوصاة بالجار (پڑوسیوں کے حقوق)

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى (وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) إِلَى قَوْلِهِ (مُخْتَلَاً فَخُورًا) (اللہ کا فرمان: اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ شرک نہ کرو اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو)

وصاء وصیت میں ایک لغت ہے اسی طرح وصایہ بھی، اس میں ہمزہ کو بیا میں بدل دیا گیا، دونوں ہم معنی ہیں مگر اول

(أوصیت) سے ہے! بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن کی شرح میں یہاں بسملہ ہے اور اس کے بعد اس عنوان سے ایک نئی کتاب کا آغاز ہے: (كتاب البر والصلة) کسی اور زیر مطالعہ نسخہ میں یہ نہیں دیکھا، ہمارے ہاں جو موجود ہے، کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ صدر حمی کی احادیث گزر چکیں اسی طرح ان سے قبل والدین کے ساتھ حسن سلوک کی بھی اور پڑوسیوں وغیرہ کی بابت حسن سلوک کی تعلیمات یہاں ذکر کی گئیں اور آگے باقی ابواب ادب بھی آرہے ہیں، ترجمہ میں مذکور آیت سے بھی اسی کی تائید ملتی ہے کیونکہ انہوں نے اس آیت میں جو مذکور ہے کے مطابق ابواب کی ترتیب رکھی ہے تو بر الوالدین سے آغاز کیا پھر قرابت داروں کی بابت اور تیسرے نمبر پر پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کا باب لائے، آگے چوتھے نمبر میں ساتھیوں سے متعلق باب آرہا ہے پھر اسماعیلی اور ابو نعیم کے ہاں ایسا نہیں۔

(وقول الله الخ) غیر ابو ذر نے (مختللاً فخوراً) تک ذکر کیا ہے نفی کے نسخہ میں (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) کے بعد ہے کہ اس آیت سے یہاں مراد یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ) (النساء: ۳۶) نفی کے ہاں باب سے قبل بسملہ بھی ہے گویا سابقہ سے مختلف ایک نوع کی طرف منتقل ہو رہے ہیں، اکثر کے مطابق (الجار القریب) جو باہم قرابت دار بھی ہوں اور (الجار الجنب) جو ایسے نہ ہوں اسے طبری نے بسند حسن ابن عباس سے نقل کیا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ (الجار القریب) سے مراد مسلم پڑوسی اور (الجنب) سے مراد غیر مسلم، اسے بھی طبری نے نوف بکالی جو یکے از تابعین ہیں، سے نقل کیا ایک قول ہے کہ (القریب) سے مراد خاتون اور (الجنب) سے مراد سفر کا ساتھی ہے! اس کے تحت دو احادیث لائے۔

6014 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ

أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا زَالَ يُوصِينِي جَبْرِيلُ بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورِّثُهُ

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا حضرت جبریل مجھے متواتر پڑوسیوں کے بارہ میں وصیتیں کرتے رہے حتیٰ کہ مجھے خیال ہوا کہ وہ انہیں وراثت کا حقدار بنادیں گے۔

(أبو بکر بن محمد) یعنی ابن عمرو بن حزم، عمرہ ان کی والدہ تھیں سند کے تمام راوی کو فی ہیں اور اس میں تین تابعی ہیں یحییٰ بن سعید جو انصاری ہیں نے عمرہ سے کثیر روایات سماعت کی ہیں کئی دفعہ بالواسطہ روایت کرتے ہیں ابو بکر مذکور سے ان کی روایت روایت آقران سے ہے۔

(ما زال جبریل الخ) یعنی اللہ کی طرف سے حکم دیں گے کہ پڑوسی کا پڑوسی کی وراثت سے حصہ ہو، اس تواریث سے مراد میں اختلاف ہے تو کہا گیا یعنی اس کا بھی وراثت میں حصہ فرض کر دیا جائے اور اس طرح وہ اس کے مال میں مشارک ہو جائے، ایک قول یہ کہ مراد یہ ہے کہ برادر حسن سلوک کے سلسلہ میں اس کے ساتھ بھی وہ معاملہ کیا جائے جو شرعی وراثت کے ساتھ روارکھا جاتا ہے مگر اول اظہر ہے کیونکہ ثانی تو اب بھی موجود ہے جبکہ حدیث میں ہے کہ تواریث واقع نہیں ہوئی اس کی تائید بخاری کی نقل کردہ حدیث جابر سے ہوتی ہے جو حدیث باب کی نحو ہے اس کے الفاظ ہیں: (حتی ظننت أنه یجعل له میراثاً)، ابن ابی حرمہ کہتے ہیں میراث دو طرح کی ہوتی ہے حسی اور معنوی تو یہاں حسی مراد ہے معنوی سے مراد وراثت علم ہے، ممکن ہے یہاں وہ بھی ملحوظ ہو کیونکہ پڑوسیوں کے

حقوق میں سے ہے کہ اس سے اس کی احتیاجات کی بابت تعلیم و آگاہی دے، حاکم لفظ مسلمان، کافر، عابد، فاسق، دوست، اجنبی (یعنی کرایہ دار اور غیر مقامی) بلد (یعنی مقامی) نافع، ضار، قریب، بعید اور گھر کے لحاظ سے اقرب اور البعد سب پر اس کا اطلاق ہے، یہ اس کے مراتب ہیں جن کا بعض بعض سے اعلیٰ ہے تو سب سے اعلیٰ جس میں پہلے ذکر کردہ تمام صفات جمع ہوں پھر جس میں اکثر ہوں پھر سلسلہ سلسلہ حتیٰ کہ ایک بھی، اور اس کا عکس جس میں دوسری قسم کی صفات موجود ہوں تو ہر ایک کو اس کے حسب حال دیا جائے گا، کبھی دو صفتیں یا اکثر باہم متعارض ہو جاتی ہیں تب ترجیح کی راہ اختیار کی جائے گی یا مساوی بھی ہو سکتی ہیں، عبداللہ بن عمر و جو اس حدیث کے رواۃ میں سے ایک ہیں، نے اسے عموم پر محمول کیا ہے تو اپنی ایک ذبح کی گئی بکری میں سے اپنے یہودی پڑوسی کو گوشت بھیجنے کا حکم دیا اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا اور ترمذی نے بھی اور اسے حسن قرار دیا، میں نے جو ذکر کیا اس کی طرف ایک حدیث مرفوعہ میں اشارہ ملتا ہے اسے طبرانی نے حضرت جابر سے روایت کیا اس میں ہے: (الجبران ثلاثة : جاز له حق وهو المشرک له حق الجوار و جاز له حقان وهو المسلم له حق الجوار و حق الإسلام) آگے فرمایا تیسری قسم کا پڑوسی وہ جو مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ رشتہ دار بھی ہے تو اس کے تین حق ہوئے! قرطبی کہتے ہیں جابر بول کر داخل فی الجوار بھی مراد لیا جاتا ہے اور اس کا اغلب استعمال گھر کے لحاظ سے پڑوسی میں ہے اور بظاہر دوسری حدیث میں یہی مراد ہے کیونکہ اول وارث بھی بنتا تھا اور اس کا وارث بنا بھی جاتا تھا تو اگر یہ حدیث متعاقبین کے درمیان تو ریت کے نسخ سے قبل صادر ہوئی ہے تو پھر تو ثابت ہی تھی پھر اس کے وقوع کا اندیشہ کیونکر تھا؟ اور اگر بعد از نسخ اس کا صدور ہوا تو حکم اٹھائے جانے کے بعد پھر سے اس کا رجوع کیونکر مظلون ہوا؟ تو اس وجہ سے متعین ہوا کہ مراد مجاور فی الدار ہے

ابن ابو جرہ کہتے ہیں پڑوسیوں کا خیال رکھنا کمال ایمان سے ہے اہل جاہلیت بھی اس پر عمل پیرا تھے اس وصیت بالجوار کا اشتغال اس کے ساتھ حسب طاقت حسن سلوک کے مختلف طریقوں سے حاصل ہوگا مثلاً تحائف بھیجنا، علیک سلیک رکھنا، خندہ پیشانی سے ملنا، حال چال پوچھتے رہنا، اگر ضرورت ہو تو کام آنا اور مختلف انواع کے باعث ایذا امور سے اسے بچانا جو خواہ جسی ہوں یا معنوی، نبی اکرم نے آمدہ حدیث میں اس شخص کے مومن ہونے کی نفی کی ہے جس کی شرارتوں سے اس کا پڑوسی محفوظ نہیں، یہ مبالغہ ہے جو حق جار کی تعظیم کی بابت آگاہ کرتا ہے اور یہ کہ اس کا اضرار کبار سے ہے، کہتے ہیں اس ضمن میں صالح اور غیر صالح پڑوسیوں کا حال مفترق ہوگا بہر حال بھلائی کے ارادہ میں کبھی شامل ہیں نیکی کی موعظت، دعائے ہدایت اور ترک اضرار میں مگر اس صورت میں کہ جس میں قول و فعل کے ساتھ اس کا اضرار واجب ہے کافر پڑوسی کو اسلام کی تبلیغ، اس کے محان کا بیان اور رفق کے ساتھ اس کی ترغیب دلاتے رہنا، فاسق پڑوسی کو اس کے مناسب حال انداز کے ساتھ اس کے فسق اور کوتاہیوں پر وعظ کرنا اور اس کے عیوب پر پردہ پوشی حق پڑوس میں سے ہے اگر کچھ فائدہ نہ ہوتا دکھائی دے تو اس کی تادیب کی غرض سے اسے آگاہ کر کے۔ تاکہ شاید اسی طرح باز آجائے۔ قطع تعلقی بھی کر سکتا ہے، حد جار (یعنی کہاں تک پڑوس ہے) کی بابت باب (حق الجوار) میں بحث آرہی ہے۔

6015 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنْهَالٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا زَالَ جَبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورُّهُ

(سابقہ ہے)

(عمر بن محمد) یعنی ابن زید بن عبد اللہ بن عمر بن خطاب، سابقہ حدیث عائشہ ہی کی طرح کا اس کا متن ہے اس متن کو حضرت ابو ہریرہ نے بھی روایت کیا ہے اسے ابن حبان نے نقل کیا اور عبد اللہ بن عمرو نے بھی ابوداؤد اور ترمذی کے ہاں اور طبرانی کے ہاں ابوامامہ نے بھی، ابن عمرو کی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ بات جتہ الوداع کے موقع پر کہی تھی، احمد کی ایک انصاری صحابی کے حوالے سے روایت میں ہے کہ میں نبی اکرم سے ملنے کیلئے نکلا آپ کھڑے ایک شخص سے جو گفتگو تھے اتنی دیر اس شخص نے آپ کو کھڑا باتوں میں لگائے رکھا کہ مجھے آپ ترس آیا پھر جب فارغ ہو کر آپ تشریف لائے تو میں نے یہی بات عرض کی، فرمایا جانتے ہو یہ کون تھا؟ عرض کی نہیں، فرمایا یہ جبریل تھے تو یعنہ حدیث ابن عمر کی مانند نقل کیا، عبد بن حمید نے بھی اس کا نحو حضرت جابر سے روایت کیا تو اس سے سبب حدیث کا فائدہ ملا، اسکے کسی طریق میں یہ بیان نہیں ملا کہ حضرت جبریل نے کن الفاظ میں یہ وصیت کی تھی البتہ یہی ظاہر ہو رہا ہے کہ حق جابر کی تاکید میں مبالغہ کیا تھا، ابن ابوجرمہ کہتے ہیں حدیث سے مستفاد ہوا کہ جس نے اعمالی بریں کسی شئی کا اکثر کیا تو اس کے اس سے اعلیٰ کی طرف انتقال مرجو ہے اور ظن اگر طریق خیر میں ہے تو جائز ہے چاہے مظنون واقع نہ ہو پائے بخلاف طریق شر میں ظن کے، اس سے طمع فی الفضل کا جواز بھی ثابت ہوا اگر نعمتیں متوالی ہوں، امور خیر سے متعلقہ دل میں واقع ہونے والے خیالات کی بابت بات کرنے کا جواز بھی ملا۔

- 29 باب إِنْهُمْ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ (وہ گناہگار جن کی شرارتوں سے پڑوسی محفوظ نہیں)

(يُؤْبِقُهُنَّ) يُؤْبِقُهُنَّ (مَوْبِقًا) مَهْلِكًا (یعنی موبق مہلک کو کہتے ہیں)

بواق بائقہ کی جمع ہے مہلک چیز اور ایسے امر شدید کو کہتے ہیں جو دفعۃً آن لے۔ (یوبقہن الخ) یہ دواثر ہیں، ابوعبیدہ نے قولہ تعالیٰ: (أَوْ يُؤْبِقُهُنَّ بِمَا كَسَبُوا) [الشوری: ۳۴] کی تفسیر میں کہا: (يُؤْبِقُهُنَّ) اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا) [الکہف: ۵۲] کی تفسیر میں کہا: (أی متوعدا)، ابن ابوحاتم نے علی بن ابوظلمہ عن ابن عباس سے (أی مہلکا) نقل کیا۔

- 6016 حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ أَنَّ النَّبِيَّ

ﷺ قَالَ وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ قِيلَ وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الَّذِي لَا

يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ تَابِعَهُ شَبَابَةُ وَأَسَدُ بْنُ مُوسَى

ترجمہ: ابوشریح راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، کہا گیا کون یا رسول اللہ؟ فرمایا جس کا پڑوسی اس کی طرف سے تکالیف سے محفوظ نہیں۔

6016 - وَقَالَ حُمَيْدُ بْنُ الْأَسْوَدِ وَعُثْمَانُ بْنُ عَمَرَ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ وَشُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ

عَنِ ابْنِ أَبِي ذُئْبٍ عَنْ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

(عن سعيد) یہ مقبری ہیں اسماعیلی کی محمد بن یحییٰ بن سلیمان عن عاصم سے روایت میں نام کے بغیر نسبت سے مذکور ہیں،

اسے ابو نعیم نے عمر بن حفص اور ابراہیم حربی کلاہما عن عاصم بن علی سے نام و نسبت سمیت ذکر کیا، ابو شریح سے مراد ذراعی ہیں ابو نعیم کے ہاں نسبت سمیت مذکور ہیں مشہور یہ ہے کہ ان کا نام خولید تھا عمرو، ہانی اور کعب بھی کہے گئے ہیں۔ (و اللہ لا یؤمن) صریحاً تین مرتبہ کا تکرار ہے احمد کے ہاں: (و اللہ لا یؤمن، ثلاثاً) کے الفاظ ہیں گویا راوی نے اختصار کر دیا، ابو یعلیٰ کی حدیث انس میں ہے: (ما ہو بمؤمن) طبرانی کے ہاں حضرت کعب بن مالک سے روایت میں ہے: (لا یدخل الجنة) یہی بسند صحیح حضرت انس کی احمد کے ہاں روایت میں ہے۔

(و من) یہ وارو محتمل ہے کہ زائد ہو یا استنفاہیہ یا کسی مقدر شئی پر عاطفہ ای (عرفنا ما المراد) مثلاً (و من المحدث عنه) احمد کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ انہوں نے یہ سوال کیا تھا منذری نے ترغیب میں یہ الفاظ ذکر کئے: (قالوا یا رسول اللہ لقد خاب و خسر من هو؟) اسے اکیلے بخاری کی طرف منسوب کیا مگر اس زیادت کے ساتھ مجھے نظر نہیں آئی اور نہ الجمع میں حمیدی نے ذکر کیا۔ (الذی لا یؤمن) حدیث انس میں ہے: (من لم یؤمن الخ) حدیث کعب میں ہے: (من خاف) احمد اور اسماعیلی نے یہ زیادت کی: (قالوا وما بوائقه؟ قال شره) منذری کے بقول یہ زیادت بخاری کی روایت میں ہے مگر مجھے ان کے ہاں نہیں ملی، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں متن میں ایک بلیغ جناس ہے اور یہ جناس تحریف سے ہے اور یہ ہے آپ کا قول: (لا یؤمن - لا یؤمن) اولی ایمان سے اور ثانی امان سے ہے۔

(تابعه شبابة الخ) یعنی ان دونوں نے ابن ابی ذئب سے روایت کرتے ہوئے ابو شریح ذکر کرنے میں موافقت کی، شبابہ جو ابن سوار مدائنی ہیں، کی روایت اسماعیلی نے اور اسد جو اموی اور اسد السنہ کے لقب سے معروف تھے، کی یہ روایت طبرانی نے مکارم الاخلاق میں نقل کی ہے۔ (و قال حمید الخ) یعنی اصحاب ابن ابو ذئب نے ان پر اس حدیث کے راوی صحابی کی بابت اختلاف کیا ہے تو اول تین حضرات نے ابو شریح جبکہ چار نے حضرت ابو ہریرہ کو بطور اس کا راوی ذکر کیا، ابو معین رازی نے احمد سے نقل کیا کہ جنہوں نے مدینہ میں ابن ابی ذئب سے حدیث کا سماع کیا انہوں نے ابو ہریرہ ذکر کیا اور جنہوں نے بغداد میں اس کا سماع کیا، تو وہاں یہ ابو شریح سے اسے بیان کیا کرتے تھے ابن حجر کے بقول اس کا مصداق ابن وہب، عبد العزیز دروردی، ابو عمر عقدی، اسماعیل بن ابوالولیس، ابن ابی فدیك اور معن بن عیسیٰ کی روایات ہیں سب نے مدینہ میں ان سے اس کا سماع کیا اور ان سب نے حضرت ابو ہریرہ ذکر کیا حاکم نے ابن وہب، اسماعیل اور دروردی کی روایات تخریج کی ہیں اسماعیلی نے اسے معن، عقدی اور ابن ابی فدیك سے تخریج کیا جہاں تک حمید بن اسود اور ابوبکر بن عیاش ہیں جن کے طرق بخاری نے معلقاً ذکر کئے تو یہ دونوں کوئی ہیں انہوں نے بھی مدینہ میں اس حدیث کی سماعت کی جب حج کیلئے گئے تھے احمد نے اسے اسماعیل بن عمر اور اسماعیل واسطی سے روایت میں (عن أبی ہریرۃ) ذکر کیا، بغداد میں جن محدثین نے ان سے اسے سنا ان میں یزید بن ہارون، ابو داؤد طیالسی، حجاج بن محمد، روح بن عبادہ اور آدم بن ابوالیاس ہیں یہ سب ابو شریح کو بطور راوی حدیث ذکر کرتے ہیں مسند طیالسی میں بھی اسی طرح ہے اسماعیلی کے ہاں یزید کی روایت سے، طبرانی کے ہاں آدم اور احمد کے ہاں حجاج اور روح بن عبادہ سے بھی یہی ہے، یزید واسطی ہیں بغداد میں رہائش اختیار کر لی تھی ابو داؤد اور روح بصری ہیں جبکہ حجاج مصیصی اور آدم عسقلانی ہیں یہ سب طلب حدیث کی غرض سے بغداد جایا کرتے تھے، جب یہ مقرر ہوا تو اکثر نے حضرت ابو ہریرہ کا

نام ذکر کیا ہے تو انہی کی روایت کو ترجیح دینا چاہئے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ راوی اپنے شہر میں مقیم جب تحدیث کرتا ہے تو حالت سفر میں تحدیث کی نسبت اتقن ہوتا ہے لیکن اس کے معارض یہ امر ہے کہ سعید مقبری ابو ہریرہ سے روایت میں مشہور ہیں تو جنہوں نے ان سے (عن أبی ہریرۃ) نقل کیا وہ سالک جادہ ہوئے تو جنہوں نے ان سے (عن أبی شریح) نقل کیا ان کے پاس زیادت علم ہے جو دیگر کے پاس نہیں، پھر یہ بھی کہ یہی معنائے حدیث لیث عن سعید مقبری عن ابی شریح کے ہاں بھی موجود ہے ایک باب کے بعد ان کی روایت آرہی ہے تو اس میں ابن ابی ذئب سے (عن أبی شریح) کے ناقلین کی تقویت ہے اس کے باوجود بخاری کی صنیع مقتضی ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اگرچہ ان کے نزدیک ابو شریح سے اس کا ہونا صحیح ہے اسے حاکم نے اپنی مستدرک میں ابو ہریرہ سے تخریج کیا وہ بھول گئے کہ بخاری نے ان سے اسے وارد کیا ہے بلکہ مسلم نے بھی، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کے بعد لکھتے ہیں: (صحیح علی شرط الشیخین) مگر ان الفاظ کے ساتھ اسے تخریج نہیں کیا انہوں نے اسے ابو زناد عن اعرج عن ابی ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا یدخل الجنة من لا یأمن جازۃ بوائقہ)

ہمارے استاذ نے اپنی امالی میں تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ دونوں نے یا کسی ایک نے بھی ابو زناد کا طریق تو تخریج ہی نہیں کیا مسلم نے علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے انہی الفاظ کے ساتھ تخریج کیا جو حاکم نے ذکر کئے ہیں بقول ابن حجر یہاں حاکم پر ایک اور تعقب بھی بنتا ہے وہ یہ کہ اس قسم کی متقارب الفاظ والی روایت کے ساتھ استدراک نہیں کرنا چاہئے تھا، ابن بطلال لکھتے ہیں آجنا ب کے قسمیہ اسلوب اختیار کرنے سے پڑوسی کے حق کی تاکید عیاں ہوتی ہے پڑوسی کو قول یا فعل کے ساتھ ایذا دینے والے سے نفی ایمان سے مراد ایمان کامل کی نفی ہے اور بلا شک عاصی کامل الایمان نہیں ہوتا (اس سے بھی امام بخاری کے ایمان کی زیادت و نقص بارے مشہور موقف کی تائید ملی) نووی کہتے ہیں اس قسم کے امور میں نفی ایمان کے ضمن میں دو جوابات ہیں ایک یہ کہ یہ مستحیل (یعنی اسے حلال سمجھنے والے) کے حق میں ہے دوم یہ کہ مراد یہ کہ مومن کامل نہیں، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ وہ (قیمت کے روز) مومن جیسی مجازات نہ کیا جائے گا کہ مثلاً پہلے ہلہ ہی میں جنت کا داخلہ نصیب ہو یا یہ مخرج زجر و تغلیظ پر خارج ہے اس کا ظاہر مراد نہیں، ابن ابوجمرہ کہتے ہیں جب ایسے پڑوسی کے حق بارے اتنی تاکید کی ہے جس کے درمیان (دیوار) حائل ہے اور اس کی ایذا رسانی سے منع کیا گیا ہے اور ہر طرح سے اس کی حفاظت و مراعات کا کہا گیا ہے تو جن دو محافظوں اور انسان کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل نہیں تو ان کے حقوق کی نگہداشت تو بطریق اولیٰ ہونی چاہئے تو زیادہ سے زیادہ اعمال اطاعت کر کے اور معصیت سے اجتناب کر کے ان کی حفظ و خاطر کرنا چاہئے۔

- 30 باب لا تحقرن جارة لجارتها (کوئی عورت اپنی پڑوسن کو حقیر نہ جانے)

حدیث کے مشہور ہونے کے مد نظر مفعول حذف کیا۔

6017 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ هُوَ الْمُقْبَرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ يَا نِسَاءَ الْمُسْلِمَاتِ لَا تَحْقِرَنَّ جَارَةَ لَجَارَتِهَا وَلَوْ

فَرَسَيْنَ شَاةً

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۳) طرفہ - 2566

اتفاق یہ ہوا کہ یہ حدیث مقبری کی حضرت ابو ہریرہ سے اپنے والد کے حوالے سے جبکہ سابقہ مقبری کی بلا واسطہ حضرت ابو ہریرہ سے ہے دونوں طریق صحیح ہیں مقبری نے کثیر روایات بلا واسطہ بھی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کی ہیں اور کئی روایات جنہیں کبھی ان سے بلا واسطہ بھی تحدیث کرتے تھے اپنے والد عنہ سے بھی نقل کیں بخاری نے ان میں سے بعض کو ذکر کیا اور اس ضمن میں ان پر موجود اختلاف کا بھی، یہ اس امر پر محمول ہیں کہ انہیں بھی حضرت ابو ہریرہ سے تلقی کیا اور (کئی ایک میں) اپنے والد سے استنبات کیا تو ان کا حوالہ بھی ذکر کر دیا اس سے ظاہر ہوا کہ وہ مدلس نہ تھے وگرنہ کبھی کو بلا واسطہ تحدیث کر دیتے، حدیث کی مفصل شرح کتاب الہبہ میں گزری ہے تو معنائے حدیث یہ کہ کوئی قلیل و حقیر سی چیز کو پڑوسن کی طرف بھیجنا حقیر نہ جانے اگرچہ ایسی چیز ہو جس سے عموماً انتفاع نہیں کیا جاتا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ (نہی الشیء ائز بضدہ) کے باب سے ہو (یعنی کسی چیز سے منع کرنا اس کے عکس کے کرنے کا حکم باور ہوتا ہے) اور یہ تحاب و تواؤد سے کنایہ ہو گیا فرمایا پڑوسنیں تحفے تحائف کے تبادل کے ذریعہ ایک دوسری کے قریب ہوں چاہے یہ معمولی اور حقیر چیزوں پر ہی مشتمل کیوں نہ ہوں تو اس میں غنی و فقیر تساوی ہیں، عورتوں کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ وہی مودت و بغض کے موارد ہیں (یعنی انہی کے تعامل کی بنیاد پر اچھے یا برے تعلقات قائم ہوتے ہیں) اور پھر وہی ہر دو قسم کے تعلقات کے ضمن میں (مردوں کی نسبت) منفعیل ہونے میں سرلیج ہیں، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ نہی معطیہ کیلئے ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ مہدی الیہا خاتون کیلئے ہو (کہ وہ اپنی طرف بھیجے گئے کسی بھی تحفہ کو حقیر نہ جانے) بقول ابن حجر مہدی الیہا پر اسے محمول کرنا تام نہیں مگر اس صورت میں کہ (لجارتھا) کا لام بمعنی (بن) قرار دیا جائے، اکٹھے دونوں معانی پر محمول کرنا بھی متنع نہیں۔

31 - باب مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ

(اہل ایمان پڑوسیوں کی ایذا رسانی کا سبب نہ بنیں)

6018 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۳۴۳) اطرافہ 5185، 6136، 6138، 6475 -

ابو الاحوص کا نام سلام بن سلیم تھا جبکہ ابو حصین سے مراد عثمان بن عاصم جبکہ ابو صالح، ذکوان ہیں۔ (یؤمن باللہ الخ) مراد ایمان کامل ہے اسے اللہ اور یوم آخرت کے ساتھ مہدو و معاد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خاص کیا یعنی جو اللہ پر جو اس کا خالق ہے ایمان رکھتا ہے اور اس امر پر بھی کہ وہ اس کے اعمال کی اسے جزا دے گا تو وہ یہ مذکورہ افعال کرے۔ (فلا يؤذ الخ) اے ابوترک کی روایت میں ہے: (فليكرم جاره) مسلم نے حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت اعمش عن ابو صالح عنہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل

کی: (فَلْيُحْسِنُ إِلَى جَارِهِ) پڑوسی کے اس اکرام و احسان کی تفسیر متعدد احادیث میں بیان کی گئی ہے مثلاً طبرانی کی بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں، خرائطی کی مکارم الاخلاق میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت میں اور ابوالشیخ کی کتاب التوہج میں حضرت معاذ بن جبل سے روایت میں، اس میں ہے لوگوں نے کہا یا رسول اللہ پڑوسی کا پڑوسی پر کیا حق ہے؟ فرمایا اگر قرض مانگے تو دو، کسی استغانت کا طالب ہو تو کرو اگر بیمار پڑے تو عیادت کرو، احتیاج ہو تو عطا کرو، اگر اسے کوئی چیز ملے تو مبارک باد دو، اگر کسی مصیبت کا شکار بنے تو اظہارِ افسوس کرو، مرے تو جنازہ کے ہمراہ جاؤ اور اپنے گھر میں اس انداز سے تعمیراتی کام نہ کرو کہ اس کی طرف ہوا نہ جائے ہاں اگر اجازت دیدے تو ٹھیک ہے (وَلَا تُؤْذِيهِ بِرِيحٍ قَدْرِكَ إِلَّا أَنْ تَعْرِفَ لَهُ) (یعنی اپنی ہانڈی کی خوشبو سے پڑوسی کو اذیاء نہ دو والا یہ کہ اس کیلئے بھی حصہ رکھو) اگر پھل خریدو تو اس کی طرف بھی کچھ بھیجو اگر ایسا نہ کر سکو تو چپکے سے وہ پھل اپنے ہاں لے کر جاؤ اور بیٹے کے ہاتھ میں پھل پکڑا کر اسے باہر نہ نکلنے دو تا کہ پڑوسی کا بیٹا اسے دل میں محسوس نہ کرے، ان روایات کے الفاظ متقارب ہیں یہ مذکور اکثر سیاق و سباق میں یہ بھی ہے: (وَأِنْ أَعْوَزَ سِتْرَتَهُ) (یعنی پردہ پوشی کرو) ان کی اسانید اگرچہ کمزور ہیں مگر اختلافِ مخارج اس امر کا مشعر ہے کہ حدیث کی اصل ہے پھر اکرام کا یہ حکم اشخاص و احوال کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے تو کبھی یہ فرضِ عین، کبھی اس کی حیثیت فرضِ کفایہ اور کبھی مستحب کی سی ہوگی، سب کا جامع یہ کہ یہ مکارمِ اخلاق سے ہے، مزید شرح حدیث پچاس سے زائد ابواب کے بعد باب (اکرام الضیف) کے تحت ہوگی۔

6019 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ الْمُقْبِرِيُّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْعَدَوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَذْنَاءَ وَأُبْصَرْتُ عَيْنَيَّ حِينَ تَكَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ صَيفَهُ جَائِزَتَهُ قَالَ وَمَا جَائِزَتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ وَالضَّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فَمَا كَانَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ عَلَيْهِ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

طرفہ 6135، - 6476

ترجمہ: ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جو شخص اللہ پر اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہئے کہ وہ اپنے مہمان کی خاطر مدارت کرے، کہا گیا اسکی خاطر و مدارت کیا ہے؟ فرمایا ایک دن اور میزبانی تین دن، اور جو شخص اللہ پر اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنے پڑوسی کو تکلیف نہ دے اور جو اللہ تعالیٰ پر اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہئے کہ بات کرے تو اچھی ورنہ خاموش رہے۔

(أو ليصمت) میم کی پیش کے ساتھ اس پر زری بھی جائز ہے، یہ جوامع الکلم میں سے ہے کیونکہ کل قول یا تو خیر ہوتا ہے یا شر یا پھر ان میں سے ایک کی طرف راجع تو خیر میں تمام مطلوب اقوال داخل ہیں فرض بھی اور ندب بھی، تو اس کی علی اختلاف الانواع اذن دی، مآل کار کا اعتبار بھی اس میں داخل ہے، اس کے ماسوا جو شر یا جو اس کی طرف راجع ہے تو ان میں ارادہ خوض کے وقت حکم یہ دیا کہ چپ رہے طبرانی نے اور بیہقی نے الزہد میں حضرت ابوامامہ سے حدیث باب کا نحو ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (فليقل

خَيْرًا لِيَعْنَمُ أَوْ لِيَسْكُتَ عَنْ شَرِّ لِيَسْلَمَ) (یعنی یا تو کلمہ خیر کہے تاکہ اسے فائدہ ہو یا پھر شر سے چپ رہے تاکہ سلامت رہے) حدیث باب جو دو طرق سے یہاں نقل کی تین امور پر مشتمل ہے جو سب قولی اور فعلی مکارم اخلاق کی جامع ہیں، تین میں سے پہلے دو امور فعلی ہیں ان میں سے اول: رذیلہ سے تحلی (یعنی خالی ہونا) دوم: فضیلت کے ساتھ تحلی (یعنی آراستہ ہونا) کے امر کی طرف راجع ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حامل ایمان ہے وہ اللہ کی مخلوق پر قولاً بالخیر اور سکوتاً عن الشر شفقت کے ساتھ متصف ہے اسی طرح نافع امور کے فعل اور ضار کے ترک کے ساتھ بھی! سکوت اختیار کرنے کے امر میں متعدد احادیث ہیں ان میں حضرت ابو موسیٰ اور عبداللہ بن عمرو بن عاص کی حدیث: (المسلم من سَلِمَ المسلمون من لسانه و يده) دونوں کتاب الایمان میں گزری ہیں، طبرانی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ کون سے اعمال افضل ہیں؟ تو اس ضمن میں یہ بھی ذکر فرمایا: (أَنْ يَسْلَمَ المسلمون من لسانك)، احمد کی۔ ابن حبان نے حکم صحت لگایا، حضرت براء سے مرفوع روایت جس میں مختلف انواع پر کا ذکر ہے، میں ہے: (قَالَ فَإِنْ لَمْ تُطِقْ ذَلِكَ فَكُفَّ لِسَانَكَ إِلَّا مِنْ خَيْرٍ) ترمذی کی ابن عمر سے ایک روایت میں ہے: (مَنْ صَمَتَ نَجَا) (یعنی جو چپ رہا اس نے نجات پائی) انہی کی ایک اور روایت میں ہے: (كثْرَةُ الْكَلَامِ بَغِيرَ ذِكْرِ اللَّهِ تُقْسِي الْقَلْبَ) (یعنی اللہ کے ذکر کے سوا کثرت کلام دل کو سخت بنا دیتا ہے) ان کی سفیان ثقفی سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (مَا أَكْثَرَ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟) فرمایا اس سے، اور زبان کی طرف اشارہ کیا، طبرانی نے اس کا مثل حارث بن ہشام سے روایت کیا احمد، ترمذی اور نسائی کی حدیث معاذ میں ہے کہ انہوں نے عرض کی مجھے کوئی ایسا عمل بتلائے جو مجھے جنت میں داخل کر دے، آپ نے ایک طویل وصیت فرمائی، آخر میں فرمایا: (أَلَا أَخْبِرُكَ بِمَلَكَ ذَلِكَ كَيْدٌ؟ كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا وَ أَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ) (یعنی کیا تمہیں ایک پتے کی بات نہ بتاؤں؟ اسے قابو میں رکھو اور اپنی زبان کی طرف اشارہ کیا) ترمذی کی عقبہ بن عامر سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (مَا النِّجَاةُ؟) فرمایا اپنی زبان کو روکے رکھو۔

اس کی سند پر کتاب الشفعہ میں مفصلاً بات ہو چکی ہے۔ (أقربهما) یعنی (أشدھما قرباً) کہا گیا اس کی حکمت یہ ہے کہ اقرب گھر میں آنے والے ہدایا وغیرہ کو دیکھتا ہوتا ہے تو وہ بنسبت البعد کے متشوف ہوتا ہے پھر ضرورت کے وقت اقرب دور والے کی نسبت زیادہ سرعت سے ندا پر لبیک کہتا اور مدد کو آتا ہے اور خصوصاً اوقات غفلت میں (لہذا اس کا حق فائق ہے) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اقرب کی طرف ابداء مندوب ہے کیونکہ دراصل ہدیہ دینا واجب نہیں تو اس میں ترتیب بھی واجب نہیں ہو سکتی، حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ عمل میں اعلیٰ کا اخذ اولیٰ ہے، علم کی عمل پر تقدیم بھی ثابت ہوئی، حد جوار کی بابت اختلاف آراء ہے حضرت علی سے منقول ہے کہ جو اذان سنتا ہے وہ پڑوسی ہے (یعنی ایک اذان کے جتنے بھی سامعین ہیں وہ سارے گھربا ہم ایک دوسرے کے پڑوسی ہیں) بعض نے کہا جس نے تمہارے ہمراہ مسجد میں نماز صبح ادا کی وہ تمہارا پڑوسی ہوا (یعنی ایک مسجد کے نمازی باہم پڑوسی ہیں، نماز صبح کی بات اس لئے کی کہ بقیہ نمازوں کے اوقات میں عموماً لوگ اپنے کام کاج والی جگہوں پر ہوتے ہیں) حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ ہر جانب سے چالیس گھر حد جوار ہے اوزاعی سے بھی یہی منقول ہے بخاری نے الادب المفرد میں حسن سے بھی اس کا مثل نقل کیا، طبرانی نے ضعیف سند کے ساتھ کعب بن مالک سے مرفوعاً روایت کیا: (أَلَا إِنَّ أَرْبَعِينَ دَارًا جَارِي) (یعنی چالیس گھر پڑوسی ہیں) ابن وہب نے یونس

عن زہری سے نقل کیا کہ چالیس گھر دہنی طرف کے اور (اتنے ہی) بائیں اور (اتنے) پیچھے اور (اتنے) سامنے کے، یہ بھی حضرت عائشہ کے قول کے طرح محتمل ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ توزیع مراد ہوتی ہر جانب سے دس گھر بنیں گے۔

- 32 باب حَقِّ الْجَوَارِ فِي قُرْبِ الْأَنْبَاءِ

(پڑوسیوں کا استحقاق دروازوں کے قرب کے لحاظ سے ہے)

6020 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ طَلْحَةَ عَنْ غَائِثَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي جَارَيْنِ فَلِأَيِّ أُيْهِمَا أُهْدِي قَالَ إِلَى أَقْرَبِهِمَا مِنْكَ أَبَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۴۳۹) طرفہ 2259 - 2595

6022 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ صَدَقَةٌ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَجِدْ قَالَ فَيَعْمَلُ بِيَدَيْهِ فَيَنْفَعُ نَفْسَهُ وَيَتَصَدَّقُ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَوْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيُعِينُ ذَا الْحَاجَةِ الْمَلْهُوفَ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيَأْمُرُ بِالْخَيْرِ أَوْ قَالَ بِالْمَعْرُوفِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيُمْسِكُ عَنِ الشَّرِّ فَإِنَّهُ لَهُ صَدَقَةٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۳۷) طرفہ 1445 -

(علی کل مسلم صدقہ) یعنی مکارم اخلاق میں، بالاجماع یہ فرض نہیں ابن بطل کہتے ہیں اصل صدقہ یہ ہے کہ آدمی تطوعاً اپنے مال میں سے کچھ (اللہ کی راہ میں) نکالے، کبھی واجب (یعنی زکات) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے کیونکہ اس کا فاعل اپنے فعل کے ساتھ صدق کا متحری ہوتا ہے، ہر ما بخاطر یہ المرء من حقہ (یعنی اپنے حق یعنی مال سے کسی کی مدد کرے) کو صدقہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے اس کے ساتھ اپنے نفس پر صدقہ کیا۔ (قال فیعمل بیدیه) بقول ابن بطل اس میں عمل وتکسب (یعنی کام اور محنت کر کے کمانا) پر توجہ دلائی ہے تاکہ آدمی کے پاس وہ کچھ ہو جو وہ اپنے آپ (اور گھر والوں) پر خرچ کر سکے اور راہ خدا میں بھی دے اور اس طرح سے سوال کرنے کی ذلت سے بچا رہے، اس میں جیسے بھی ممکن ہو فعل خیر پر رغبت ہے اور یہ کہ جس نے کسی امر کا قصد کیا اور وہ اس کے لئے مشکل ہوا تو اسے چاہئے کہ وہ اس کے غیر کی طرف منتقل ہو جائے۔

(أو لم يفعل) یہ راوی کا شک ہے۔ (فیعیین ذا الحاجة الخ) یعنی قول یا فعل یا دونوں کے ساتھ۔ (فإن لم يفعل) یعنی عجزاً یا کسلاً۔ (أو قال بالمعروف) یہ بھی راوی کا شک ہے۔ (فلیمسک عن الشر الخ) ابن بطل کہتے ہیں اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو ترک کو بندے کیلئے عمل وکسب قرار دیتے ہیں بخلاف بعض متکلمین کے جنہوں نے کہا ترک عمل نہیں، مہلب سے منقول ہے کہ اس حدیث سے تمثیل کیا: (مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ) (یعنی جس نے کسر۔ رے

کام کا ارادہ بنا لیا تھا لیکن پھر کیا نہیں یہ اس کیلئے نیکی لکھی جائے گی) بقول ابن حجر کتاب الرقاق میں حدیث کی شرح کے ذیل میں آئے گا کہ برائی کا ارادہ بنا کر پھر رک جانے والے کیلئے نیکی تب لکھی جائے گی جب اس نے برائی کا ترک اللہ تعالیٰ (کے خوف) کو پیش نظر رکھ کر کیا تب یہ راجع الی العمل ہے جو فعلِ قلب ہے، کتاب الزکاة میں حدیث کی مفصلاً شرح کے ساتھ یہ بات ذکر ہو چکی ہے، ظاہر حدیث سے کبھی نے اپنے قول: (لیس فی الشرع شیء ینباح بل إما أجز و إما وُزِرَ فَمَنْ اشْتَغَلَ بِشِیْءٍ عَنِ الْمَعْصِیَةِ فَهُوَ مُأْجُورٌ عَلَیْهِ) کیلئے استدلال کیا (یعنی شرع میں کوئی شئی مباح نہیں بلکہ یا تو اجر ہے یا پھر وزر تو جو معصیت میں سے کسی شئی کے ساتھ مشغول ہوا وہ اس پر ماجور ہے) ابن تین کہتے ہیں جماعت کا موقف ان کے برخلاف ہے انہوں نے الزامی جواب دیا کہ اس طرح تو وہ زنا پر بھی ماجور ہے کیونکہ اس کے ساتھ وہ دیگر افعالِ معصیت سے مشغول ہوا، بقول ابن حجر یہ بات ان پر وارد نہیں ہوتی کیونکہ ان کی مراد غیر معصیت کے ساتھ اشتغال سے تھی ہاں البتہ یہ امر وارد ہو سکتا ہے کہ جو کسی صغیرہ کے عمل کے ساتھ کبیرہ کے ارتکاب سے مشتغل ہوا مثلاً بوسہ اور معانقہ کے ساتھ زنا سے، اور شائد یہ بھی وارد نہ ہو کیونکہ بظاہر ان کی مراد ایسی چیز کے ساتھ اشتغال ہے کہ نص اس کی تحریم کے ساتھ وارد نہیں۔

33 باب كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ (ہر طرح کی نیکی اور حسن سلوک صدقہ ہے)

باب کی پہلی حدیث جابر کا متن انہی الفاظ پر مشتمل ہے، مسلم نے اسے حضرت حذیفہ سے نقل کیا، دارقطنی اور حاکم نے عبد الحمید بن حسن ہلالی عن ابن المنکدر سے اس کا مثل نقل کیا آخر میں یہ زیادت بھی ہے کہ آدمی جو گھر والوں پر خرچ کرے وہ صدقہ ہے اور جس کے ساتھ اپنی عزت بچائے وہ بھی صدقہ ہے، اسے بخاری نے الادب المفرد میں محمد بن منکدر عن ابیہ سے اول کی مانند نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ تمہارا اپنے بھائی سے خندہ پیشانی سے پیش آنا نیکی میں سے ہے اور یہ بھی کہ تم اپنے ذول سے اپنے بھائی کے برتن میں ڈال دو، ابن بطلال کہتے ہیں اس حدیث نے دلالت کی کہ خیر کی ہر شئی جو آدمی کرے یا کہے وہ اس کے لئے صدقہ لکھی جاتی ہے آمدہ حدیث ابو موسیٰ میں اس کی تفسیر کی گئی ہے اور مزید یہ بھی کہ شر سے! مساک بھی صدقہ ہے! راغب کہتے ہیں معروف ہر اس فعل کا اسم ہے جس کا حسن شرع اور عقل دونوں کے ساتھ معروف ہو، اعتدال پر بھی اس کا اطلاق ہے کیونکہ اسراف سے نہی ثابت ہے، ابن ابی جرہ لکھتے ہیں معروف کا لفظ اس پر بولا جاتا ہے جو ادب شرع کے ساتھ جانا جائے کہ یہ اعمالِ بر میں سے ہے چاہے عادت اس کے ساتھ جاری ہو یا نہیں، کہتے ہیں صدقہ سے مراد ثواب ہے اور اگر ساتھ میں (ثواب کے حصول کی) نیت بھی شامل ہو تو بالجزم اس کا فاعل ماجور ہوگا ورنہ اس میں احتمال ہے، کہتے ہیں اس کلام میں اشارہ ہے کہ صدقہ صرف امر محسوس ہی میں منحصر نہیں تو مثلاً مالدار لوگوں کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ یہ ہر ایک کی دسترس میں ہے کہ وہ اکثر احوال میں اسے کر سکے اور بغیر کسی مشقت کے۔

6021 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ

بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ

ترجمہ: جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا ہر اچھا قول و فعل صدقہ ہے۔

یہ حدیث کتاب الزکاة میں گزری ہے۔

34 باب طیب الکلام (خوش کلامی)

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ (بقول ابو ہریرہ نبی پاک نے فرمایا اچھی بات صدقہ ہے)

طیب کی اصل جسے حواس مستلذہ پائیں، اپنے متعلق کے اختلاف کے ساتھ یہ مختلف ہو جاتا ہے بقول ابن بطال طیب الکلام جلیل القدر عمل بر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) [فصلت: ۳۴] اور دفع کبھی قول کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ فعل کے ساتھ بھی۔ (و قال أبو هريرة الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الصلح اور کتاب الجہاد میں گزری ہے باب (من أخذ بالركاب) کے تحت اس پر کلام گزری، ابن بطال لکھتے ہیں کلمہ طیبہ کو صدقہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح مال عطا کرنے سے جسے دیا جائے اس کے دل کو فرحت ملتی ہے اسی طرح عمدہ کلام بھی دل کو سرور پہنچاتی ہے تو اس حیثیت سے دونوں باہم تشابہ ہیں۔

6023 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عِدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ النَّارَ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا وَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ ثُمَّ ذَكَرَ النَّارَ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا وَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ قَالَ شُعْبَةُ أَمَّا مَرَّتَيْنِ فَلَا أَشْكُ ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۱۷) اطرافہ 1413، 1417، 3595، 6539، 6540، 6563، 7443، 7512

عمرو سے مراد ابن مرہ ہیں شعبہ عنہ کے طریق سے یہ حدیث کتاب الزکاة میں مع شرح گزر چکی ہے، خيثمة سے مراد ابن عبد الرحمن ہیں علامات النبوة میں یہی حدیث مبسوطاً گزری۔

35 باب الرِّفْقِ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ (ہر معاملہ میں نرمی کرو)

رفق قول و فعل کے ساتھ لین الجانب ہونا (یعنی نرم خو) اخذ بالاسل کو بھی کہتے ہیں، اس کا عکس عنت ہے۔

6024 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا السَّامَ عَلَيْكُمْ قَالَتْ عَائِشَةُ فَفَهَمْتُهَا فَقُلْتُ وَعَلَيْكُمْ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ قَالَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَهْلًا يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ قُلْتُ وَعَلَيْكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۲۷) اطرافہ 2935، 6030، 6256، 6395، 6401، 6927

کتاب الاستیذان میں اس کی مفصل شرح آئے گی مسلم کی عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے: (إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يُعطى على العنف) مفہوم یہ کہ نرمی کے ساتھ وہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے جو عنت کے ساتھ

نہیں ہوتا، بعض نے اس سے مراد یہ لیا کہ وہ رفیق پر ایسا ثواب عطا کرتا ہے جو عفت پر نہیں دیتا مگر اول اوجہ ہے، انہی کی شریح بن ہائی کی حضرت عائشہ سے روایت میں ہے کہ نرمی کسی شئی میں نہیں ہوتی مگر اسے زینت دینی ہے اور کسی شئی سے نکالی نہیں جاتی مگر اسے عیب دار بناتی ہے، ابو درداء کی روایت میں ہے جسے نرمی سے اس کا حصہ دیا گیا تو گویا اسے خیر سے اس کا حصہ ملا، اسے نرمی نے نقل کیا اور ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا، مسلم کی حدیث جریئر میں ہے جو نرمی سے محروم کیا گیا وہ تمام خیر سے محروم کیا گیا، سند میں صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔

اسے مسلم نے (الاستبذان) اور نسائی نے (التفسیر اور عمل الیوم و اللیلۃ) میں نقل کیا۔

6025 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَامُوا إِلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَزِرُ مَوَهُ ثُمَّ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصَبَّ عَلَيْهِ

أطرافه 219، 221، 221

ترجمہ: حضرت انس کا بیان ہے کہ ایک دیہاتی نے مسجد میں پیشاب کر دیا لوگ اس کی طرف لپکے تو آنجناب نے فرمایا اس کے پیشاب کو قطع نہ کرو پھر پانی کا ایک ذول منگوا یا جو اس پہ بہا دیا گیا۔

یہ کتاب الطہارہ میں مشروحاً گزری ہے۔ (لا تزر موه) کہا جاتا ہے: (زرم البول) جب منقطع ہو، (أزرمته قطعته) آنسو کے ساتھ بھی یہ مستعمل ہے۔

- 36 باب تَعَاوُنِ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا (اہل ایمان کا باہمی تعاون)

(بعضہم) بدل کی بناء پر مجبور ہے، رفع بھی جائز ہے۔

6026 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي جَدِّي أَبُو بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا ثُمَّ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۳۷) طرفہ 481، - 2446

6027 - وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ جَالِسًا إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَسْأَلُ أَوْ طَالِبٌ حَاجَةً أَقْبَلَ عَلَيْنَا بَوَّحِهِ فَقَالَ اشْفَعُوا فَلْتَوْجَرُوا وَلْيَقْضِ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا شَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۷۷) أطرافہ 1432، 6028، - 7476

سفیان سے مراد ثوری ہیں، برید بن ابو بردہ یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبد اللہ تھا برید کی کنیت بھی ابو بردہ تھی، نسائی نے اسے بحوالہ یحییٰ قطان (سفیان حدثنی ابو بردہ بن عبد اللہ) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا۔ (یشد الخ) یہ وجہ تشبیہ کا بیان ہے کرمانی کہتے ہیں (بعضا) بزاع الخافض منصوب ہے، دیگر نے کہا بلکہ یہ (یشد) کا مفعول ہے بقول ابن حجر دونوں

قابلِ توجہ قول ہیں، ابنِ بطل لکھتے ہیں امورِ آخرت اور اسی طرح مباح امورِ دنیا میں معاونت مندوب ہے حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں ہے: (اللہ فی عَوْنِ الْعَبْدِ مَا دَامَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ) (یعنی اللہ بندے کی مدد میں لگا ہے جب تک وہ اپنے بھائی کی مدد میں لگا ہوا ہے)۔

(ثم شبك الخ) یہ بھی وجہ شبہ کا (مزید) بیان ہے۔ (وكان النبي جالسا إذ الخ) سب نخوں میں محمد فریابی عن ثوری کی روایت کے ضمن میں یہی عبارت ہے، اس کی ترکیب میں قلق ہے شائد اصل میں یوں ہو: (كان إذا كان جالسا إذ جاء رجل الخ) تو اختصار حذف کیا یا راوی پر (إذا كان) ساقط ہوا علاوہ ازیں میں نے دیگر طرق میں اس حدیث کے الفاظ کا تتبع کیا ہے کسی جگہ (جالسا) نہیں دیکھا، اسے ابو نعیم نے اسحاق بن زریق عن فریابی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (كان رسول الله ﷺ إذ جاء السائل أو طالب الحاجة أقبل علينا بوجهه) اس سیاق میں کوئی اشکال نہیں، نسائی نے قطان عن سفیان سے مختصر نقل کرتے ہوئے: (اشفعوا تؤجروا الخ) پر اقتصار کیا، اسے اسماعیلی نے عمر بن علی مقدمی عن ثوری سے نقل کیا لیکن سب کلام قولِ نبوی سے کر دی اس کے الفاظ ہیں: (قال رسول الله ﷺ إني أوتيت فأسأل أو تطلب إليّ الحاجة و أنتم عندى فاشفعوا) اگلے باب میں ابو اسامہ عن برید سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (أنه كان إذا أتاه السائل أو صاحب الحاجة) مسلم نے بھی یہی طریق تخریج کیا، الزکاة میں عبد الواحد بن زیاد عن برید سے یہ الفاظ مذکور ہوئے تھے: (كان إذا جاءه السائل أو طلب إليه الحاجة) مسلم نے بھی علی بن مسہر اور حفص بن غیاث کلاهما عن برید سے یہ الفاظ ذکر کئے: (كان إذا أتاه طالب حاجة أقبل عليّ جلسائه فقال الخ)۔

(و لتؤجروا) اکثر کے ہاں یہی ہے کریمہ کے نسخہ میں لا کے بغیر ہے قرطبی کہتے ہیں اصل مسلم میں (اشفعوا تؤجروا) واقع ہے یعنی مجزوم بطور جواب امر جو معنائے شرط کو متضمن ہے، یہ واضح ہے، (فلتؤجروا) کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہے اور چاہئے کہ لام مکسور ہو کیونکہ یہ لام گئی ہے اور فاء زائدہ ہوگی جیسے اس حدیث میں ہے: (قُومُوا فَلِأَصْلَى لَكُمْ) حدیث کا معنی یہ ہوگا سفارش کرو تاکہ ماجور بنو، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ لام امر ہو اور مامور بہ شفاعت کے ساتھ تعرض لئلا جر، گویا فرمایا: (اشفعوا فتعرضوا بذلك لئلا جر) اصل لام امر پر، اس لام پر کسرہ پڑھا جاتا ہے تخفیفاً اس پر سکون بھی جائز ہے ماقبل کی حرکت کی وجہ سے، ابن حجر کے بقول ابو داؤد کی روایت میں ہے: (اشفعوا لتؤجروا) یہ اس امر کو قوی کرتا ہے کہ لام برائے تعلیل ہے، کرمانی نے جائز قرار دیا کہ فاء سیبہ جبکہ لام مکسور ہو اور یہ لام گئی ہے کہتے ہیں دونوں کا اجتماع جائز ہے کیونکہ دونوں ایک ہی امر کیلئے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ جواباً لام جزائیہ ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ ایک رائے پر زائدہ ہو یا (اشفعوا) پر عاطفہ اور لام لام امر ہو یا کسی مقدر پر معطوف ہو ای (اشفعوا لتؤجروا فلتؤجر) یا یہ بتقدیر (إن) ہے ای (إن تشفعوا تؤجروا) اور شرط سیبیت کو متضمن ہے تو جب لام لایا جائے اس کے ساتھ تصریح واقع ہوئی، طبی کہتے ہیں فاء اور لام برائے تاکید زائدہ ہیں اسلئے کہ اگر کہا جاتا: (اشفعوا تؤجروا) تو صحیح تھا یعنی جب کوئی محتاج مجھ پر اپنی حاجت پیش کرے تو میرے ہاں اس کی سفارش کر دیا کرو کہ اگر سفارش کی تو تمہارے لئے اجر حاصل ہو جائے گا چاہے سفارش قبول کی جائے یا نہیں۔

(و ليقض الله الخ) اس روایت میں لام کے ساتھ ہی ہے آمدہ روایت ابو اسامہ میں بھی، کشمینی کے ہاں یہی جبکہ باقیوں کے ہاں (و يقضى) ہے مسلم کی علی بن مسہر اور حفص کی روایت میں (فليقض) ہے قرطبی کہتے ہیں اس لام کا لام امر ہونا صحیح نہیں کیونکہ اللہ کو حکم نہیں دیا جاتا اور نہ ہی یہ لام لگنی ہے کیونکہ روایت میں (و ليقض) یعنی بغیر یائے مد کے ثابت ہے پھر کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ بمعنی دعاء ہوا (اللهم اقض) یا امر یہاں بمعنی خبر ہے، حدیث سے خبر پر حض و ترغیب ثابت ہے بالفعل اور ہر وجہ کے ساتھ اسکا سبب بننا اسی طرح کسی بڑے کے پاس کسی کشف کرب اور معونۃ ضعیف کی سفارش کر دینا بھی چونکہ ہر ایک کی قدرت میں نہیں ہوتا کہ بڑوں تک پہنچ پائے یا اپنی مراد کی اس کے ہاں وضاحت کر پائے ورنہ نبی اکرم تو محتجب نہ تھے (کہ عام لوگوں کو آپ تک رسائی کیلئے سفارش کی تلاش و ضرورت پڑے، گویا یہ سب امت کی تعلیم کیلئے فرمایا) عیاض لکھتے ہیں جن وجوہ میں سفارش کرنا مستحب ہے ان سے سوائے حدود کے کچھ اور مستثنیٰ نہیں دیگر میں سفارش جائز ہے خصوصاً ان حضرات کیلئے جن سے ہفوۃ (یعنی اتفاق سے گویا بس پھنس گیا تھا) (کسی جرم کا) صدور ہو گیا یا وہ اہل ستر و عفاف میں سے ہیں، کہتے ہیں جہاں تک یکے فساد کی قسم کے لوگ جو اپنے باطل میں مشہور ہیں تو ایسوں کیلئے سفارش نہ کی جائے تاکہ باز آجائیں۔

علامہ انور (و ليقض الله الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کی دو شرحیں ہیں اول یہ کہ تم سفارش کر دو چاہے میں قبول کروں یا نہ کروں، دوم یہ کہ جو تمہیں تعلیم دی جاتی ہے تو یہ تعلیم الہی ہے (حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں میں اس کی مراد سمجھ نہیں سکا لیکن شارحین نے اس کا اور معنی بھی ذکر کیا ہے مراجعت کر لی جائے)۔

37 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾

(اچھی اور بری سفارش)

﴿كِفْلٌ﴾ نَصِيبٌ قَالَ أَبُو مُوسَى ﴿كَفْلَيْنِ﴾ أَخْرَجَ بِالْحَبَشِيَّةِ (بقول ابو موسی کفل بمعنی اجر، حبشی زبان کا لفظ ہے) مصنف نے سابقہ باب کی حدیث پر یہ ترجمہ قائم کر کے اشارہ دیا ہے کہ اجر علی شفاعت عموم پر نہیں بلکہ اس معاملہ کے ساتھ مخصوص ہے جس میں سفارش کرنا جائز ہو اور یہ ہے شفاعت حسنہ، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جس کی شرع نے اذن دی نہ کہ وہ جو اس کی طرف سے غیر ماذون ہے جیسا کہ آیت کی دلالت ہے، طبری نے بسند صحیح مجاہد سے نقل کیا کہتے ہیں یہ لوگوں کا ایک دوسرے کیلئے سفارش کرنا، اس کا حاصل یہ ہوا کہ جس نے کسی کیلئے خیر میں کوئی سفارش کی تو اس کے لئے بھی اجر سے حصہ ہے اور جس نے باطل کے ساتھ سفارش کی اس کے لئے وزر میں سے حصہ ہوگا، بعض نے کہا شفاعت حسنہ سے مراد مومن کیلئے دعا کرنا اور سیئہ اس کے لئے بد دعا کرنا۔ (کفل نصیب) یہ تفسیر ابو عبیدہ ہے حسن اور قدادہ کہتے ہیں کفل وزر اور اثم ہے، مصنف کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ کفل کا لفظ استعمال کر کے کبھی اس سے مراد نصیب (یعنی حصہ) اور کبھی اجر ہوتا ہے اور سورۃ النساء کی آیت میں یہ جزاء کے معنی میں اور سورۃ الحدید کی آیت میں اجر کے معنی میں ہے۔ (قال أبو موسى الخ) اسے ابن ابی حاتم نے ابواسحاق عن ابی احوص عن ابو موسی اشعری سے

آیت: (يُؤْتِكُمْ كَيْفَ لَيْتُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ) [الحديد: ۲۸] کی تفسیر میں نقل کیا ہے۔

6028 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أَسَمَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ إِذَا أَتَاهُ السَّائِلُ أَوْ صَاحِبُ الْحَاجَةِ قَالَ اشْفَعُوا فَلْتَوْجَرُوا وَلْيَقْضِ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ مَا شَاءَ
(سابقہ حوالہ). أطرافہ 1432، 6027، - 7476

38 باب لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ فَاحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا

(نبی اکرم سخت گواور بد زبان نہ تھے)

کشمینی کے نسخہ میں (متفحشا) ہے جیسا کہ باب کی روایت ابن عمرو میں ہے، فحش ہر وہ جو اپنی مقدار (یعنی حد) سے نکل جائے حتیٰ کہ قبیح لگے یہ قول، فعل اور صفت میں داخل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: (طویل فاحش الطول) جب طول میں مفرط ہو (یعنی بہت زیادہ لمبا حتیٰ کہ برا لگے) لیکن قول میں اس کا استعمال اکثر ہے اور فحش جو اس کا تہمد کرے اور بتکلف اس کا اکتار کرے داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا فاحش جو فحش کہے اور فحش جو استعمال فحش کرے تاکہ لوگوں کو ہنسائے۔

6029 - حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُلَيْمَانَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ سَمِعْتُ مَسْرُوقًا قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو حِينَ قَدِمَ مَعَ مُعَاوِيَةَ إِلَى الْكُوفَةِ فَذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَمْ يَكُنْ فَاحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا وَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْ أَحْخِرِكُمْ أَحْسَنَكُمْ خُلُقًا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۷) أطرافہ 3559، 3759، - 6035

پہلی سند میں سلیمان سے مراد امش ہیں دوسری سند میں شقیق بن سلمہ پہلی سند میں مذکور ابو وائل ہی ہیں، یہ پورا متن صفۃ النبی میں گزرا ہے اس میں آپ کا یہ قول بھی تھا: (إِنَّ مِنْ خَيْرِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلَاقًا) اور یہاں کشمینی کے ہاں جو (ان خیر کم) ہے اس سے متعین ہوا کہ یہاں بھی (من) مراد ہے اکثر کے ہاں (آخر کم) افضل کے ہم وزن و معنی واقع ہے جو اس کی اصل ہے احمد اور طبرانی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت اسامہ سے مرفوع روایت کیا: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ كُلَّ فَحَّاشٍ مُتَفَحِّشٍ)۔

6030 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ يَهُودَ أَتَوْا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكُمْ فَقَالَتْ عَائِشَةُ عَلَيْكُمْ وَلَعَنَكُمُ اللَّهُ وَعَظِبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ قَالَ مَهْلًا يَا عَائِشَةُ عَلَيْكَ بِالرَّفْقِ وَإِيَّاكَ وَالْعُنْفَ وَالْفُحْشَ قَالَتْ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ أَوَلَمْ تَسْمَعِي مَا قُلْتُ رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ

فَيُسْتَجَابُ لِي فِيهِمْ وَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِي

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 2935، 6024، 6256، 6395، 6401، - 6927

یہ باب الرفق میں گزری، کتاب الاستفادان میں مشروح ہوگی عیاض نے اپنے بعض شیوخ سے نقل کیا کہ عصف کی عین مثلثہ ہے (یعنی اس پر تینوں حرکات جائز ہیں) مشہور اس کی پیش ہے۔

6031 - حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا أَبُو يَحْيَى هُوَ فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ

هَلَالِ بْنِ أُسَامَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ سَبَابًا وَلَا فَحَاشًا وَلَا لَعَانًا

كَانَ يَقُولُ لِأَحَدِنَا عِنْدَ الْمُعْتَبَةِ مَا لَهُ تَرَبُّ حَبِينُهُ . طرفہ - 6046

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی پاک ﷺ برا کہنے والے اور فحش بکنے والے اور لعنت کرنے والے نہیں تھے، ہم میں سے کسی پر غصہ کے وقت فقط یہ فرماتے اسے کیا ہوا؟ اس کی پیشانی پر مٹی پڑے۔

(عند المعتبة) میم کی زبر عین ساکن اور تاء کی زیر کے ساتھ اس پر زبر بھی جائز ہے، مصدر ہے عتب عتابا و مَغْتَبَةً و مُعَاتَبَةً۔ (سالہ ترب حبینہ) خطاب کی کہتے ہیں محتمل ہے کہ معنی ہو چہرے کے بل گرے تو اس کی پیشانی پر مٹی لگے اور یہ بھی محتمل ہے کہ عبادت کرنے کی دعا ہو کہ مثلاً نماز پڑھے تو (سجدہ میں) اس کی پیشانی پر مٹی لگے، اول اشہر ہے کیونکہ پیشانی (کے بل) پر نماز نہیں پڑھی جاتی، ثلث کہتے ہیں (الجبینان یکتنفان الجبهة) (یعنی ہر جہتہ کی دو جبینیں ہیں جو اسے گھیرے ہوئے ہیں، گویا پیشانی کا سامنے والا حصہ جہتہ اور کنارے جبین کہلاتے ہیں) اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ) [الصافات: ۱۰۳] یعنی پیشانی کے بل ڈال دیا بقول ابن حجر یہ بھی کہ ثانی نہایت بعید ہے کیونکہ عرب یہ ترکیب وجود نماز کے قبل سے استعمال کرتے آ رہے ہیں، بقول داؤدی یہ عربوں کا محاورہ ہے جیسے ان کا ایک اور محاورہ ہے: (رغم أنفه) تو ان کی حقیقت معنی مراد نہیں۔

6032 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَيْسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَوَاءٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ

مُحَمَّدِ بْنِ الْمُثَنِّدِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَجُلًا اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا رَأَاهُ قَالَ

بُئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ وَبُئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ فَلَمَّا جَلَسَ تَطَلَّقَ النَّبِيُّ ﷺ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطَ

إِلَيْهِ فَلَمَّا انْطَلَقَ الرَّجُلُ قَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ حِينَ رَأَيْتَ الرَّجُلَ قُلْتَ لَهُ كَذَا

وَكَذَا ثُمَّ تَطَلَّقْتَ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطْتَ إِلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَائِشَةُ مَتَى

عَهَدْتَنِي فَحَاشَا إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ

طرفہ 6054، - 6131

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں ایک شخص نے نبی پاک کے پاس آنے کی اجازت مانگی جب اسے دیکھا تو کہا یہ فلاں قبیلہ کا بھائی یا کہا۔ بیٹا برا آدمی ہے لیکن جب وہ بیٹھا تو آپ خوشروئی سے پیش آئے جب وہ چلا گیا تو میں نے کہا جب آپ نے اسے دیکھا تو یہ یہ کہا مگر اس سے کشادہ روئی سے ملے؟ فرمایا اے عائشہ کب تو نے مجھے سخت کلامی کرنے والا پایا؟ بے شک

قیامت کے دن اللہ کے ہاں سب سے بڑے مقام والا وہ شخص ہے جس کے شر کے ڈر سے لوگ اسے ملنا چھوڑ دیں۔

شیخ بخاری ابو عثمان ضعی بصری ہیں بقول ابن حبان ثقہ اور مستقیم الحدیث تھے، بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری کتاب الصلوة میں گزری ہے ان کے شیخ محمد بن سواء ابو خطاب سدوسی بصری ہیں ان کی بھی بخاری میں دو روایتیں ہیں دوسری المناقب میں گزری ان کے شیخ روح بن قاسم مشہور محدث اور کثیر الحدیث ہیں سفیان بن عیینہ نے بھی محمد بن منکدر سے اس میں ان کی موافقت کی ہے ان کی روایت آگے باب (اغتیاب أهل الفساد) میں آئے گی اسی طرح مسلم کے ہاں معمر نے بھی، روح کا سیاق اتم ہے۔ (أن رجلاً الخ) ابن بطلال کے بقول یہ عیینہ بن حصن بن حذیفہ بن بدر فزاری تھے انہیں احمق مطاع (یعنی بے وقوف سردار) کہا جاتا تھا نبی اکرم نے اس حسن سلوک سے ان کی تالیف قلبی کا خیال فرمایا تھا اس امید پہ کہ ان کی قوم اسلام قبول کر لے کیونکہ یہ اپنی قوم کے سردار تھے عیاض، قرطبی اور نووی نے بھی اسی پر جزم کیا ابن تین نے داؤدی سے بھی یہی احتمال ذکر کیا اسے عبدالغنی بن سعید نے المہمات میں عبد اللہ بن عبد الحکم عن مالک سے نقل کیا کہ انہیں حضرت عائشہ سے یہ روایت پہنچی کہ عیینہ بن حصن نے نبی اکرم کے ہاں آنے کی اجازت طلب کی تو آپ نے فرمایا: (بنس ابن العشیرة)، ابن بشکوال نے المہمات میں اسے اوزاعی عن یحییٰ بن ابوکثیر سے مرسل نقل کیا، عبدالغنی نے ابو عامر خراز عن ابی یزید مدنی عن عائشہ سے نقل کیا کہ مخرمہ بن نوفل نے آکر اجازت مانگی نبی اکرم نے ان کی آواز سنی تو فرمایا: (بنس أخو العشیرة) یہ فوائد ابی اسحاق ہاشمی کے جز و اول کے اواخر میں بھی منقول ہے خطیب نے بھی اسے نقل کیا تو یہ تعدد پر محمول ہے منذر نے اپنی مختصر میں دونوں قول ذکر کئے اور لکھا یہ عیینہ تھے بعض نے کہا مخرمہ تھے، ہمارے شیخ ابن ملقن نے صرف مخرمہ کے ذکر پر اقتصار کیا اور کہا کہ حاشیہ میاٹلی میں بھی یہی ہے لیکن بعد ازاں ابن تین کے حوالے سے ذکر کیا کہ عیینہ ہونا بھی ممکن ہے۔

(بنس أخو الخ) معمر کی روایت میں ہے: (بنس أخو القوم و ابن القوم) بقول عیاض عشیرة سے مراد جماعت یا قبیلہ ہے کئی دیگر نے کہا عشیرة: (الأدنی إلى الرجل من أهله) (یعنی کسی کے قریبی رشتہ دار) اور یہ اس کے باپ اور دادا کی اولاد۔ (تطلق) یعنی (أبدی له طلاقاً وجہہ) (یعنی کشادہ روئی ظاہر کی) کہا جاتا ہے: (وجہہ طلق و طلیق) ای (مستترسل منبسط غیر عبوس) ابن عامر کی روایت میں ہے: (بنس فی وجہہ) (یعنی بشارت ظاہر کی) احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت میں ہے ایک اور نے اجازت طلب کی تو فرمایا: (نعم أخو العشیرة) جب وہ داخل ہوا تو اس کے لئے بشارت کا وہ مظاہرہ نہ کیا جو دوسرے کیلئے کیا تھا، خطابی کہتے ہیں اس حدیث نے علم و ادب جمع کیا ہے، کہتے ہیں نبی اکرم کا اپنی امت کے افراد کے بارہ میں کچھ کہنا غیبت کے زمرہ میں نہ آئے گا، غیبت جو امت کے افراد ایک دوسرے کی بابت کہیں بلکہ آپ پر تو واجب ہے (کہ کسی کا عیب) بیان کریں اور لوگوں کو آگاہ کریں، یہ دراصل امت پر آپ کی شفقت اور خیر خواہی کے باب سے ہے لیکن چونکہ آپ کی جبلت کرم اور حسن خلق ہے تو بشارت کا مظاہرہ کیا اور ناگواری کے آثار لئے اس سے ملاقات نہ کی تاکہ امت آپ سے یہ بات سیکھ لے کہ اس قسم کے لوگوں کے شر سے بچنے کیلئے کیسا طرز عمل اپنانا ہے، ابن حجر کے بقول ان کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے آنجناب کے خصائص میں سے سمجھتے ہیں مگر ایسا نہیں بلکہ ہر شخص جسے کسی کی بدعات کا علم ہو اور ڈر ہو کہ اس کے تمہیل ظاہر سے لوگ دھوکہ کھائیں گے تو وہ خیر خواہی کے قصد و ارادہ سے اس سے تحذیر کراتے ہوئے اس کی یہ صفت عام کر سکتا ہے البتہ خصائص میں سے یہ

ہونا ممکن ہے کہ آپ کے سامنے کسی ایسے شخص کا حال کھولا جائے جس سے کوئی انسان دھوکہ کھا رہا ہے بغیر اس کے کہ اس دھوکہ کھانے والے پہ اسکا حال کھلا ہو تو آپ کے سامنے وہ شخص مذمت کیا جائے تاکہ مغتر (یعنی دھوکہ میں مبتلا) اس سے بچے تاکہ اس کے لئے خیر خواہی ہو بخلاف غیر نبی کے، آپ کا کسی شخص کی قول یا فعل کے ساتھ ذم کرنے کو جائز قرار دینا متوقف ہے اس شخص پر جو اس کی خیر خواہی چاہتا ہے، قرطبی لکھتے ہیں حدیث میں معلن بالفسق والفس (یعنی علی الاعلان فسق و فجور کا مظاہرہ کرنے والے) شخص کی غیبت کا جواز ملا اسی طرح اس قسم کے ظالم اور بدعتی لوگوں کی غیبت کا بھی ان کے شر سے بچنے کی غرض سے ان کی مدارات کے جواز کے ساتھ ساتھ، البتہ ایسی مدارات نہ ہو جو اللہ کے دین میں مدہانت بن جائے پھر عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں مدارات اور مدہانت کے مابین فرق یہ ہے کہ مدارات دنیا یا دین یا دونوں کی صلاح کیلئے بذل دینا کرنا، یہ مباح اور بسا اوقات مستحب ہوتا ہے جبکہ مدہانت صلاح دنیا کی خاطر ترک دین ہے اور نبی اکرم نے تو اس کے لئے اپنی دنیا سے حسن عشرت کا بذل کیا اور اس سے گفتگو میں نرمی برتی اس کے باوجود اس کی تعریف میں کوئی ایسی بات نہیں کہی جس سے آپ کے قول و فعل کے درمیان تناقض ظاہر ہوتا ہو، اس کی بابت آپ کا قول قول حق اور آپ کا تعامل حسن عشرت تھا تو اس تقریر کے ساتھ بحمد اللہ اشکال مندفع ہو جاتا ہے، عیاض کہتے ہیں عیینہ۔ واللہ اعلم۔ اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے لہذا ان کی بابت یہ بات غیبت نہیں بنتی یا مسلمان تو ہو گئے تھے مگر ابھی ان کا اسلام ناصح (یعنی پکا) نہ تھا تو نبی اکرم نے چاہا کہ اس کی یہ صفت بیان کر دیں تاکہ اس کے باطن سے ناواقف شخص دھوکہ نہ کھائے، نبی اکرم کی حیات میں اور بعد ازاں ان سے کچھ ایسے امور سرزد ہوئے جو ان کے ضعف ایمان پر دال ہیں تو نبی اکرم کا ان کے بارہ میں یہ کہنا جملہ علامات نبوت میں سے ہے، جہاں تک داخل ہونے کے بعد نرم لہجہ میں بات کرنا تو یہ اسکے لئے علی سبیل تالیف تھا، یہ حدیث مدارات میں اصل اور اہل کفر و فسق و نحوہم کے بارہ میں جواز غیبت پر دال ہے۔

(من ترکہ الخ) عیینہ کی روایت میں ہے: (من ترکہ أو ودعہ الناس) مازری کہتے ہیں بعض نحاۃ نے ذکر کیا کہ عربوں کے ہاں (یدع) کا مصدر اور ماضی متروک ہے نبی اکرم نصح العرب تھے اور آپ نے اپنے درج ذیل قول میں مصدر استعمال کیا ہے: (لَیَنْتَهَبْنَ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ) اور اس کے ماضی کا اس حدیث میں استعمال موجود ہے، عیاض نے جواب دیا کہ عربوں نے کلثیہ ترک نہ کیا تھا بلکہ نادر اس کا استعمال موجود ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ صرف انہی دو حدیثوں میں یہ منقول ہے پھر حدیث باب میں راوی کے شک کے ساتھ ہے۔

(اتقاء شرہ) یعنی اس کی بدگوئی کے ڈر سے کیونکہ شخص مذکور جفاۃ الأعراب (یعنی درشت خود دیہاتیوں) میں سے تھا قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث میں اشارہ ہے کہ عیینہ مذکور کا خاتمہ بالخیر نہ ہوگا کیونکہ نبی اکرم اس کے فحش و شر سے ڈرے اور خبر دی کہ ایسا شخص یوم قیامت اللہ تعالیٰ کے ہاں سب سے برے مرتبہ و منزلت والا ہوگا بقول ابن حجر اس استدلال کا ضعف مخفی نہیں کیونکہ حدیث عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہے تو جو اس صفت کے ساتھ متصف ہوا اسی پر یہ وعید متجہ ہوگی اور اس کی شرط یہ کہ اسی پر اس کی موت واقع ہو اور انہیں کیونکر علم ہوا کہ عیینہ کی موت اسی پر واقع ہوئی تھی اور لفظ مذکور محتمل ہے کہ اس حالت کے ساتھ ہی اسے مقید کیا جائے جس میں یہ بات کہی گئی، کیا مانع ہے کہ انہوں نے توبہ و انابت کر لی ہو، عیینہ عہد ابوبکر میں مرتد ہو گئے تھے اور جنگ کی پھر اللہ نے دوبارہ قبول اسلام کی

توفیق دی اور حضرت عمر کے دور میں بعض فتوحات میں بھی شرکت کی حضرت عمر کے ساتھ ان کا ایک قصہ بھی ہے جو تفسیر سورہ اعراف میں مذکور گزرا، اس کی شرح کتاب الاعتصام میں آئے گی، جس حدیث میں ان کی بابت احق مطاع مذکور ہے اسے سعید بن منصور نے ابو معاویہ عن اعمش عن ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہتے ہیں عیینہ بن حصن نبی اکرم کے ہاں آئے اور اس وقت حضرت عائشہ بھی وہاں موجود تھیں کہنے لگا یہ کون ہیں؟ فرمایا ام المؤمنین ہیں، بولا کیا ان سے زیادہ خوبصورت خاتون آپ کو نہ لادوں؟ اس پر حضرت عائشہ ناراض ہوئیں اور کہا یہ کون ہے؟ فرمایا یہ احق ہے، اسے طبرانی نے حضرت جریر سے اس زیادت کے ساتھ نقل کیا کہ آپ نے فرمایا نکلو اور اجازت مانگو کہنے لگا مجھ پر قسم کہ کسی مضری پر اجازت مانگوں، آگے باب (المداراة) میں اس طرح کا بیان آئے گا جس سے دلالت ملے گی کہ یہاں مبہم مذکور کو خرمہ کے ساتھ مفسر کرنا رائج ہے۔

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

39 - باب حُسْنِ الْخُلُقِ وَالسَّخَاءِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ الْبُخْلِ (حسن خلق و سخاوت کی فضیلت اور بخل کی کراہت)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ وَأَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ وَقَالَ أَبُو ذَرٍّ لَمَّا بَلَغَهُ مَبْعَثُ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَحِيهِ أَرْكَبُ إِلَى هَذَا الْوَادِي فَاسْمَعُ مِنْ قَوْلِهِ فَرَجَعَ فَقَالَ رَأَيْتُهُ يَأْمُرُ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ (ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک سب سے زیادہ نیک انسان تھے اور رمضان میں آپ کی سخاوت عروج پہ ہوتی تھی، ابو ذرؓ کو جب نبی پاک کی بعثت بارے پتہ چلا تو اپنے بھائی سے کہا اس وادی۔ یعنی مکہ۔ کی طرف سواری کرو اور آپ کی کلام سنو انہوں نے آ کر بتلایا میں نے دیکھا کہ آپ مکارم اخلاق کا حکم دیتے ہیں)

اس ترجمہ میں ان تینوں امور کے مابین جمع کیا کیونکہ سخاوت جملہ محاسن اخلاق میں سے ہے بلکہ یہ اس کے معظم سے ہے اور بخل اس کی ضد ہے جہاں تک حسن خلق ہے تو راغب کہتے ہیں یہ ہر مرغوب فیہ سے عبارت ہے یا تو عقل کی جہت سے یا عرض یا پھر حسن کی جہت سے، عام لوگوں کے ہاں مشہور یہ ہے کہ جو مدرک بالہصر ہو شرع میں اس کا اکثر ورود ان امور میں جو مدرک بالبصیرت ہیں اور جو خلق ہے وہ خاء اور لام کی پیش کے ساتھ ہے لام پرسکون بھی جائز ہے بقول راغب خلق اور خلق اصل میں ہم معنی ہیں جیسے شرب اور شرب لیکن خلق کو پیمات اور مدرک بالہصر صور کے ساتھ خاص کیا ہے اور خلق کو کوئی اور مدرک بالبصیرت عادات کے ساتھ، نبی اکرم دعا کیا کرتے تھے: (اللهم کَمَا حَسَّنْتَ خُلُقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي) اسے احمد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا مسلم کے ہاں دعائے افتتاح بارے حضرت علیؓ کی ایک طویل حدیث میں ہے: (وَ اِهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اخلاق انسان کے وہ اوصاف ہیں جن کے ساتھ وہ دوسروں سے معاملہ کرتا ہے، یہ محمود و مذموم دونوں طرح کے ہوتے ہیں تو محمود صفات کا اجمال یہ ہے کہ تم غیر کے ساتھ اسی طرح کی روش رکھو جو اپنے آپ کے ساتھ رکھتے ہو، اگر تفصیل بیان کریں تو یہ عفو، حلم، سخاوت، صبر، قوت برداشت، رحمہ، شفقت، لوگوں کے کام کاج کرنا، تواؤد، نرم روئی اور اس قسم کی صفات اور مذموم جو ان مذکورہ کے الٹ ہوں، سخاوت یہ کہ اپنی ملک کو بغیر عوض کے خرچ کرنا، حسن الخلق پر اس کا عطف عطف خاص علی عام کی

قبیل سے ہے اس کی قدر و اہمیت اجاگر کرنے کیلئے علیحدہ سے اس کا ذکر کیا، بخل کی تعریف یہ ہے کہ اپنی ملک سے ما یطلب کا منع، اس کا شر یہ ہے کہ طالب مستحق ہو اور بالخصوص اگر وہ غیر مال المسؤل سے ہو، (و ما یکرہ من البخل الخ) یہ کہہ کر اشارہ کیا کہ بعض دفعہ جس مال پر بخل کے لفظ کا اطلاق تو جائز ہوگا مگر وہ مذموم نہ ہوگا، اس کے تحت آٹھ احادیث نقل کیں پہلی دو معلق ہیں۔

(و قال ابن عباس الخ) یہ کتاب الایمان میں موصول ہے اس کی شرح کتاب الصیام میں گزری۔ (و قال أبو ذر الخ) اکثر کے ہاں (قال) کے تکرار کے ساتھ ہے نسخہ شمشینی میں ہے: (وکان [] بو ذراخ) یہ ان کے قبول اسلام کے قصہ پہ مشتمل روایت کا حصہ ہے جو موطا المبعث النبوی میں گزری ہے یہاں اس سے غرض (و یأمر بمکارم الأخلاق) کی عبارت ہے، مکارم مکرمۃ کی جمع ہے یہ کرم سے ہے راغب کہتے ہیں یہ اسم الاطلاق ہے اسی طرح افعال محمودہ، کہتے ہیں آدمی کو کریم نہیں کہا جائے گا حتیٰ کہ ان کا اس سے ظہور ہو اور اکرام الافعال وہ جن کے ساتھ اشرف العجہ کا قصد کیا جائے اور سب سے اشرف وہ جو اللہ کی رضا جوئی کیلئے کئے جائیں اور ان کا صدور صرف متقی سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ) [الحجرات: ۱۳] اپنے میدان میں ہر فائق کریم کہلائے گا۔

6033 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ هُوَ ابْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ وَأَجْوَدَ النَّاسِ وَأَشْجَعَ النَّاسِ وَلَقَدْ فَرَعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَانْطَلَقَ النَّاسُ قَبْلَ الصُّوْتِ فَاسْتَقْبَلَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ سَبَقَ النَّاسَ إِلَى الصُّوْتِ وَهُوَ يَقُولُ لَنْ تُرَاعُوا لَنْ تُرَاعُوا وَهُوَ عَلَى فَرَسٍ لِأَبِي طَلْحَةَ غُرِيٍّ مَا عَلَيْهِ سَرْجٌ فِي عُنُقِهِ سَبَيْتَ فَقَالَ لَقَدْ وَجَدْتُهُ بَحْرًا . أَوْ إِنَّهُ لَبَحْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۸۰) . أطرافہ 2968، 2867، 2866، 2862، 2857، 2820، 2627، 2908، 2968،

2969، 3040، 6212

حدیث کی شرح کتاب الہبہ میں گزری ہے، حضرت انس کا ان تین اوصاف پر اقتصار جوامع الکلم میں سے ہے کیونکہ یہ امہات الاخلاق ہیں، ہر انسان میں تین (قسم کی) قوی ہیں: اول غصہ اور ان کا کمال شجاعت ہے، دوم شہوانیہ اور ان کا کمال سخاوت ہے، سوم عقلیہ اور ان کا کمال نطق بالحکمت (یعنی حکیمانہ باتیں کرنا) ہے، حضرت انس نے (أحسن الناس) کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا اس لئے کہ حسن قول و فعل دونوں کو شامل ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ احسن الناس سے مراد حسن خلقت ہو جو اعتدال مزاج کے تابع ہے جو صفائے نفس کی تیج کرتا ہے جس سے جودت قریحہ ہے جس سے حکمت ناشی ہے، یہ بات کرمانی نے کہی۔

6034 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ الْمُثَنِّدِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ

مَا سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ شَيْءٍ قَطُّ فَقَالَ لَا

ترجمہ: حضرت جابر کہتے ہیں نبی پاک سے کبھی کسی شئی کا سوال نہیں کیا گیا تو جواب میں نہیں کہا ہو۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (فقال له) سب کے ہاں یہی ہے الاوب المفرو میں بھی اسی طرح ہے اور یہی اسماعیلی کے ہاں

دونوں طرق سے اس روایت میں، مسلم میں سفیان بن عیینہ عن محمد بن منکدر سے یہ عبارت مذکور ہے: (ما سئل شیئا قط فقال لا)، کرمانی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ آپ سے امر دنیا میں سے کبھی کوئی چیز طلب نہیں کی گئی تو آپ نے منع کیا ہو، فرزدق نے کہا تھا: (ما قال لا قط إلا فی تشہدہ) (کہ میرا ممدوح صرف تشہد میں ہی لاکھتا ہے) ابن حجر کہتے ہیں یہ مراد نہیں کہ جو کچھ بھی آپ سے مانگا جائے آپ جزاً عطا کرتے بلکہ مراد یہ کہ نطق بالرد نہ کرتے بلکہ اگر دینے کیلئے کچھ ہوتا تو عطا فرما دیتے ورنہ چپ رہتے، اس کا بیان ایک ابن حنفیہ کی حدیث مرسل میں ہے جسے ابن سعد نے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (إذا سئل فأراد أن يفعل قال نعم وإذا لم يُرد أن يفعل سكت) یہ الاطعمہ میں گزری، یہ ایک حدیث ابو ہریرہ کے معنی کے قریب ہے جس میں ہے کہ آپ نے کبھی کسی طعام میں عیب جوئی نہ کی اشتہاء ہوتی تو کھالیتے ورنہ ترک کر دیتے! الشیخ عز الدین بن عبد السلام لکھتے ہیں اس کا معنی ہے کہ منعاً للعطاء کبھی (لا) نہ کہا (یعنی عطاء کرنے طلب کے جواب میں کبھی [نہیں] نہیں کہا)، یہ اس امر کو یہ لازم نہیں کہ اعتذاراً بھی کبھی (لا) نہ کہا ہو جیسے قرآن میں ہے: (قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أُحْمِلُهُمْ عَلَيْهِ) [التوبة: ۹۲]، اور (لا أجد ما أحملکم) کہنے اور (لا أحملکم) کہنے کے مابین فرق مخفی نہیں، بقول ابن حجر یہ حدیث ابو موسیٰ اشعری کی حدیث کی نظیر ہے جس میں گزرا کہ آپ سے سواریاں مانگیں تو آپ نے فرمایا تھا: (ما عندی ما أحملکم) لیکن اس ضمن میں اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ ابو موسیٰ کی مذکورہ حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے حلف اٹھا کر فرمایا تھا کہ انہیں سواریاں نہ دیں گے تو ممکن ہے حدیث جابر کے عموم سے یہ خاص کیا جائے کہ جب ایسی چیز کے بارہ میں سوال کیا جائے جو آپ کے پاس موجود نہ ہوتی اور سائل کو تحقق ہوتا کہ وہ آپ کے پاس نہیں ہے یا مثلاً جب مقام اقتصار علی السکوت کا مقتضی نہ ہوتا کہ سائل آپ کی عادت سے واقف نہ ہوتا تھا تو اگر آپ جواب میں سکوت پر اقتصار کریں تو خدشہ ہوتا کہ سائل اپنی حاجت کے سبب سوال پر مصر ہوگا (تب آپ نہیں کہہ دیتے تھے) اور اس پر قسم سائل کی طمع کے قطع کیلئے ہوتی، آپ کے قول: (لا أجد ما أحملکم) اور آپ کے قول: (و الله لا أحملکم) کے مابین جمع کی حکمت یہ ہے کہ اول بیان کیلئے کہ جو سائل نے مانگا وہ آپ کے پاس موجود نہیں اور ثانی یہ کہ آپ جواب دینے کا تکلف نہ کرتے جو مثلاً قرض کا سوال کیا جاتا یا ہبہ کوئی شئی مانگی جاتی جب وہاں کوئی اضطراری کیفیت نہ ہوتی، اس کی مزید وضاحت کتاب الایمان والند ورمیں ہوگی

بعض عدم قول (لا) کے لازم سے اثبات (نعم) سمجھے اور اس پر تحریم بخل کا لازم ہونا مرتب کیا کیونکہ قواعد میں سے ہے کہ نبی اکرم کی کسی چیز پر مواظبت اس کے وجوب کی علامت ہے اور ترجمہ مقتضی ہے کہ بخل مکروہ ہے، جواب دیا گیا کہ جب یہ بحث تام ہوگی تو کراہت کو تحریم پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ تام نہیں کیونکہ بخل وہی حرم ہے جو واجب سے مانع ہو، ہمیں تسلیم کہ یہ وجوب پر وال ہے لیکن اس ذات کی نسبت سے جو مقام نبوت پر فائز ہے کیونکہ یہ اس نقص کا مقابل ہے انبیاء جس سے منزہ ہیں تو نبی اکرم کے ساتھ وجوب مختص ہے جبکہ ترجمہ اس امر کو متضمن ہے کہ بعض بخل مکروہ ہے اور اس کا مقابل یہ کہ کچھ بخل ایسا بھی ہے جو حرم ہے جیسا کہ کچھ ایسا بھی ہے جو مباح بلکہ مستحب بلکہ واجب ہے تو اسی لئے بخاری نے (یکرہ) پر اقتصار کیا ہے۔

6035 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو يُحَدِّثُنَا إِذْ قَالَ لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

فَاحْسِنَا وَلَا تُتَفَحَّشْنَا وَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 3559، 3759، - 6029

صحابی تک تمام راوی کوئی ہیں وہ بھی کوذائے حق جیسا کہ باب صفۃ النبی میں صریحاً گزرا۔ (أحسنکم أخلاقاً) کشمینی کے ہاں (أحسنکم) ہے، سابقہ روایت میں: (من خیارکم) تھا یہاں بھی (من) مراد ہے ابو یعلیٰ نے حضرت انس سے مرفوعاً روایت کیا: (أکمل المؤمنین إيماناً أحسنهم خلقاً) احمد کی ثقہ رجال کے ساتھ حضرت جابر بن سمرہ سے روایت بھی اس کا نحو ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (أحسن الناس إسلاماً) ترمذی کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے: (إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِساً يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقاً) اسے بخاری نے الادب المفرد میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے تخریج کیا احمد اور طبرانی کی۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابو ثعلبہ سے اس کے نحو روایت میں ہے: (أحسنکم أخلاقاً) اس کا سیاق اتم ہے بخاری کی الادب المفرد میں نیز ابن حبان، حاکم اور طبرانی کے ہاں اسامہ بن شریک سے روایت میں ہے کہ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ کون اللہ کو اس کے بندوں میں سے محبوب ترین ہیں؟ فرمایا: (أحسنهم خلقاً) ان سے ایک روایت میں ہے کہ پوچھا گیا سب سے بہترین چیز کیا ہے جو انسان کو عطا کی گئی؟ فرمایا خلق حسن، حسن خلق بارے صحیح احادیث میں نو اس بن سمان کی مرفوع حدیث میں ہے: (الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ) اسے مسلم اور بخاری نے نقل کیا حضرت ابو درداء سے مرفوعاً مروی ہے حسن خلق سے زیادہ وزنی کوئی شئی میزان میں نہ ہوگی اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور ترمذی و ابو داؤد نے بھی تخریج کیا ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا ترمذی نے یہ زیادت بھی ذکر کی اور یہ بزار کے ہاں بھی ہے کہ صاحب حسن خلق صاحب صوم و صلاۃ کے درجہ کو پہنچے گا ابو داؤد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت عائشہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا اوسط میں طبرانی نے اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے اور طبرانی نے حضرت انس سے بھی اس کا نحو نقل کیا اسی طرح ان کی اور احمد کی ابن عمرو سے روایت ہے، ترمذی نے۔ انہوں نے اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اور بخاری کی الادب المفرد میں بھی یہ ہے ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم سے سوال ہوا انسانوں کو سب سے زیادہ کیا چیز جنت میں داخل کرے گی؟ فرمایا: (تقوى الله و حسن الخلق) بزار کی حسن سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے: (إِنَّكُمْ لَنْ تَسْعَوْا النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَسْعَى مِنْكُمْ بَسْطُ الْوَجْهِ وَحَسْنُ الْخُلُقِ) (یعنی تمہارے پاس مال اتنا نہیں کہ سب کو خوش کر سکو ہاں کشادہ روئی اور حسن خلق کے ضرور ایسا کر سکتے ہو) اس بارے احادیث کثیر ہیں ابن بطلان نے طبری کی تبع میں اس بابت اختلاف ذکر کیا کہ حسن خلق غریزہ (یعنی جبلت اور طبیعت) ہے یا یہ مکتسب ہے؟ غریزہ قرار دینے والوں کا تمسک ابن مسعود کی حدیث سے ہے جس میں ہے: (إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ أَخْلَاقَكُمْ كَمَا قَسَمَ أَرْزَاقَكُمْ) اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا اس پر کتاب القدر میں مبسوط بحث آئے گی قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں خلق بنی نوع انسان کی جبلت ہے اور وہ اس میں متفاوت ہیں تو جس کسی میں یہ ضعیف ہو اسے چاہئے کہ مرتاض ہو (یعنی ریاض کرے مراد یہ کہ اپنے آپ کو اس کا عادی کرنے کی کوشش کرے) حتیٰ کہ یہ قوی ہو جائے بقول ابن حجر احمد، نسائی اور بخاری کی الادب المفرد میں انج عصری کی روایت میں ہے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، کہ نبی اکرم نے انہیں فرمایا تھا تم میں دو خصلتیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ پسند فرماتا ہے: (الحلم

والأناة) (یعنی بردباری اور وقار) یہ کہنے لگے یا رسول اللہ قدیم سے یہ مجھ میں ہیں یا یہ حدیث ہیں؟ فرمایا قدیم سے تو کہا: (الحمد لله الذی جبَلَنی علی خُلُقَیْنِ یُجْبِهُمَا) اس پر آپ کی تقریر مشعر ہے کہ خلق میں کچھ وہ ہے جو جبل ہے اور کچھ جو مکتب ہے۔

6036 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِبُرْدَةٍ فَقَالَ سَهْلٌ لِقَوْمٍ أَتَدْرُونَ مَا الْبُرْدَةُ فَقَالَ الْقَوْمُ هِيَ شِمْلَةٌ فَقَالَ سَهْلٌ هِيَ شِمْلَةٌ مَسْجُوعَةٌ فِيهَا حَاشِيَتُهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْسُوكَ هَذِهِ فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ ﷺ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا فَلَبِسَهَا فَرَأَاهَا عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَحْسَنَ هَذِهِ فَأَكْسُونِيهَا فَقَالَ نَعَمْ فَلَمَّا قَامَ النَّبِيُّ ﷺ لَامَهُ أَصْحَابُهُ قَالُوا مَا أَحْسَنْتَ حِينَ رَأَيْتَ النَّبِيَّ ﷺ أَخَذَهَا مُحْتَاجًا إِلَيْهَا ثُمَّ سَأَلْتُهُ إِيَّاهَا وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا يُسْأَلُ شَيْئًا فَيَمْنَعُهُ فَقَالَ رَجَوْتُ بَرَكَتَهَا حِينَ لَبِسَهَا النَّبِيُّ ﷺ لَعَلِّي أَكْفَنُ فِيهَا

(اسی کا سابقہ حوالہ) اطرافہ 1277، 2093، - 5810

اوائل الجناز میں یہ مشروح گزری ہے غرض ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے: (و قد عرضت أنه لا يسأل شيئا فيمنعه)، (سألتها إياها) میں دوسری ضمیر کا مفصلاً استعمال ہے اور یہاں یہی متعین ہے تاکہ استعمال سے احتراز ہو کہ اگر متصل کہتے تو یوں کہتے: (سألتموها)، ابن مالک کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ منفصل بھی استعمال کی جائے جب متصل کا استعمال معذور ہو کیونکہ اتصال اخضر وابن ہے لیکن جب دو ضمیریں متقارب اور باہم مختلف ہوں تو انفصال احسن ہے جیسے یہاں ہوا، اگر رتبہ میں مختلف ہوں تو اتصال وانفصال دونوں طرح جائز ہے۔ جیسے (أعطيتك) اور (أعطيتك إياه)۔

6037 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ وَيَنْقُصُ الْعَمَلُ وَيُلْقَى الشَّحُّ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ. قَالُوا وَمَا الْهَرْجُ قَالَ الْقَتْلُ الْقَتْلُ

اطرافہ 85، 1036، 1412، 4635، 4636، 6506، 6935، 7061، 7115، - 7121

ترجمہ: فرمایا تقارب زمان ہوگا (یعنی وقت سرعت سے گزرا کرے گا) عمل میں نقص ہوگا کل عام ہوگا اور ہرگ کثیر ہوگا، عرض کیا ہرج کیا ہے؟ فرمایا قتل قتل۔

(یتقارب الزمان) اس کی شرح کتاب الفتن میں آئے گی۔ (و ينقص العمل) کشمینی کے نسخہ میں (العلم) ہے اس حدیث میں یہی معروف ہے دوسرا لفظ بھی قابل توجہ ہے۔ (و يلقي الشح) یہ مقصود باب ہے یہ کل سے اخص ہے کیونکہ اس میں بخر کے ساتھ حرص بھی ہے (يلقي) کے ضبط میں اختلاف ہے تو اکثر کے ہاں سکون لام کے ساتھ ہے ای (يوضع في القلوب فيكثر) اس پر یہ رفع کے ساتھ ہے بعض نے کہا فتح لام اور تشدید قاف کے ساتھ ہے ای (يعطي القلوب الشح) اس پر یہ نصب کے ساتھ ہے، صاحب المطالع نے یہ نقل کیا، جمیدی لکھتے ہیں رواۃ نے اس لفظ کا ضبط ذکر نہیں کیا اور محتمل ہے کہ تشدید کے ساتھ

ہوای (یتلقى و یتواصی بہ) اس طرف وہ اپنے اس قول کے ساتھ دعوت دیتا ہے: (وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ) اُی مَا يُعَلِّمُهَا وَ يُنَبِّئُ عَلَيْهَا، کہتے ہیں اگر (یلقی) مخففاً کہا جائے تو یہ بعید ہوتا کیونکہ اس طرح یہ مدح بن جائے گا جبکہ حدیث مساق للذم ہے اور اگر فاء کے ساتھ بمعنی (یوجد) باور کیا جائے تو مستقیم نہیں کیونکہ وہ ازل سے موجود ہے اور قاف کی توجیہ ذکر کر چکا ہوں۔

6038 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ سَمِعَ سَلَامَ بْنَ مِسْكِينٍ قَالَ سَمِعْتُ ثَابِتًا يَقُولُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ قَالَ خَدَمْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَشْرَ سِنِينَ فَمَا قَالَ لِي أَفَّ وَلَا لِمَ صَنَعْتُ وَلَا أَلَّا صَنَعْتُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۷۰)۔ طرفاء 2768 - 6911

(عشر سنين) اس کی نظیر الولیمة میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے گزری، احمد کے ہاں بھی اس کا مثل ثابت عن انس سے ہے اکثر روایات میں یہی ہے مسلم کے ہاں اسحاق بن طلحہ عن انس کے حوالے سے ہے: (و الله لقد خدمته تسع سنين) دونوں کے مابین مغایرت نہیں کیونکہ ان کی ابتدائی خدمت آنجناب کی مدینہ آمد کے بعد اور ام سلیم کی ابوطلحہ سے شادی کے بعد ہوئی الوصایا میں عبدالعزیز بن صہیب عن انس سے منقول گزرا کہ نبی اکرم جب مدینہ آئے آپ کے لئے کوئی خادم نہ تھا تو ابوطلحہ نے میرا ہاتھ پکڑا، اس میں ہے کہ خدمت نبوی میں لے جا کر پیش کیا اور کہا: (إن أنسا غلامٌ کَیْسٌ فَلَیْخُذْکَ) کہتے ہیں تو میں نے سفر و حضر میں آپ کی خدمت کی، سفر کے ذکر کے ساتھ ان کا اشارہ المغازی وغیرہ میں واقع عمرو بن ابو عمرو عن انس کے طریق سے روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے جب خیبر جانے کا ارادہ بنایا تو ابوطلحہ کو ہدایت کی کہ آپ کیلئے کوئی خادم تلاش کریں تو انہوں نے حضرت انس کو لا حاضر کیا تو اس حدیث پر اشکال تھا کیونکہ آپ کی مدینہ آمد اور خیبر جانے کے مابین چھ برس اور چند ماہ ہیں، اس کا حل یہ پیش کیا تھا کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ کوئی انس سے زیادہ توانا لڑکا ہو (میرے خیال میں اصل مقصد یہ تھا کہ حجت انس کو اس سفر میں انکے والدین کی مرضی سے لے جانا چاہتے تھے تبھی انہی کے والد کو یہ ہدایت فرمائی اور شاید مقصد یہی تھا کہ انس کو ساتھ لے جانا انکی مرضی سے ہو اگر وہ مناسب سمجھیں) مگر ابوطلحہ نے حضرت انس کو سفر کی اس خدمت کیلئے موزوں جانا اور انہیں پیش کیا اسی طرف حدیث ہذا میں اشارہ کرتے ہوئے سفر و حضر کا ذکر کیا، ام سلیم کی ابوطلحہ کے ساتھ شادی ہجرت کے چند ماہ بعد ہوئی تھی کیونکہ ام سلیم نے اسلام لانے میں مبادرت کی اور حضرت انس کے والد مالک ابھی زندہ تھے انہیں ان کے اسلام لانے کا حال معلوم تھا مگر وہ مسلمان نہ ہوئے اپنی ایک حاجت کے تحت نکلے تھے کہ ان کے کسی دشمن نے انہیں قتل کر دیا ابوطلحہ نے بھی اسلام قبول کرنے میں تاخیر کی حالت کفر میں ہی ام سلیم کو پیغام نکاح دیا انہوں نے اس شرط پر حامی بھری کہ مسلمان ہو جائیں تو اسلام قبول کر لیا، اسے ابن سعد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس پر حضرت انس کی کل مدت خدمت نو برس اور چند ماہ بنتی ہے تو کبھی دفعہ الغائے کسر اور کئی دفعہ جبر کسر کر کے بیان کرتے تھے۔

(ما قال لی أف الخ) راغب لکھتے ہیں اصل اف (کل مستقذر من وسخ) ہے (یعنی بری لگنے والی میل کچیل) جیسے ناخن اتارنا اور جو اس کا جاری مجرئی ہو، ہر مستحف بہ (یعنی جس کی نظر میں کوئی اہمیت نہ ہو) کیلئے بھی یہ کہا جاتا ہے اسی طرح کسی چیز سے تکرر اور تفرج کی صورت میں بھی، اس سے فعل بھی استعمال کیا مثلاً: (أففت بفلان) اس میں کئی لغات ہیں: (الف پر) تینوں حرکات

بغیر تنوین کے اور تنوین کے ساتھ بھی، مسلم کی روایت میں (أَفًا) ہے یہ بعض شاذ قراءات کے موافق ہے، آگے ذکر آئے گا یہ سب ضم ہمزہ اور تشدید کے ساتھ، اسی پر بعض شرح نے اقتصار کیا، ابوالحسن رمانی کے بقول اس میں کثیر لغات ہیں جن کی تعداد انتالیس تک پہنچتی ہے ابن عطیہ نے ایک کا اضافہ کر کے کل چالیس ذکر کی ہیں ابوحیان نے البحر میں انہیں ذکر کیا (آگے ابن حجر نے ان کا بیان کیا)۔

(ولا ألا صنعت الخ) ہمزہ کی زیر اور لام مشدود کے ساتھ بمعنی ھَلَا، مسلم کی اس طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (لشئٍ بِمَّا يصنعه الخادم) اسحاق بن ابوطحہ کی روایت میں ہے: (ما علمته قال لشئٍ لم فعلت كذا وكذا و لشئٍ تركته هلا فعلت كذا وكذا) اس سے ہر مافات پر ترک عتاب مستفاد ہوا، اس کا فائدہ یہ بھی ہے کہ زبان زبردست سے سلامت رہتی ہے پھر خادم کا استقلال خاطر بھی ہے، یہ سب ان امور میں جو انسان کے اپنے حظ کے ساتھ متعلق ہوں جہاں تک شرعی طور سے لازمی امور ہیں تو ان میں تسامح نہیں ہو سکتا کیونکہ تب یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہوگا۔

علامہ انور (یتقارب الزمان) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا ہے اس سے مراد ایام میں قلیت برکت ہے ایک قول ہے کہ زمان سے مراد ساعۃ (یعنی روز قیامت) ہے اور تقارب اس کا دُؤ ہے بعض نے کہا مراد (قصر الزمان فی نفسہ) ہے تو آج ہماری ساعت ماضی کی نسبت اقصر ہے اسی حساب سے دن، ہفتہ، مہینہ اور سال کا قیاس کرلو، یہ نہ کہا جائے گا کہ آجکل کے دن کی مقدار بھی چوبیس گھنٹے ہے جیسے پہلی تھی تو اگر ہم تقارب کو فی نفسہا قصر ایام پر محمول کریں تو لازم ہے کہ ہمارے زمانہ کے ایام مثلاً بیس گھنٹوں کے ہوں اسلئے کہ ہم کہتے ہیں قصر ایام سے مراد قصر ساعات بھی ہے اگرچہ یہ کمیت کے اعتبار سے ہونہ کہ ان کا قصر بمعنی نقصان کے ساتھ، من حیث العدد یہ ساعات جب قصر ہوئیں تو لامحالہ ایام بھی قصر ہوئے اسی طرح مہینے اور سال بھی، ہم دراصل اس کا احساس اسلئے نہیں کر سکتے کیونکہ طول و قصر کی معرفت کی سبیل ساعت تھی جب وہی بعینہا قصر ہوگئی اپنے اعداد کے بقاء کے باوجود تو حال مشتبہ ہوا اور ماضی کے ایام کا طول زمانہ حاضر کے قصر ایام کے ساتھ ملتبس ہوا، سلطان العقل کے ہاں بھی اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ آج ثابت ہے کہ ہر چیز جس میں اندراس (یعنی منہا اور ختم ہونا) ہے ضروری ہے کہ کسی دن اختتام کی طرف متدرج ہو، اسی کے ساتھ جالینوس نے حدوث عالم پر استدلال کیا تھا اس نے جب اس میں امارات اندراس دیکھیں تو لامحالہ اس کے حدوث کی رائے اختیار کی جیسا کہ شرح عقائد الجلالی میں ہے، جہاں تک اجرام اثیریہ کے دوام اور ان کے عدم تغیر کی بابت فلاسفہ کی بات ہے تو یہ حق جلی ہے آج مشاہدات کے ساتھ اس کا خلاف ثابت ہو چکا ہے پھر ارسطو نے آسمانوں کیلئے کسی مادہ کے وجود سے انکار کیا ہے، یہ اس کی رائے میں فقط صور جسمیہ ہیں اس کے نزدیک مادہ صرف اس میں جس میں استحالہ ہو اور جس میں استحالہ نہیں اس میں مادہ بھی نہیں جب اس نے آسمانوں میں خرق والتقام کے استحالہ کی رائے کو اختیار کیا تو اس میں بھی مادہ نہیں رکھا، صرف ابن سینا اس کا قائل ہے تب حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے۔ اسے مسلم نے بھی نقل کیا۔

40 باب کَيْفَ يَكُونُ الرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ (اہل خانہ کے ساتھ آدمی کا کیا رویہ ہو؟)

باب منون ہے۔

6039 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْنَعُ فِي أَهْلِهِ قَالَتْ كَانَ فِي مِهْنَةٍ أَهْلِهِ فَإِذَا حَضَرَتِ

الصَّلَاةُ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ . طرفہ 676 ، - 5363

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے پوچھا نبی اکرم گھر میں کیا کچھ کرتے تھے؟ کہا گھر کے کام کاج میں لگے ہوتے جب نماز کا وقت ہوتا تو نماز کیلئے کھڑے ہو جاتے۔

اس کی شرح کتاب الصلاة کے ابواب صلاة الجماعة میں گزری ہے۔ (مہنت) یہ میم کی زیر اور زیر کے ساتھ ہے اصمعی نے زیر کا انکار کیا اور وہاں خدمت اہل کے ساتھ اسے مفسر کیا تھا میں نے بیان کیا تھا کہ یہ تفسیر شعبہ سے راوی کا قول ہے اور ایک جماعت نے شعبہ سے اس کے بغیر نقل کیا ہے ابن سعد نے بھی ترجمہ نبویہ میں وہب بن جریر، عفان اور ابوقطن سے یہ سب شعبہ سے، اس کے بغیر نقل کیا لیکن ان کے ہاں ابونضر عن شعبہ سے روایت کے آخر میں ہے: (یعنی بالمہنت فی خدمة اہلہ) حضرت عائشہ کی حدیث جسے احمد اور ابن سعد نے۔ ابن حبان نے حکم صحت لگایا، ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا، کے آخر میں ہے عروہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا نبی اکرم گھر میں کیا کرتے رہتے تھے؟ کہا کپڑے کوٹا نکال گاتے، جوتوں کی مرمت کرتے اور وہ سارے کام جو مرد گھروں میں کرتے ہیں، احمد کی عروہ عن عائشہ سے ایک روایت میں دور سے ذکر بھی ہے ان کی معاویہ بن صالح عن یحییٰ بن سعید عن عمرو عن عائشہ سے روایت کے الفاظ ہیں: (ما کان إلا بشرا من البشر کان یفلی ثوبہ و یحلب شاتہ و یخدم نفسہ) ترمذی نے اسے شامل میں نقل کیا اور بزار نے بھی، حارث بن ابوالرجال عن عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے ابوسعید کے ہاں (ہو سکتا ہے یہ ابن سعد ہو): (کان الین الناس و اکرم الناس، و کان رجلا من رجالکم إلا أنه کان بسا) (یعنی آپ سب سے نرم اور سب سے اکرم تھے اور آپ تمہارے مردوں میں سے ایک مرد تھے البتہ بہت مسکرانے والے تھے) ابن بطلال کہتے ہیں اخلاق انبیاء میں سے تواضع، بعد عن تنعم اور امتہان نفس ہے تاکہ ان کے ساتھ اقتداء کی جائے، رفاہیت مذمومہ کے وہ اختیار کرنے والے نہ تھے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں اسکی ذم کی طرف اشارہ کیا گیا: (وَذَرْنِي وَ الْمُكَذِّبِينَ أُولِي النُّعْمَةِ وَ مَهْلُهُمْ قَلِيلًا) [المزمل: ۱۱]۔

41 باب الْمَقَّةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى (ہر دل عزیز ہونا منجانب اللہ ہے)

یعنی اللہ سے اس کی ابتداء، مقتہ کسریم اور قاف مخفف کے ساتھ ہے بمعنی محبت، وقیق سے، اصلا یہ وق ہے اس میں ہاء واو سے عوض ہے جیسے عدۃ / وعد اور زینہ / وزن، ترجمہ کے یہ الفاظ حدیث باب کے بعض طرق میں مذکور ہیں لیکن وہ بخاری کی شرط پر نہ تھا تو اپنی عادت کے مطابق ترجمہ میں اشارہ کر دیا اسے احمد، طبرانی اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن سعد انصاری عن ابی ظبیہ عن ابی امامہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ: (المقة من الله والصيت من السماء فإذا أحب الله عبدا الخ) بزار کی ابو کعب جراح بن ملیح عن اعمش عن ابوصالح عن ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (ما من عبد إلا وله صیت فی السماء فإن کان حسنا وضع فی

الأرض و إن كان سَيِّئًا وَضِعَ فِي الْأَرْضِ) (یعنی ہر انسان کی آسمان میں شہرت ہے اگر وہ اچھی ہے تو بھی زمین میں پھیلا دی جاتی ہے اور اگر بری ہے تو بھی) صیت صا دِکسور کے ساتھ، اس کی اصل صوت ہے جیسے رتج روح سے، مراد ذکر جمیل ہے کئی دفعہ اسکی ضد کیلئے بھی کہا جاتا ہے لیکن قید کے ساتھ۔

6040 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَجَبَهُ فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ فَيُنَادِي جِبْرِيلُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَجَبُوهُ فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۱۱) طرفہ 3209 - 7485

ابو عاصم جو کہ نبیل ہیں، بھی بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں کئی دفعہ بالواسطہ ان سے نقل روایات کرتے ہیں اسے بدء الخلق میں ابو عاصم سے معلقاً نقل کیا تھا۔ (عن نافع) یہ مولیٰ ابن عمر ہیں، بزار نے عمرو بن علی فلاں یعنی انہی شیخ بخاری سے اسے نقل کر کے لکھا نافع سے اسے سوائے موسیٰ بن عقبہ کے کسی نے روایت نہیں کیا اور نہ موسیٰ سے سوائے ابن جریج کے کسی نے، بقول ابن حجر حضرت ثوبان نے بھی اسے نبی اکرم سے روایت کیا ہے ان کی روایت احمد نے اور اوسط میں طبرانی نے نقل کی اسی طرح ابو امامہ بھی اس کے راوی ہیں ان کی روایت احمد نے تخریج کی ابو مسلم اور بزار نے بھی نقل کیا۔

(إذا أحب الله العبد) اسکے بعض طرق میں اس محبت کا بیان مسبب اور اس سے مراد کا ذکر ہے چنانچہ حدیث ثوبان میں ہے: (إن العبد لَيَكْتَسِبُ مرضاة الله تعالى فلا يزال كذلك حتى يقول يا جبريل إن عبدی فلانا یلتمس أن یرضینى ألا وإن رحمتی غلبت علیه) (یعنی بندہ ہمیشہ اللہ کی رضا کا جو یا رہتا ہے حتیٰ کہ وہ جبریل سے کہتا ہے اے جبریل میرا فلاں بندہ میری رضا کا متلاشی ہے، خبردار میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے) اسے احمد نے اور طبرانی نے اوسط میں نقل کیا ابو ہریرہ کی الرقاق میں آمدہ حدیث اسکی شاہد ہے اس میں ہے: (ولا يزال عبدی یتقرب إلیّ بالنوافل حتی أحبہ)۔ (فأحبه) بائے مشدد و مفتوح کے ساتھ، پیش بھی جائز ہے حدیث ثوبان میں ہے: (فیقول جبریل رحمة الله علی فلان و تقوله حَمَلَةُ العرش) - (فی أهل السماء) ثوبان کی روایت میں ہے: (أهل السماوات السبع)۔ (ثم یوضع له القبول الخ) طبرانی نے حدیث ثوبان میں یہ زیادت بھی نقل کی: (ثم یهبط إلی الأرض ثم قرأ رسول الله ﷺ: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا) [مریم: ۹۶] یہ زیادت ترمذی اور ابن ابی حاتم کی سہیل عن ابیہ کے طریق سے اسی روایت کے آخر میں بھی ہے مسلم نے اس کی اسناد ذکر کی مگر سیاق ذکر نہیں کیا، مسلم نے اس میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (وإذا أَبْغَضَ عبدا دعا جبریل الخ) تو اسے بھی محبت کیلئے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ ذکر کیا، اس کے آخر میں ہے: (ثم یوضع له البغضاء فی الأرض) اسی کا نحو احمد کی حدیث ابو امامہ میں ہے طبرانی کی حضرت ثوبان سے روایت میں ہے: (وإن العبد یعمل بسخط الله فیقول الله یا جبریل إن فلانا یستسخطنی) تو اسے بھی محبت جیسے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا اس میں

ہے: (فیقول جبریل سخطہ اللہ علی فلان)۔ (یوضع له القبول) یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ) [آل عمران: ۳۷] مطرزی کہتے ہیں قبول مصدر ہے میں نے کوئی دیگر فتح کے ساتھ نہیں سنا، تعنبنی کی روایت میں یہ مفسر مذکور ہے اس میں ہے: (فیوضع له المحبة) قبول کسی شئی پہ رضا مندی اور اس کی طرف میلان نفس ہے ابن قطاع کہتے ہیں: (قبل اللہ منك قبولاً و النسيء و الهدية أخذت) تہذیب میں ہے: (علیہ قبول إذا كانت العین تقبلہ) اسی طرح باوصبا کی ایک نوع قبول ہے کیونکہ وہ مستقبل دبور (دبور یعنی پچھتم کے سامنے سے آنے والی ہوا) ہے، قبول یہ بھی ہے کہ قبول قاف کی زبر کے ساتھ، اس کا غیر نہیں سنا، کہا جاتا ہے: (فلان علیہ قبول) جب نفس اسے قبول کرے اسی طرح: (تقبلت النسيء قبولاً) اسی قسم کی بات ابن اعرابی نے کہی اور یہ زیادت بھی کہ (قبلتہ قبولاً) فتح اور ضم کے ساتھ، ابن بطل لکھتے ہیں اس زیادت میں قدر یہ کا رد ہے جو کہتے ہیں شرفعل عبد سے ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی خلق میں سے نہیں، حدیث باب میں قبول سے مراد دلوں کا اسے محبت کے ساتھ قبول کرنا اور ان کا اس کی طرف مائل ہونا اور اظہار رضا مندی کرنا، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ لوگوں کے دلوں میں کسی کی محبت ہونا اللہ کی محبت کی علامت ہے، اس کی تائید الجنائز میں گزری ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (أنتم شهداء اللہ فی الأرض) (یعنی: زبان خلق کو نقارہ خدا سمجھو)، اللہ کی محبت سے مراد بندے کے لئے اس کا ارادہ خیر اور اس کے لئے ثواب کا حصول ہے اور ملائکہ کی محبت یہ ہے کہ وہ اس کے لئے استغفار کرتے اور دارین کی اس کے لئے خیر چاہتے ہیں اور ان کے دل اس کی طرف میلان رکھتے ہیں کیونکہ وہ اللہ کا مطیع اور اس کا محب ہے، بندوں کی اس کے لئے محبت سے مراد اس بارے اعتقاد خیر اور حسب امکان ان کا اس سے دفع شر کا ارادہ ہے، کبھی کسی شئی کے لئے اللہ کی محبت کا اطلاق اس کے ارادہ ایجاد اور ارادہ تکمیل پر ہوتا ہے اس باب میں جو محبت ہے وہ ثانی کی قبیل سے ہے اہل معرفت کے ہاں محبت کی حقیقت ان معلومات میں سے ہے جن کی کوئی تعریف و وصف بیان نہیں کیا جاسکتا ان کی معرفت وہی کرتا ہے جس کے ساتھ وجدان قائم ہوتا ہے جسے (لفظوں میں) تعبیر کرنا ممکن نہیں، محبت تین اقسام پہ ہے: الہی، روحانی اور طبعی، حدیث باب ان تینوں اقسام پر مشتمل ہے پس اللہ کی بندے سے محبت حب الہی ہے، حضرت جبرائیل اور دیگر فرشتوں کی اس سے محبت روحانی جب کہ بندوں کی اس سے محبت طبعی محبت ہے۔

42 - باب الْحُبِّ فِي اللَّهِ (اللہ کی وجہ سے محبت کرنا)

6041 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَجِدُ أَحَدٌ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَحَتَّى أَنْ يُقَدِّفَ فِي النَّارِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْجَعَ إِلَى الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ وَحَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا .

اُطْرَافه 16، 21، - 6941

ترجمہ: بقول حضرت انسؓ آپ نے فرمایا کوئی ایمان کی حلاوت کو پا نہیں سکتا حتیٰ کہ کسی سے محبت کرے تو فقط اللہ کیلئے اور حتیٰ کہ

اسے اپنا آگ میں پھینکا جانا کفر کی طرف واپسی سے زیادہ پسند ہو بعد اسکے کہ اللہ نے اس سے نجات دی ہے اور حتیٰ کہ اللہ اور اس کا رسول اسے ہر ماسوا سے زیادہ محبوب ہو۔

یہ کتاب الایمان میں مشروعاً گزر چکی ہے اس امر کا بیان بھی کہ ترجمہ کے یہ الفاظ اس حدیث کے شروع کے ہیں جسے ابو داؤد وغیرہ نے حضرت ابوامامہ سے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (الحُبُّ فِي اللَّهِ وَالْبَغْضُ فِي اللَّهِ مِنَ الْإِيمَانِ) اس کے متعدد طرق ہیں۔ (أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْكَ) کا معنی یہ ہے کہ جو مستكمل ایمان ہے وہ جانتا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کا حق اس کے والدین، اولاد، بیوی اور تمام لوگوں کے حق سے اس پر آگے ہے اس لئے کہ گمراہی سے ہدایت اور آگ سے خلاصی صرف اللہ ہی کے ساتھ اس کے رسول کی سنت کے مطابق چلنے پر منحصر ہے، اس کی محبت کی علامات میں سے قول و فعل کے ساتھ اس کے دین کی نصرت، اس کی شریعت کا دفاع اور اس کے اخلاق کے ساتھ تَخَلُّق (یعنی آراستہ ہونا) ہے۔

- 43 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

(لوگوں کو نشانہ استہزاء بنانے والے ظالم ہیں)

ابو ذر اور نفی کے ہاں یہی ہے دیگر سے آیت ساقط ہے۔

- 6042 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَضْحَكَ الرَّجُلُ مِمَّا يَخْرُجُ مِنَ الْأَنْفُسِ وَقَالَ بِهِ يَضْرِبُ أَحَدَكُمْ امْرَأَتَهُ ضَرْبَ الْفَحْلِ ثُمَّ لَعَلَّه يُعَانِقُهَا وَقَالَ الثَّوْرِيُّ وَوُهِيبٌ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ هِشَامٍ جَلَدِ الْعَبْدِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۷۱۷) . أطرافه 4942 ، - 5204

یہ تفسیر سورہ (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا) میں گزری، وہاں اس کے الفاظ تھے: (ثُمَّ وَعَظَّمَهُمْ فِي الضَّرْطَةِ فَقَالَ لِمَ يَضْحَكُ أَحَدُهُمْ مِمَّا يَخْرُجُ مِنْهُ)۔ (لا یسخر) یہ حریت سے نہی ہے جو فعل ساخر ہے تو آدمی کو دوسرے سے استہزاء اور اس کی تنقیصِ شان کی غرض سے اس کا مذاق اڑانے سے منع کیا جبکہ احتمال ہے کہ وہ نفس الامر میں اس سے بہتر ہو، مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے ایک اور حدیث کے اثناء مرفوعاً روایت کیا: (بِحَسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ) (یعنی آدمی کے برا ہونے کیلئے یہی کافی ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر سمجھے)۔ (وقال الثوری الخ) مراد یہ کہ ان تینوں حضرات نے ہشام بن عروہ سے اسی اسناد کے ساتھ بیوی کو مارنے سے نہی کے قصہ میں اسے روایت کیا اور ان تینوں نے (جلد العبد) کے الفاظ کے نقل پر جزم کیا ہے جب کہ ابن عیینہ نے اس مقام میں شک کیا تھا کہ آیا (جلد الفحل) کہا تھا یا (جلد العبد) تینوں تعالیق کے موصول ہونے کا بیان گزر چکا ہے ثوری کی روایت بخاری نے کتاب النکاح میں، وہیب کی کتاب التفسیر میں اور ابو معاویہ کی روایت احمد اور اسحاق نے

موصول کی ہے۔

6043 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِمَنْى أُنْذَرُونَ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّ هَذَا يَوْمٌ حَرَامٌ أَفْتَدُرُونَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ بَلَدٌ حَرَامٌ أَتَدُرُونَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ شَهْرٌ حَرَامٌ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۲: ۶۳۳) اطرافہ 1742، 4403، 6166، 6785، 6868، 7077 -

آجناپ کے منی میں خطبہ کے بارہ میں ابن عمر کی روایت، اس سے غرض حرمت عرض کا بیان ہے، یہ آدمی سے موضعِ مدح و ذم ہے اور اس امر سے اعم ہے کہ اس کے نفس میں ہو یا حسب و نسب میں، ابن قتیبہ کہتے ہیں آدمی کی عرض اس کا بدن اور نفس ہے نہ کہ کچھ اور بقول ابن حجر اس ادعائے حصر کی کوئی دلیل نہیں، اول کے لئے حضرت حسان کا یہ شعر دلیل ہے: (فإن أبي و والده و عِرَضِي لِعِرَضِ مُحَمَّدٍ بِنُكْمٍ و قَاءِ) (وقاء کسی واو پہ زیر و زبر دونوں جائز ہیں) اس کے ساتھ ان کا خطاب (مکہ کے) ان شعراء کی طرف تھا جنہوں نے نبی اکرم کی بھوکہی تھی ان کی اکثر تہاجی مدحِ آباء اور ان کی ذم کی بابت ہوا کرتی تھیں، حدیث کی مفصل شرح کتاب الحج میں گزری مسلم کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (کل المسلم علی المسلم حرامٌ دُمُهُ و عِرْضُهُ و مَالُهُ)۔

44 باب مَا يُنْهَى مِنَ السَّبَابِ وَاللَّعْنِ (گالم گلوچ اور ملعون کہنے سے نہی)

غیر ابو ذر کے اور نفی کے ہاں (من) کی بناءً (عن) ہے اور یہ اولیٰ ہے اول میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (مَا يُنْهَى عَنْهُ) سباب کا بیان پہلی حدیث کی شرح کے ساتھ کتاب الایمان میں گزرا ہے، یہ محتمل ہے کہ تفاعل سے اپنے ظاہر لفظ پر ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ سب کے معنی میں ہو یعنی انسان کو کسی عیب کی طرف منسوب کرنا، اول پر دونوں میں سے ابتداء کرنے والی کی بابت حکم یہ ہے کہ وزر اسی پر ہے حتی کہ دوسرا زیادتی کرے جیسا کہ مسلم کے ہاں حضرت ابو ہریرہ اور ابن حبان کے ہاں عریاض بن ساریہ کی روایتوں میں ہے کہ: (المستبآن شیطانان یتھاتران و یتکاذبان) (یعنی دو باہم گالم گلوچ کرنے والے ایک دوسرے پہ الزام بازی کرنے والے اور جھوٹ باندھنے والے ہیں)۔

6044 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ تَابَعَهُ غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ . طرفاه 48، 7076 -

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا مسلمان کو گالی دینا فسق اور اس سے لڑنا کفر ہے۔

(تابعہ محمد الخ) اسے امام احمد نے محمد بن جعفر غندر سے اسی اسناد کے ساتھ موصول کیا لیکن اس میں کہا: (عن شعبة عن زبیر و منصور) لعن کا معنی اللہ کی رحمت سے ابعاد کی دعا دینا۔

6045 - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يَعْمَرٍ أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدَ الدِّيلِيَّ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ
ترجمہ: ابو ذر کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جو کسی پر فسق یا کفر کا الزام (فتویٰ) لگاتا ہے تو اگر وہ شخص اسکا اہل نہیں ہوتا تو یہ الزام لگانے والے کی طرف پلٹ آتا ہے۔

حسین سے مراد ابن ذکوان معلم ہیں ابو ذر تک تمام راوی بصری ہیں وہ بھی وہاں آئے تھے۔ (عن أبي ذر) اسماعیلی کی دو طرق کے ساتھ روایت میں انہی شیخ بخاری سے (أن أبا ذر حدثه) ہے۔ (إلا ارتدت الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (إلا حار عليه) دوسری میں یہی الفاظ ہیں، حار کا معنی بھی (رجع) ہے یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ جس نے کسی کو فاسق یا کافر کہا تو اگر وہ ایسا نہیں (یعنی اللہ کے علم کے مطابق) تو کہنے والا خود اس وصف کا مستحق ہے ہاں اگر ویسا ہی ہے جو اس نے کہا تب اس کا کہا اس کی طرف واپس نہ ہوگا کیونکہ اس نے سچ بات کہی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسا کہنے سے وہ آثم نہ ہوگا بلکہ اس صورت میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر اس کا قصد یہ کہنے کے ساتھ اس کی یا کسی اور کی بھلائی ہے تب جائز ہے لیکن اگر اس کا قصد محض اس کی ایذا ہے تب نہیں کیونکہ وہ اس کے ستر عیوب کا مامور ہے اور یہ کہ اسے تعلیم دے اور اچھی نصیحت کرے تو جب یہ رفیق کے ساتھ ممکن ہے تو سختی سے (اور گالی کے انداز میں) یہ کہنا جائز نہیں کیونکہ عین ممکن ہے وہ ضد میں آکر اپنے فسق و کفر پر مصر رہے جیسا کہ اکثر لوگوں کی طبع میں انفت و ضد ہے، مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكُفْرِ أَوْ قَالَ عَدُوَّ اللَّهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ) اسے اپنے غیر والد کی طرف ادعاء و نسبت کی ذم والی حدیث کے اثناء ذکر کیا، اس کا اول حصہ مناقب قریش میں یہاں کی مذکور سند کے ساتھ گزرا یہ دراصل ایک حدیث ہے بخاری نے اسے دو میں تفریق کر دیا، آگے اسی مفہوم پر مشتمل ابو ہریرہ اور ابن عمر کی روایات آئیں گی

نودی کہتے ہیں اس رجوع کی تاویل میں اختلاف اتوال ہے تو بعض نے کہا اس پر کفر راجع ہوگا اگر وہ مستقل تھا، یہ سیاق حدیث سے بعید ہے بعض نے کہا یہ خوارج پر محمول ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کی تکفیر کیا کرتے تھے، عیاض نے یہ مالک سے نقل کیا اور یہ ضعیف ہے کیونکہ اکثر کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ خوارج اپنی بدعت کے باوصف کافر قرار نہیں دئے جائیں گے بقول ابن حجر امام مالک کی بات بھی قابل توجہ ہے وہ یہ کہ ان کے بعض نے کثیر صحابہ کرام نبی اکرم نے جن کی بابت جنت و ایمان کی گواہی دی تھی، کو کافر قرار دیا تھا تو انہیں کافر قرار دینا اس لحاظ سے کہ وہ نبی اکرم کی گواہی کی تکذیب کرتے ہیں نہ کہ مجرد ان سے صدور تکفیر (اور خارجی ہونے) کی وجہ سے جیسا کہ اس کا ایضاح باب (من أکفر أخاه بغیر تاویل) میں آئے گا، تحقیق یہ ہے کہ آنجناب نے یہ مذکورہ بات مسلمانوں کی زجر کے لئے ارشاد فرمائی ہے کہ وہ دیگر مسلمانوں کی بابت ایسی بات کہتے پھریں اور یہ خوارج وغیرہم کے فرقہ کے وجود

سے قبل کا واقعہ ہے، بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ اس پر اس کے مسلمان بھائی کی نفیصت اور اس کی تکفیر کی معصیت واپس آئے گی، اس میں کوئی حرج نہیں، بعض نے یہ معنی بیان کیا کہ اندیشہ ہے کہ اسے یہ بات کفر تک لے جائے جیسے کہا گیا ہے جو شخص معاصی میں ڈوبا رہتا ہے اور ان پر اصرار و دوام کا خوگر ہے تو اس کی نسبت سوئے خاتمہ کا اندیشہ ہے، ان سب سے ارجح یہ کہنا ہے کہ جس نے ایسے شخص کے بارہ میں یہ بات کہی جس کا اسلام معروف ہے اور اس بارے کسی قسم کا شبہ لاحق نہیں تو اسے کافر کہنے سے وہ خود کافر ہو جائے گا جیسا کہ آگے اس کی تقریر آتی ہے تو حدیث کا معنی ہے کہ اس کی تکفیر اس کی طرف راجع ہوگی تو راجع تکفیر ہے نہ کہ کفر گویا اس نے اپنے آپ کو کافر کہہ دیا کہ جب اپنے جیسے کافر کہا اور مسلمان کو کافر قرار دینے سے گویا وہ دین اسلام کے بطلان کا اعتقاد رکھتا ہے، اس کی تائید اس امر سے ملتی ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہے: (وَجَبَ الْكُفْرُ عَلَى أَحَدِهِمَا) قرطبی لکھتے ہیں لسان شرع پر جہاں بھی کفر کا لفظ آیا ہے وہ ضرورت شرعیہ کے ساتھ دین اسلام کے کسی حکم کا جحد (یعنی انکار) ہے اور شرع میں کفر بمعنی جحد نعمت، منعم کے شکر اور اس کے حق کے قیام کے ترک کے معانی میں بھی مراد ہے جیسا کہ کتاب الایمان کے باب (کفر دون کفر) میں اس کی تقریر گزری حضرت ابو سعید کی حدیث میں ہے: (يَكْفُرُونَ الْإِحْسَانَ وَيَكْفُرُونَ الْعَشِيرَ) کہتے ہیں آپ کے قول: (بَاءَ بَهَا أَحَدُهَا) کا مطلب ہے وہ اس کے اثم اور اس کے لازم کے ساتھ راجع ہوا، اصل بوء لزوم ہے اسی سے ہے: (أَبُوهُ بِنِعْمَتِكَ) یعنی میں اپنے اوپر اس کا لزوم کرتا ہوں اور اس کا اقرار کرتا ہوں، کہتے ہیں (بہا) میں ضمیر تکفیرہ واحدہ کی طرف راجع ہے اور یہ اقل وہ شئی جس پر لفظ کافر دال ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ کلمہ اس کا مرجع ہو، حاصل یہ کہ مقول لہ اگر شرعی طور پر کافر ہے تو قائل سچا ہے اور اس کے کلمہ کے ساتھ مقول لہ اس کا مصداق بنا اور اگر ایسا نہیں تو قائل کے لئے اس قول کا معرۃ اور اثم واپس ہوگا، انہوں نے (رجع) کی تفسیر کے ضمن میں اسی ایک تاویل پر اقتصار کیا اور بلاشبہ یہ اعدل الاجوبہ ہے، ابوداؤد نے حضرت ابودرداء سے جید سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کیا کہ بندہ جب کسی شئی پر لعنت کرتا ہے تو وہ آسمان کی طرف اوپر چڑھتی ہے تو آسمان کے دروازے اس پر بند ہوتے ہیں پھر زمین پر اتر کر دائیں بائیں چلتی ہے اگر کوئی مسامح (یعنی راستہ) نہ پائے تو لعنت کئے گئے شخص کی طرف واپس ہو لیتی ہے اگر وہ اس کا اہل ہے ورنہ لعنت کرنے والے کی طرف واپس آ جاتی ہے (اور وہ خود ہی اس کا مصداق بن جاتا ہے) احمد کے ہاں ابن مسعود سے حسن سند کے ساتھ روایت میں اس کا شاہد ہے اسی طرح ابوداؤد اور ترمذی کے ہاں ثقات رجال کے ساتھ ابن عباس کی روایت بھی البتہ اس میں علیٰ ارسال ہے۔

علامہ انور (الاردت علیہ) کے تحت لکھتے ہیں شافعیہ کے غزالی اور حنفیہ کے سرخسی نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ جس نے اپنے بھائی کو کلمہ کفر کے ساتھ متعمہ کیا حقیقۃً وہ خود کافر ہوا، درمختار میں ہے کہ اگر یہ سب (یعنی گالم گلوچ کرتے ہوئے) کہے تو موجب کفر نہیں ہاں اگر جاداً (یعنی طیش میں) کہا تو وہی جو غزالی اور سرخسی نے کہا، میں کہتا ہوں میرے لئے متین یہ ہے کہ منہ سے جب کوئی کلمہ نکلتا ہے تو وہ اپنے وقوع کیلئے محل و مقام کا متلاشی رہتا ہے تو یا تو اس کی طرف چلا جاتا ہے جس کیلئے کہا گیا اگر وہ اس کا مستحق ہے اور اگر نہیں تو کہنے والے کی طرف پلٹ آتا ہے، اس کی مثال گیند کی ہے جسے اگر نرم جگہ ماریں تو وہیں ٹھس ہو جاتی ہے لیکن اگر سخت جگہ ماریں تو تمہاری طرف پلٹ آئے گی تو یہی حال اس کلمہ کا ہے، ایسا نہیں جو ہم سمجھتے ہیں کہ منہ سے بات نکلی اور ہوا میں متلاشی ہو گئی تو اگر اپنے قائل کی طرف اس نے رجوع کیا تو ضروری ہے کہ یہ کلمہ اسے ردغۃ (یعنی کیچڑ) کا وارث کرے میری مراد یہ ہے کہ وہ اس

کے ساتھ متلطع ہو جیسے دیوار طینہ (یعنی مٹی کے لیپ) سے ہوتی ہے تو یہ لطمہ مد مستقل ہے عقل سلیم جس کا اقرار کرتی ہے اگرچہ فقہاء نے اس کا اخذ نہیں کیا کیونکہ یہ ان کے موضوع کے مناسب نہیں، بالجملہ کلمہ کا اس کی طرف ارتداد اگرچہ لطمہ کا باعث ہے اور ردغہ اس کلمہ کے آثار میں سے ہے مگر یہ اس کے صاحب پر حمل کفر کا صحیح نہیں، یہ کفر سے کمتر ایک مرتبہ ہے میرا ذہن اس کی طرف ایک اور حدیث کے سبب منتقل ہوا ہے اور وہ نبی اکرم کا کسی پر لعنت بھیجنے والے کی بابت فرمان کہ اس کی بھیجی ہوئی لعنت ارض و سماء کے مابین محل و مقام کی ملتس رہتی ہے اگر پالے تو اس پر واقع ہو جاتی ہے وگرنہ اپنے قائل کی طرف پلٹ آتی ہے، اوکا قال! میں کہتا ہوں یہ لطمہ تیغ و تیغ سے زائد نہیں، یہ اس کے ملعون ہونے کا موجب نہیں، مسلم ۳۲۳/۲ میں ہے کہ نبی اکرم صحابہ کے ہمراہ ایک سفر میں تھے کہ ایک شخص نے اپنے اونٹ کو ملعون کہا تو نبی اکرم نے حکم دیا کہ اسے ایسے ہی چھوڑ دیا جائے اور اس پر سوار نہ ہوا جائے حالانکہ یہ ایک طرح کی تسیب (یعنی سائبہ بنالینا) تھا اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں لیکن یہ حکم دیا کیونکہ اب لعنت اس کے ساتھ متلطع ہو چکی تھی جیسے دیوار کے ساتھ طینہ تو اس سے تیغ کا وارث بنا دیا اور سوار ہونے کی صلاحیت سے اسے نکال دیا گویا آپ نے خبر دی کہ ملعون کیلئے روانہ نہیں کہ مسلمان کی سواری بنے تو صرف تیغ کی طرف توجہ دلائی نہ کہ یہ وہ (حقیقۃً) ملعون ہو گیا تھا، بالجملہ فقہاء کے احکام ظاہر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جن کا تعلق نظر معنوی کے ساتھ ہو وہ کم ہی ان بارے بحث کرتے ہیں تو جب اس لطمہ نے اپنے صاحب میں ظاہراً کوئی اثر نہیں چھوڑا تو انہوں نے اس کا ذکر بھی ترک کیا تو ان کا ترک اس کی نفی کی بناء پر نہیں بلکہ اس لئے کہ یہ ان کا موضوع نہیں۔

6046 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاحِشًا وَلَا لَعَانًا وَلَا سَبَابًا كَانَ يَقُولُ عِنْدَ الْمَغْتَبَةِ مَا لَهُ تَرَبُّ جَبِينُهُ

(اسی کا سابقہ نمبر) طرفہ - 6031

باب (حسن الخلق) میں اس کی شرح گزری۔

6047 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عَمَرَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ أَنَّ ثَابِتَ بْنَ الضَّحَّاكِ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى مِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ فَهُوَ كَمَا قَالَ وَلَيْسَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَذْرٌ فِيمَا لَا يَمْلِكُ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عُذِّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ لَعَنَ مُؤْمِنًا فَهُوَ كَقَتْلِهِ وَمَنْ قَذَفَ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ

أطرافہ 1363، 4171، 4843، 6105، 6652 -

ترجمہ: فرمایا جس نے اسلام کے سوا کسی اور دین و ملت کی قسم کھائی تو وہ ایسے ہی ہوا جو اس نے کہا اور ابن آدم پر اس نذر کا ایفاء لازم نہیں جس کا وہ مالک نہیں اور جس نے کسی شئی کے ساتھ خودکشی کی وہ روز قیامت اسی کے ساتھ عذاب دیا جائے گا اور جس نے کسی مومن پر لعنت کی تو یہ اسے قتل کرنے کی مثل ہے اور جس نے کسی مومن پہ کفر کا فتویٰ لگایا تو یہ اسے قتل کر دینے کی مانند

ہے۔

یہ پانچ احکام پر مشتمل ہے آگے باب (من اکفر آخاه) میں تمامہ ماسوائے ایک خصلت کے آئے گی اسی طرح الایمان و النور میں بھی ذکر ہوگی وہیں اس کی شرح ہوگی۔

6048 - حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ صُرَيْدٍ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَغَضِبَ أَحَدُهُمَا فَاسْتَدَّ غَضْبُهُ حَتَّى انْتَفَخَ وَجْهُهُ وَتَغَيَّرَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي لَا أَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَهَا لَذَهَبَ عَنْهُ الَّذِي يَجِدُ فَانْطَلَقَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَأَخْبَرَهُ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ تَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ فَقَالَ أَتَرَى بِي بَأْسٌ أَمْ جُنُونٌ أَنَا أَذْهَبُ (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۷۵۳)۔ طرفہ 3282 - 6115

راوی حدیث سلیمان بن صرد بن جون بن ابی الجون خزاعی ہیں مشہور صحابی تھے کہا جاتا ہے ان کا نام یسار تھا نبی پاک نے تبدیل کر دیا، ابوالمطرف کثرت تھی ۶۵ء میں ترانوے برس کی عمر میں (عبید اللہ بن زیاد کے زیر قیادت شامی لشکر کے خلاف لڑتے ہوئے) قتل ہوئے (در اصل انہیں سخت رنج تھا کہ امام حسین کی کوئی مدد نہ کر سکے تو اسی پختہ دے کی آگ کو ختم کرنے کیلئے مہمان حسین کو جمع کرنا شروع کیا اور ایک لشکر ترتیب دے کر شام کا رخ کیا عین الورده مقام پہ ابن زیاد کے لشکر سے مقابلہ ہوا اور یہ شکست کھا کر شہید ہوئے امام حسین کا بدلہ مختار ثقفی نے لیا تھا جب ابن زیاد کو شکست دے کر اس کا سر عین اسی جگہ لاکر جامع مسجد کوفہ میں رکھا جہاں اس نے حضرت حسین کا سر مبارک رکھا تھا)۔ (استب رجلان) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے، صفۃ ابلیس میں ایک اور طرق کے ساتھ اعمش سے اسی سند کے ساتھ گزرا کہ میں نبی اکرم کے ساتھ بیٹھا تھا: (و رجلان یستبان)۔ (حتی انتفخ الخ) مذکورہ روایت میں ہے کہ اس کا چہرہ سرخ ہو گیا اور رگیں پھول گئیں مسلم کی روایت میں ہے کہ آنکھیں سرخ ہوئیں احمد اور اصحاب سنن کی معاذ بن جبل سے روایت میں ہے: (حتی أنه لیُخَیِّلُ إلیه أن أنفه لیتمزع من الغضب) (یعنی حتی کہ خیال ہوا کہ غصہ کی وجہ سے اس کا ناک پھٹ جائے گا)۔ (لأعلم كلمة الخ) مذکورہ روایت میں ہے کہ اگر کہے: (أعوذ بالله من الشیطان) مسلم کی روایت میں (الرجیم) بھی ہے حدیث معاذ میں بھی اس کا مثل ہے، اس کے الفاظ ہیں: (إنی لأعلم كلمة لو یقولها هذا الغضبان لَذَهَبَ عنه الغضب: اللهم إنی أعوذُ بك من الشیطان الرجیم)۔ (فانطلق الخ) مسلم کی روایت میں ہے نبی اکرم کی بات سننے والوں میں سے ایک شخص اس کی طرف اٹھا، سابقہ روایت میں تھا: (فقالوا له) تو اس روایت سے علم ہوا کہ کسی ایک نے یہ بات کہی تھی، یہ حضرت معاذ بن جبل تھے جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں تبیین ہے، حدیث میں مذکور نہیں کہ آپ نے انہیں حکم دیا تھا کہ اس سے یہ بات کہہ دیں لیکن مسلمانوں کی خیر خواہی کے عمومی حکم سے انہوں نے یہ استفاد کیا تھا۔ (أتری بی بأس) تائے مضموم کے ساتھ بمعنی (تظن) اکثر کے ہاں یہاں (بأس) رفع کے ساتھ ہے بعض میں نصب کے ساتھ ہے اور یہی وجہ ہے۔

(اذ هب) یہ اس شخص کو خطاب تھا جو اس آدمی کی طرف اٹھا اور اسے تعوذ کا کہا تھا یعنی تم اپنے کام سے شغل رکھو عین ممکن

ہے وہ شخص کافریا منافق ہو یا اس پر ایسا غضب غالب ہوا کہ حدِ اعتدال سے اسے نکال دیا اس طور کہ ناصح کو جھڑک دیا اور اس کی خیر خواہانہ بات پر مطلق توجہ نہ دی، بعض کہتے ہیں وہ جفاۃ اعراب (یعنی اچھڑا گلیوں) میں سے تھا اور اس کا گمان تھا کہ شیطان سے وہی طالب تعوذ ہوتا ہے جسے جنون لاحق ہو اور نہ جانا کہ غضب شیطان کے شرکی ایک نوع ہے اسی وجہ سے طیش میں انسان کپڑے پھاڑتا، برتن توڑتا اور بال نوچتا ہے اور دیگر کئی افعال جو اسے حدِ اعتدال سے خارج کر دیتے ہیں ابو داؤد نے حضرت عطیہ سعدی سے روایت کیا کہ غضب شیطان سے ہے۔

6049 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ حَدَّثَنِي عَبْدَ اللَّهِ بْنُ الصَّامِتِ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيُخْبِرَ النَّاسَ بِبَلِيلَةِ الْقَدْرِ فَتَلَاخَى رَجُلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ خَرَجْتُ لِأُخْبِرَكُمْ فَتَلَاخَى فَلَانٌ وَفُلَانٌ وَإِنَّهَا رُفِعَتْ وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَّكُمْ فَالْتَمِسُوهَا فِي التَّاسِعَةِ وَالسَّابِعَةِ وَالْخَامِسَةِ .
(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۳۸) طرفہ 49، - 2023

یہ اواخر الصیام میں شروع گزری ہے یہاں اس میں مذکور (فتلاخی) کے سبب نقل کیا ہے، تلاخی تجاؤل اور تنازع کو کہتے ہیں جو اکثر گالم گلوچ کا سبب بنتا ہے، پہلے گزرا کہ یہ دو اشخاص کعب بن مالک اور عبد اللہ بن ابی حدرد تھے۔

6050 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنِ الْمَعْرُورِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ رَأَيْتُ عَلَيْهِ بُرْدًا وَعَلَى غُلَامِهِ بُرْدًا فَقُلْتُ لَوْ أَخَذْتَ هَذَا فَلَبِستُهُ كَانَتْ حُلَّةً وَأُعْطِيَتْهُ ثَوْبًا آخَرَ فَقَالَ كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ كَلَامٌ وَكَانَتْ أُمُّهُ أَعْجَمِيَّةً فَنِلْتُ مِنْهَا فَذَكَرَنِي إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لِي أَسَابَيْتَ فَلَانًا قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَقْبَلْتُ مِنْ أُمِّهِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّكَ أَمَرُؤُ فَيْكَ جَاهِلِيَّةٌ قُلْتُ عَلَى حِينٍ سَاعَتِي هَذِهِ مِنْ كِبَرِ السِّنِّ قَالَ نَعَمْ هُمْ إِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ جَعَلَ اللَّهُ أَخَاهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا يَكْلَفْهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا يَغْلِبُهُ فَإِنْ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيُعِنْهُ عَلَيْهِ
(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۷۳۳) طرفہ 30، - 2545

کتاب الایمان میں اس کی شرح گزری، شخص مذکور حضرت بلال تھے ان کی والدہ کا نام حمامہ تھا۔ (إنك امرؤ فيك جاهلية) تنوین برائے تقلیل ہے، جاہلیت یعنی قبل از اسلام کی حالت، یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں اس سے مراد جہل ہو۔ (ہم إخوانکم) یعنی عبید یا خدام تاکہ ایسے خدام بھی اس میں داخل ہوں جو حالتِ غلامی میں نہیں، اس کا قرینہ آپ کا قول: (تحت أيديكم) ہے، اس سے ذم سب و لعن میں مبالغہ ماخوذ ہے کیونکہ اس میں مسلمان کا افتخار ہے، شرع اکثر احکام میں مسلمانوں کے باہمی تسویہ کا حکم دیتی ہے اور یہ کہ ان کے درمیان حقیقی تفاضل صرف تقویٰ کے ساتھ ہے تو کسی اعلیٰ خاندان والے کو اس کی خاندانی وجاہت فائدہ نہ دے گی اگر وہ اہل تقویٰ میں سے نہیں جبکہ اسی تقویٰ کی بدولت خاندانی لحاظ سے وضع شخص بھی اونچے مرتبہ والا ہو سکتا ہے جیسا

کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) [الحجرات: ۱۳]

45 - باب مَا يَجُوزُ مِنْ ذِكْرِ النَّاسِ نَحْوَ قَوْلِهِمُ الطَّوِيلُ وَالْقَصِيرُ (تعارف کیلئے لوگوں کی طول اور کوتاہ قلمی جیسی صفات کا ذکر کرنے کا جواز)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ وَمَا لَا يُرَادُّ بِهِ شَيْنُ الرَّجُلِ (نبی پاک نے ایک موقع پر کہا تھا یہ ذوالیدین کیا کہہ رہا ہے، جب مراد کسی کی تحقیر کرنا نہ ہو)

یہ ترجمہ القاب رکھ دینے کے حکم بارے قائم کیا ہے اور اس امر بارے جو آدمی کو اچھا نہیں لگتا کہ اس میں موجود وصف کے ساتھ موصوف ذکر کیا جائے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لقب ایسا ہو کہ ملقب کو اچھا لگے اور شرع کی منع کردہ اطراء بھی اس میں نہیں تب جائز یا مستحب ہے اور اگر اس قسم کا ہے کہ اسے وہ اچھا نہیں لگتا تب حرام یا مکروہ ہے الا یہ کہ اس کے تعارف کا وہی متعین طریق ہو بایں طور کہ اس کے ساتھ مشہور ہے اور دوسروں سے اس کے ذکر کے ساتھ ہی متمیز ہوتا ہے، اسی لئے رواۃ حدیث نے اعش، اعرج، عامر اور غندر جیسے القاب استعمال کئے ہیں اس سبب میں اصل وہی جو اس حدیث میں مذکور ہے کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو ذوالیدین کے لقب سے پکارا۔

(وقال النبي ﷺ ما يقول ذو الیدين الخ) اسے کتاب الصلاة کے باب (تشبیهک الأصابع) میں موصول کیا ہے البتہ یہ الفاظ ذکر کئے تھے: (أَكْرَمًا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ ؟) اسے مسلم نے ایوب عن ابن سیرین کے طریق سے (ما یقول ذو الیدين) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، یہ اس تعلیق مذکور کے مطابق ہے بخاری نے القاب کے ساتھ پکارنے کے ضمن میں جو تفصیل ذکر کی ہے جمہور کا یہی موقف ہے بعض حضرات نے شاذ طور پر تشددانہ رائے اختیار کی چنانچہ حسن بصری سے منقول ہے کہ کہا کرتے تھے مجھے ڈر ہے ہمارا حمید الطویل (ایک محدث کا نام) کہنا کہیں غیبت نہ ہو؟ گویا بخاری نے یہی پیش نظر رکھا جب ذی الیدین کا قصہ ذکر کیا کیونکہ ان کے بارہ میں مذکور ہے کہ ان کے ہاتھوں میں طول تھا بقول ابن مزیر بخاری نے اشارہ کیا ہے کہ اگر اس قسم کا ذکر بیان و تمیز کیلئے ہو تب جائز ہے لیکن اگر برائے تنقیص ہے تو جائز نہیں، کہتے ہیں حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں ان کے پاس آنے والی ایک خاتون کی بابت مذکور ہے کہ انہوں نے اشارہ سے جب ذکر کیا کہ وہ کوتاہ قد تھی تو نبی اکرم نے انہیں فرمایا تھا تم نے غیبت کی ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے بیان کیا نہ کہا تھا بلکہ ان کی صفت کی تھی تو یہ غیبت ہی کے مانند تھا، اس حدیث کو ابن ابی الدنیا نے کتاب الغیبة اور ابن مردویہ نے التفسیر میں تخریج کیا ہے۔

6051 - حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ صَلَّى بِنَا النَّبِيِّ ﷺ الظُّهْرَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ قَامَ إِلَى خَشَبَةٍ فِي مُقَدِّمِ الْمَسْجِدِ وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا وَفِي الْقَوْمِ يَوْمَئِذٍ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ وَخَرَجَ سَرْعَانَ النَّاسِ فَقَالُوا قَصُرَتِ الصَّلَاةُ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُوهُ ذَا الْيَدَيْنِ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أُنْسِيَتْ

أَمْ قَصُرَتْ فَقَالَ لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تَقْصُرْ قَالُوا بَلْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ صَدَقَ ذُو النِّدْبَيْنِ
فَقَامَ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ بِمِثْلِ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ
ثُمَّ وَضَعَ بِمِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۳۱) اطرافہ 482، 714، 715، 1227، 1228، 1229، - 7250

46 - باب الْغَيْبَةِ (غیبت)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَلَا يَغْنَبُ بَعْضُكُمُ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾
(اللہ کا فرمان: اور نہ تمہارا بعض بعض کی غیبت کرے کیا تم میں سے کوئی پسند کرے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے؟ تمہیں یہ نا پسند ہے اور
اللہ سے ڈرو بے شک اللہ نہایت توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے)

آیت کے ذکر پر اکتفاء کیا جو غیبت سے نبی کی تعریف میں مصرح ہے، حکم ذکر نہیں کیا جیسے دو ابواب کے بعد نمیمہ کا حکم ذکر کیا
ہے جہاں جزم کیا کہ یہ کبار سے ہے! غیبت کی تعریف اور اس کے حکم کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے جہاں تک اس کی تعریف ہے تو
راغب کہتے ہیں غیبت یہ ہے کہ انسان کسی کا عیب ذکر کرے اور اس ذکر کی اسے کوئی ضرورت بھی نہ ہو (یعنی ایسے بلا مقصد لوگوں پر
تبصرے کرنا جیسے ہماری عادت ہے) غزالی کہتے ہیں غیبت کی تعریف یہ ہے کہ تم اس انداز میں اپنے بھائی کا تذکرہ کرو کہ اگر اسے وہ
تذکرہ پہنچے تو اسے برا لگے، ابن اثیر نہایہ میں اس کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ تم کسی کی غیر موجودی میں برائی کے ساتھ اس کا ذکر کرو
اگرچہ وہ بات اس میں موجود ہو، نووی اذکار میں غزالی کی تبع میں لکھتے ہیں کسی کا ایسا ذکر جیسے وہ برا سمجھے چاہے وہ اس کے بدن، دین،
دنیا، خلق، خلق، مال، والد، اولاد، بیوی، خادم، لباس، حرکات و سکنات، طلاق، (یعنی خندہ پیشانی والا ہونا) بیوست (یعنی تیوریاں
چڑھائے رکھنا) وغیرہ سے متعلق ہو پھر چاہے لفظ کے ساتھ ذکر کرے یا اشارہ و رمز کے ساتھ! نووی لکھتے ہیں اس ضمن میں کثیر فقہاء (و
شراحین) نے اپنی تصانیف میں تعریض کا استعمال کیا ہے مثلاً ان کا قول: بعض علم کے مدعی کہتے ہیں یا بزعم خود بعض مصلحین نے کہا وغیرہ
الفاظ جن سے سامع ان کی مراد سمجھ لیتا ہے، اسی سے اس کے ذکر کے وقت کہنا: (اللہ یعافینا اللہ یتوب علینا) (اللہ ہمیں معاف
رکھے یا ہمیں عافیت دے، یا مثلاً) (أعوذ باللہ یا استغفر اللہ پڑھنا) تو یہ سب غیبت کے زمرہ میں آتا ہے، ان قائلین کا تمسک
جو اس میں آدمی کی (جس کی بابت کوئی تبصرہ کرے) غیر موجودی کی شرط نہیں لگاتے اس مشہور حدیث سے ہے جسے مسلم اور اصحاب سنن
نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا جس میں ہے کہ نبی کریم نے پوچھا جانتے ہو غیبت کیا ہے؟ لوگوں نے کہا: (اللہ و رسولہ
أعلم) ، فرمایا تمہارا اپنے بھائی کا ایسا ذکر جو اسے برا لگے، کسی نے کہا اگر وہ بات اس میں موجود ہو؟ فرمایا اگر موجود ہے تو غیبت ہے
وگرنہ تو تم نے بہتان لگایا مالک کے ہاں عبدالمطلب بن عبد اللہ سے اس کے لئے ایک مرسل شاہد بھی ہے تو اسے آدمی کی غیر موجودی کے
ساتھ مقید نہیں کیا جس سے دلالت ملی اس بابت کوئی فرق نہیں کہ اس کے سامنے کوئی ناگوار بات کہے یا اسکی غیر موجودی میں، ارجح اس کا
اس کی غیر موجودی کے ساتھ اختصاص ہے، اس لفظ کے اشتقاق کی مراعات کرتے ہوئے اہل لغت نے اسی پر جزم کیا بقول ابن تین

غیبت آدمی کا اسکی غیر موجودی میں ناگوار ذکر ہے، زختری اور ابو نصر قشیری نے بھی تفسیر میں اور ابن نمیس نے غیبت کے موضوع پر اپنے ایک رسالہ میں یہ قید ذکر کی ہے اسی طرح منذری اور کئی دیگر علماء نے اور آخر میں کرمانی نے بھی جو کہتے ہیں غیبت یہ ہے کہ آدمی کے پیچھے اس کا اس انداز میں ذکر کہ وہ اگر سن لے تو اسے برا لگے اور یہ سچ بات ہو، کہتے ہیں کنایہ اور اشارہ کا بھی۔ نیت اگر یہی تھی، یہی حکم ہے، ان میں سے جنہوں نے مطلقاً بات کی وہ مقید پر ہی محمول ہے سلیم بن جابر کی حدیث میں واقع ہے (آگے فتح میں خالی جگہ ہے) ہاں ہما ذکر مواجہت (یعنی کسی کے رو برو بات کہنا) حرام ہے کیونکہ یہ سب و شتم میں داخل ہوگا

جہاں تک اس کے حکم کا تعلق ہے تو نوادی اذکار میں لکھتے ہیں غیبت اور جغلی بالا جماع حرام ہیں ادلہ اس پر کثیر ہیں الروضہ میں رافعی کی تبع میں لکھا کہ یہ صغائر میں سے ہے ایک جماعت نے اس پر ان کا تعاقب کیا ہے، ابو عبد اللہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اس کے گناہ کبیرہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے کیونکہ کبیرہ گناہوں کی تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ اس پر شدید وعید وارد ہے، اذری لکھتے ہیں میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس کے صغیرہ ہونے کی صراحت کی ہو سوائے صاحب العدة کے اور غزالی کے! بعض نے تصریح کی کہ یہ کبار میں سے ہے، اگر اجماع ثابت نہیں تو لا اقل من التفصیل (یعنی اس ضمن میں درج ذیل تفصیل کم از کم ضرور ملحوظ ہے) تو جس نے اللہ کے کسی ولی کی یا عالم کی غیبت کی وہ اس شخص کی مانند نہ ہوگا جس نے کسی عامی مجہول الحال کی مثلاً غیبت کی، علماء نے کہا ہے اس کا ضابطہ یہ ہے کہ کسی کا ایسا ذکر جو اسے برا اور ناگوار لگے اور یہ جس بارے کہا جا رہا ہے اس کے حال کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے کبھی کسی کی تاؤ ذی نہایت شدید ہوگی جبکہ مسلمان کو ایذا دینا حرام ہے، نوادی نے تحریم غیبت بارے احادیث کے ضمن میں حضرت انس کی مرفوع حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ آپ نے فرمایا جب میری معراج ہوئی تو میرا گزرا یہ لوگوں سے ہوا جن کے ناخن تانے کے تھے اور وہ ان کے ساتھ اپنے چہروں اور سینوں کو نوچ رہے تھے میں نے کہا اے جبریل یہ کون لوگ ہیں؟ کہا یہ وہ جو لوگوں کے گوشت کھاتے اور ان کی اعراض (یعنی عزت و حرمت) بارے اظہار خیال کرتے رہتے تھے اسے ابو داؤد نے نقل کیا احمد کے ہاں ابن عباس کی روایت سے اس کے لئے شاہد بھی ہے، اسی طرح سعید بن زید کی مرفوع حدیث جس میں ہے: (إن ابن أربی الربا الاستطالة فی عرض المسلم بغیر حق) (یعنی کسی مسلمان کی حرمت بارے ناحق زبان دراز کرنا سب سے بڑی زیادتی ہے) اسے ابو داؤد نے خرّج کیا، بزار اور ابن ابی الدنیا کے ہاں حدیث ابو ہریرہ سے اس کے لئے شاہد بھی ہے اور ابویعلیٰ کے ہاں حدیث عائشہ سے بھی، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ سے مروی ایک مرفوع حدیث میں ہے جس نے دنیا میں اپنے بھائی کا گوشت کھایا روز قیامت اسے اس کے قریب کیا جائے گا اور کہا جائے گا اسے اب مردہ حالت میں بھی کھاؤ جیسے زندہ کھایا تھا: (فیأكله و یکلح و یصیح) (تو اسے کھائے گا اور جیس بجیس ہوگا اور چیخے گا) اسکی سند حسن ہے الادب المفرد میں ابن مسعود سے روایت میں آپ کا فرمان ہے کہ کسی نے مومن کی غیبت سے بدتر لقمہ نہیں کھایا اس میں اور ابن حبان کے ہاں جسے انہوں نے صحیح قرار دیا حضرت ماعز کے زنا کے قصہ جب انہیں رحم کیا گیا، بارے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے کہ ایک شخص نے اپنے ساتھی سے کہا اسے دیکھو اللہ نے اس کی پردہ پوشی کی ہوئی تھی مگر اسے صبر نہ ہوا اور اب کتے کی طرح رحم کیا جا رہا ہے تو نبی اکرم نے ان سے ایک مردہ گدھے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا اس کا گوشت کھاؤ، تم نے جو اس آدمی (یعنی ماعز) کی بابت تبصرہ کیا ہے وہ اس مردار کا گوشت کھانے سے اشد نہیں ہے احمد نے اور بخاری

نے الادب المفرد میں بسند حسن حضرت جابر سے روایت کیا کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ ایک بد بودار ہوا انھی آپ نے فرمایا یہ ان لوگوں کی بو ہے جو اہل ایمان کی غیبت کیا کرتے تھے، احادیث میں موجود یہ وعید دال ہے کہ غیبت کرنا گناہ کبیرہ ہے لیکن بعض روایات میں (بغیر حق) کے ساتھ اسے مقید ذکر کیا ہے جس سے کبھی (الغیبة بحق) (اس وعید سے) خارج ہو سکتی ہے کیونکہ اس کی تعریف میں مقرر ہوا کہ کسی کی اس صفت کا ذکر جو اس میں ہے۔

6052 - حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِعَسِيبٍ رَطَبٍ فَشَقَّهُ بِأَنْثَيْنِ فَعَرَسَ عَلَى هَذَا وَاحِدًا وَعَلَى هَذَا وَاحِدًا ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْسَسَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۵۹) أطرافہ 216، 218، 1361، 1378، 6055

یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحاً گزری ہے اس میں غیبت کا ذکر نہیں بلکہ چغلی کا ہے ابن تین لکھتے ہیں ترجمہ غیبت اور ذکر نیمہ پر قائم کیا کیونکہ دونوں کے مابین جامع اس امر کا کسی کی غیر موجودی میں ذکر جسے مقول فیہ شخص برا سمجھے، کرمانی کہتے ہیں غیبت نیمہ کی ایک نوع ہے کیونکہ اگر منقول عنہ یہ بات جو اس کی بابت نقل کی جا رہی ہے سن لے تو اسے دکھ ہو، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں غیبت کبھی نیمہ کی بعض صورتوں میں بھی پائی جاتی ہے مثلاً کسی کی غیر موجودی میں اسے ناگوار لگنے والا تذکرہ فساد پھیلانے کے قصد سے کرنا تو محتمل ہے کہ اس شخص کا قصہ جسے اسکی قبر میں عذاب دیا جا رہا تھا بھی اسی طرح کا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کر رہے ہوں جس میں صریحاً غیبت کا لفظ وارد ہے چنانچہ بخاری کی الادب المفرد میں حضرت جابر سے اسی روایت میں ہے کہ ہم نبی پاک کے ساتھ تھے آپ دو قبروں پر آئے آگے حدیث باب کی مانند ذکر کیا اس میں ہے: (أما أحدهما فكان يغتاب الناس) احمد اور طبرانی نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت ابوبکرہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم دو قبروں سے گزرے تو فرمایا انہیں عذاب ہو رہا ہے اور (و ما يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ) پھر آپ روئے اس میں ہے کہ بتلایا: (و ما يعذبان إلا في الغيبة و البول) احمد اور طبرانی ہی کی یعلیٰ بن شبابہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ایک قبر سے گزرے جس میں مدفون شخص کو عذاب ہو رہا تھا، فرمایا یہ لوگوں کے گوشت کھایا کرتا تھا پھر آپ نے ایک تازہ شاخ منگوائی، اس کے رواتہ ثقہ ہیں، ابو داؤد و طیالسی کی ابن عباس سے جید سند کے ساتھ روایت بھی یہی ہے اسے طبرانی نے بھی نقل کیا تفسیر ابو جعفر طبری میں ابو امامہ سے اس کا شاہد بھی ہے، لوگوں کا گوشت کھانا نیمہ اور غیبت دونوں پر صادق آتا ہے بظاہر ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے تعدد بھی محتمل ہے کتاب الطہارہ میں اس کا واضح بیان گزرا۔

علامہ انور باب (الغیبة) کے تحت لکھتے ہیں مختصر ترین کلمات میں فحامت معنی کے ساتھ اس کی تعریف وہ جو ترمذی ۱۵/۲ میں ہے کہ یہ (ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ) ہے، شامی نے اس ضمن میں مستثنیات کا ذکر کیا ہے میرے نزدیک ان کا ٹھنص ایک ہی جملہ میں یوں ہے کہ غیبت جو تہمید صدر (یعنی سینہ ٹھنڈا کرنے) کیلئے، تلذذ کے لئے اور بطور شغل کے ہو، ایسی باتیں جو حوادثِ زمانہ اور

اس کے واقعات و مصائب کے ضمن میں ہوں اور اس اثناء شخصیات کا بھی ذکر ہو جائے وہ اس غیبتِ محذوہ میں شامل نہیں اسی لئے امام بخاری نے اس کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا ہے: (باب ما يجوز من اغتياہ أهل الفساد والريب) ایک شعر ہے: شرُّ الوری بمساوی مشغول مثل الذباب يُراعی موضع العلل) (یعنی وہ شخص نہایت برا ہے جو لوگوں کی کمزوریوں کی طلب میں لگا رہتا ہے اس کبھی کی مانند جو ہمیشہ گندگی کی جگہ کی تلاش میں رہتی ہے)، (و أما هذا فكان يمشي بالنميمة) کے تحت کہتے ہیں حدیثِ نمیمہ لائے حالانکہ ترجمہ غیبت کے بارہ میں ہے کیونکہ دونوں متقارب ہیں پھر اس کے بعض طرق میں غیبت کا لفظ مذکور بھی ہے، (ثم دعا بعسيب رطب فشقہ اثنتين) کی بابت لکھتے ہیں بعض روایات میں ہے کہ دو عسیب طلب کئے میں کہتا ہوں ادخل فی عجاج (یعنی معجزہ کی رو سے نسب) ان کا شق کرنا پھر کاڑنا ہے۔

- 47 باب قول النبي ﷺ خَيْرُ دُورِ الْأَنْصَارِ (سب سے بہتر انصاری گھرانہ)

6053 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي أُسَيْدٍ

السَّاعِدِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْرُ دُورِ الْأَنْصَارِ بَنُو النَّجَّارِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۵۰۵) . اطرافہ 3789، 3790، - 3807

سفیان سے مراد ثوری ہیں، حضرت ابواسید ساعدی کی حدیث کا اول حصہ ہے یہ پوری کتاب المناقب میں گزری، اس ترجمہ کے تحت اس کا ایراد باعث اشکال ہے کیونکہ اس کا اصلاً ہی غیبت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں الا یہ کہ اس کا اخذ اس امر سے کیا جائے کہ مفضل علیہم کو یہ بات اچھی نہ لگی تھی تو اسے آپ کے قول: (ذَكَرَكَ أَخَاكَ بَمَا يَكْرَهُ) کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے اور محلِ زجر تب ہوا اگر اس پر کوئی حکم شرعی مرتب نہ ہو، ایسے امور جن پر کوئی شرعی حکم مرتب ہوتا ہے وہ غیبت میں شمار نہ ہوں گے چاہے محدث عنہ کو یہ برا ہی لگے (جیسے حدیثِ باب میں ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ نے یہ سن کر کچھ اظہارِ تحفظ کیا تھا) اس میں یہ امر بھی داخل ہے کہ خیر خواہی اور وعظ کے قصد سے کسی ایسے شخص کی کوئی غلطی یا عیب بیان کیا جائے جس کی بابت اندیشہ ہے کہ عام لوگ اس کی پیروی کریں گے یا اس کے ساتھ کسی معاملہ میں دھوکہ کا شکار ہوں گے تو ایسے امر کا ذکر و بیان غیبتِ محرمہ میں شمار نہ ہوگا، آگے اس کا مزید بیان ہوگا اسی طرف آمدہ ترجمہ اشارت کناں ہے، ابنِ تین کہتے ہیں حدیثِ ابواسید میں لوگوں کے درمیان مفاضلہ ذکر کرنے کے جواز کی دلیل ہے ایسے شخص کیلئے جو ان کے احوال سے عالم ہوتا کہ اہلِ فضل کا فضل اور ان سے کمتر حضرات کا رتبہ عیاں ہو تو یہ دراصل آپ کے فرمان: (أَنْزِلُوا النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ) (یعنی لوگوں سے ان کے حسبِ مراتب سلوک کرو) کا امتثال ہے، غیبت نہیں۔

- 48 باب مَا يَجُوزُ مِنْ اغْتِيَابِ أَهْلِ الْفُسَادِ وَالرِّيبِ

(اہلِ فساد و شر کی بابت آگاہی دینا غیبت نہیں)

6054 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُكَدِّرِ سَمِعَ غُرُوءَةَ بْنَ

الرُّبَيْرِ أَنَّ غَائِثَةَ أَخْبَرَتْهُ قَالَتْ اسْتَأْذَنَ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ ائْذِنُوا لَهُ بِئْسَ
أَخُو الْعَشِيرَةِ أَوْ ابْنُ الْعَشِيرَةِ فَلَمَّا دَخَلَ الْأَنَ لَهُ الْكَلَامَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْتُ الَّذِي
قُلْتُ ثُمَّ أَلْنْتُ لَهُ الْكَلَامَ قَالَ أَيُّ غَائِثَةَ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ أَوْ وَدَّعَهُ النَّاسُ
اتَّقَاءَ فَحُثِّبِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) طرفاء 6032 - 6131

اسی کے باب (لم یکن النبی ﷺ فاحشاً) میں اس کی شرح گزری ہے، کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات دراصل نصیحت کے
قبیل سے تھی تاکہ سامع کی تحذیر ہو، مقول فیہ کے سامنے یہ بات اپنے حسن خلق کی وجہ سے نہیں کی اگر اس کے ساتھ مقول فیہ کی مواجہت
کرتے تو اچھا تھا مگر بغیر مواجہت کے ہی مقصد حاصل ہوا، جواباً کہا گیا کہ مراد یہ ہے کہ صورت غیبت اس میں موجود تھی اگرچہ شرعی لحاظ
سے مذموم غیبت کو یہ متناول نہیں، اس کی غایت یہ ہے کہ غیبت کی مذکورہ بالا تعریف لغوی ہے تو اس ماذکر کا اس سے استثناء اس کی شرعی
تعریف ہوا، حدیث میں آپ کا قول: (إن شر الناس الخ) کلام مستأنف ہے یہ بات اسکے سامنے کہنے کے ترک کی تعلیل بیان
کرنے کی مانند ہے، اس سے استثناء کیا جائے گا کہ مجاہد بالفق والشریکی بابت اس کی غیر موجودی میں اس کی صفت کا ذکر غیبت مذمومہ
میں سے نہ ہوگا، علماء کہتے ہیں شرعی طور سے ہر غرض صحیح میں غیبت کرنا مباح ہے بایں طور کہ اس کے ساتھ اس تک وصول کا طریق متعین
ہو مثلاً ظلم و زیادتی، تغیر منکر پر استعانت، استفتاء، محاکمہ (یعنی قاضی کے پاس تصفیہ کیلئے شکایت دائر کرنا) اور شر سے تحذیر، اسی میں رواد
احادیث کی جرح و تعدیل بھی شامل ہے اسی طرح امراء کو ان کے ماتحت افراد کی سیرت و تعامل کے بارہ میں آگاہ کرنا اسی طرح نکاح و
تجارت میں اگر کسی سے مشورہ لیا جائے تو وہ بھی اپنے علم کے مطابق صاف صاف بات کہہ سکتا ہے اسی طرح کوئی اگر کسی عالم و فقیہ کو
دیکھے کہ کسی فاسق و مبتدع کے پاس جاتا ہے تو اس کے بارہ میں آگاہ کر دے تاکہ اس کے دین و علم کو کوئی ضرر لاحق نہ ہو جائے علانیہ
فسق، ظلم یا بدعت کا ارتکاب کرنے والوں کی غیبت کرنا بھی جائز ہے، غیبت ہے یا نہیں؟ کا ضابطہ اور اس بارے تفصیل باب (ما
يجوز من ذكر الناس) میں بیان ہو چکی ہیں۔

49 - باب النَّمِيمَةِ مِنَ الْكِبَائِرِ (چغلی کبیرہ گناہ ہے)

6055 - حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبِيدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ
مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ بَعْضِ حِيطَانَ الْمَدِينَةِ فَسَمِعَ صَوْتَ
إِنْسَانَيْنِ يُعَذِّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا فَقَالَ يُعَذِّبَانِ وَمَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرَةٍ وَإِنَّهُ لَكَبِيرٌ كَانَ
أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَكَانَ الْآخَرُ يُمَشِّي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ فَكَسَرَهَا
بِكِسْرَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَتَيْنِ فَجَعَلَ كِسْرَةً فِي قَبْرِ هَذَا، وَكِسْرَةً فِي قَبْرِ هَذَا فَقَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ

عَنْهُمَا مَا لَمْ يَنْبَسَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 216، 218، 1361، 1378، - 6052

ترجمہ کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہے کیونکہ سیاق میں ہے: (وإنه لكبير) اس بارے کتاب الطہارۃ میں بحث گزری ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہ سے مروی اس حدیث کو صحیح قرار دیا جس میں ہے: (وكان الآخر يُؤذي الناس بلسانه ويمشي بينهم بالنميمة) یہاں لطیفہ (یعنی ایک پر لطف بات) کے عنوان سے لکھتے ہیں بعض نے ان دو خصلتوں کے مابین جمع کی یہ مناسبت ذکر کی ہے کہ برزخ آخرت کا مقدمہ (یعنی پیش خیمہ) ہے اور قیامت کے دن سب سے قبل اللہ حقوق اللہ میں سے نماز اور حقوق العباد میں سے دماء (یعنی خونوں اور قتلوں کے معاملات) کا فیصلہ کرے گا، نماز کی مفتاح حدیث اور خبث سے تطہیر جبکہ دماء کی کنجی غیبت اور چغل خوری ہے جس کے سبب ایسے فتنے بھڑکتے ہیں جو آخر کار خون ریزی کا باعث بنتے ہیں۔

50 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ النَّمِيمَةِ (چغل خوری کرنے کی مذمت)

وَقَوْلُهُ ﴿هَمَّازٌ مَشَاءٌ بَنِيمٍ﴾ ﴿وَبِلْ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لَمْزَةٌ﴾ يَهْجُزُ وَيَلْمِزُ يَعِيبُ (اللہ تعالیٰ کا فرمان: عیب جو، چغل خور اور کہا: ہر عیب جو آوازیں کئے والے کیلئے ہلاکت ہے)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ علی جہت افساد نقل کئے جانے والے بعض القول کے جواز کی طرف اشارہ کیا اگر مثلاً مقول فیہ شخص کافر ہو جیسے کافر ممالک میں جاسوسی کرنا جائز ہے اور ایسے امور کا نقل جو ان کیلئے باعثِ ضرر ہو، (وقوله تعالى هَمَّازُ الْخِ) بقول راغب (همز الإنسان اغتيا به) ہے اور نم و وشایہ کے ساتھ اظہارِ حدیث ہے، اصل نیمہ ہمس و حرکت ہے (ہمس یعنی کھسر پھسر)۔ (ويعيب واحد) کشفی کے نسخہ میں (يعيب) کی بجائے (و يغتاب) ہے، میرا خیال ہے یہ تصحیف ہے، ہَمْزَةٌ جو کثرت سے یہ کام کرے اسی طرح لَمْزَةٌ بھی، لمز معايب کی تنبیہ کو کہتے ہیں ابن تین نے نقل کیا کہ لمز (عیب فی الوجه) (چہرے پر عیب) اور ہمز (عیب فی القفا) (گدی پر عیب) ہے بعض نے اس کا عکس کہا، بعض نے کہا ہمز کسر اور لمز طعن ہے اس پر یہ دونوں ہم معنی ہیں کیونکہ کسر سے مراد کسرِ اعراض (یعنی کسی عزت و حرمت بارے نازیبا باتیں کرنا) اور طعن سے مراد اعراض بارے طعن ہے۔ (یہمز اور یلمز) کی میم پر پیش اور زیر دونوں منقول ہیں بیہقی نے ابن جریج سے نقل کیا کہ ہمز آنکھ، جڑے (یعنی زبان ہلائے بغیر منہ سے کوئی اشارہ کر دینا جیسے: منہ چڑانا) اور ہاتھ کے ساتھ جبکہ لمز زبان کے ساتھ ہے۔

6056 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامٍ قَالَ كُنَّا مَعَ حَذِيفَةَ فَقِيلَ لَهُ إِنَّ رَجُلًا يَرْفَعُ الْحَدِيثَ إِلَى عُثْمَانَ فَقَالَ حَذِيفَةُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَاتٌ

ترجمہ: حضرت حذیفہؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا چغل خور جنت میں داخل نہ ہوگا۔

سفیان سے ثوری، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور ہمام سے مراد ابن حارث ہیں سب راوی کوئی ہیں۔ (یرفع

الحديث) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا، عثمان سے مراد امیر المومنین عثمان بن عفان ہیں۔ (فقال حذیفہ) مستملی کے نسخہ میں (لہ) بھی ہے مسلم کی اعمش عن ابراہیم سے روایت میں ہے: (فقال حذیفہ و أرادَ أَنْ يُسمعه) (یعنی حضرت حذیفہ نے انہیں سنانے کے ارادہ سے کہا)۔ (لا یدخل الخ) یعنی اولیٰ و بلہ میں (یعنی پہلے بلہ میں) جیسا کہ اس کی نظائر میں بھی یہی معاملہ ہے، (قتات) نمام (یعنی چغلی) کو کہتے ہیں، مسلم کی ابو وائل عن حذیفہ سے روایت میں (نمام) کا لفظ ہی واقع ہے بعض نے کہا قات اور نمام کے درمیان فرق یہ ہے کہ نمام جو کسی قصہ کے وقت حاضر تھا تو اسے آگے نقل کر دے جبکہ قات صرف لوگوں کی باتیں سن کر آگے نقل کرنے والا، غزالی کی کلام کا مخلص یہ ہے کہ جس کے پاس کسی کی چغلی کی جائے وہ ان باتوں کی تصدیق نہ کرے اور نہ ہی ان کی تحقیق کرنے کی کوشش کرے بلکہ اسے ایسی باتیں کرنے سے منع کرے اور اس کے قباحات سے اسے آگاہ کرے، اگر باز نہ آئے تو اسے خوشدلی سے نہ ملے البتہ کسی سے اس کی شکایت یا اس کی بابت باتیں نہ کرے تاکہ وہ خود چغلی کرنے والا نہ بن جائے، نووی کہتے ہیں یہ سب جب نقل کرنے میں کوئی شرعی مصلحت نہ ہو ورنہ یہ مستحب یا واجب ہوگا جیسے کوئی شخص کسی کے بارہ میں مطلع ہوا کہ فلان کو نقصان پہنچانے کا یا ظلم و زیادتی کا ارادہ بنائے ہوئے ہے تو وہ اسے اس سے محتاط رہنے کا مشورہ دے (اور بتا بھی دے کہ کیوں ایسا مشورہ دے رہا ہے) یا مثلاً اس امر سے حاکم یا اسکے نائب کو آگاہ کر دے تو یہ منع نہیں، غزالی کہتے ہیں چغلی اصل میں مقول فیہ تک بات کا نقل کرنا ہے اس کے ساتھ اسکے لئے کوئی اختصاص نہیں بلکہ اس کا ضابطہ ایسے امر کا کشف (یعنی بیان) جس کا کشف برا سمجھا جائے، برابر ہے کہ منقول عنہ کو برا لگے یا منقول الیہ کو یا کسی اور کو، اور چاہے منقول قول ہو یا فعل اور عیب ہو یا کچھ اور، حتیٰ کہ اگر کسی شخص کو دیکھے کہ کچھ چھپا رہا ہے تو اس کا افشاء کر دے تو یہ بھی چغلی شمار ہوگی، غیبت اور نمیمہ کی بابت اختلاف ہے کہ آیا دونوں باہم متغایر ہیں اور دونوں کے درمیان عموم و خصوص وجہی ہے وہ اس طرح کہ نمیمہ یہ کہ کسی شخص کا حال کسی کے سامنے نقل کرنا اس قصد سے کہ فساد برپا ہو اس کی رضا کے بغیر، برابر ہے اس کے علم میں ہو یا اس کے بغیر جبکہ غیبت یہ ہے کہ اس کی غیر موجودی میں ان کا ایذا ذکر کیا جائے جسے وہ پسند نہ کرے تو نمیمہ اس لحاظ سے غیبت سے ممتاز ہے کہ اس میں قصدِ افساد ہے جبکہ غیبت میں یہ مشترط نہیں اور غیبت اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ منقول فیہ کی عدم موجودی میں ہوتی ہے باقی امور میں دونوں کا اشتراک ہے، بعض علماء غیبت میں یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ منقول فیہ غائب ہو۔

اسے مسلم نے (الإیمان) ابوداؤد نے (الأدب) ترمذی نے (البر) اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا۔

51 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (قول زور سے اجتناب)

راغب کہتے ہیں زور کذب ہے کیونکہ وہ حق سے مائل ہے، زور رائے مفتوح کے ساتھ میلان ہے! اس ترجمہ کا مقصد یہ اشارہ دینا کہ چغلی کے ذریعہ جو قول نقل کیا جا رہا ہے جب وہ اس امر سے اعم ہے کہ صدق ہو یا کذب تو اگر فی الواقع وہ کذب ہے تو (بنسبت قول صدق کے) قبح ہے (یعنی چغلی تو دونوں صورتوں میں ہے چاہے صدق ہو یا کذب مگر کذب کی صورت میں قبح ہے گویا دو عوارض جمع ہوئے ایک تو چغلی کی اور دوم کہ بات بھی جھوٹی ہے)۔

6057 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُنْبٍ عَنِ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي

هَرِيرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لَمْ يَدْعُ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ وَالْجَهْلَ فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ أَنْ يَدْعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ قَالَ أَحْمَدُ أَفْهَمَنِي رَجُلٌ إِسْنَادُهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۸) طرفہ - ۱۹۰۳

شیخ بخاری اپنے دادا کی نسبت سے مذکور ہیں والد کا نام عبد اللہ تھا، یہ حدیث باب کتاب الصیام میں آدم بن ابویاس عن ابن ابی ذئب کے حوالے سے اسی سند و متن کے ساتھ مع شرح گزری ہے۔ (قال أحمد أفهمني رجل الخ) احمد سے مراد یہی شیخ بخاری ہیں مراد یہ کہ جب انہوں نے ابن ابو ذئب سے یہ حدیث سماع کی اپنے لفظ شیخ سے اس کی اسناد کے متیقن نہ ہو سکے تھے تو کسی ہم مجلس نے تفہیم کی، ابو داؤد نے اس روایت بخاری کی مخالفت کی ہے چنانچہ انہی احمد بن یونس سے اسکی تخریج کرتے ہوئے اس کے آخر میں یہ عبارت ذکر کی: (قال أحمد فهمت إسناده من ابن أبي ذئب وأفهمني الحديث رجلٌ إلى حنبله أراه ابن أخيه) (یعنی احمد نے کہا اسکی اسناد میں نے ابن ابو ذئب سے سمجھی اور حدیث کا مفہوم ان کے پہلو میں بیٹھے ایک شخص نے سمجھایا میرا خیال ہے وہ ان کے بھتیجے تھے) اسماعیلی نے بھی ابراہیم بن شریک عن احمد بن یونس سے اسی طرح نقل کیا تو یہ بخاری کی نقل کردہ بات کے برعکس ہے ان کی روایت کا مقتضایہ ہے کہ احمد نے متن اپنے شیخ سے سمجھا اور اسناد کی فہم کسی اور سے اور یہ ابو داؤد اور ابراہیم بن شریک کی بات کے برعکس ہے تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ احمد نے دونوں وجوہ کے ساتھ حدیث کی تحدیث کی، کرمانی یہاں خط کا شکاک ہوئے تو (قال أفهمني) کی بابت لکھا یعنی میں اس اسناد کو بھول گیا تھا تو ایک شخص نے اس کی سند یاد دلائی، وجہ خط احمد بن یونس کی طرف اسناد کا نسیان منسوب کرنا اور یہ کہ بعد از اس کسی آدمی نے اس کی تذکیر کی حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ انہوں نے جب ابن ابو ذئب سے اس کا سماع کیا تو بعض الفاظ ان سے مخفی رہ گئے بخاری کے حسب روایت اسناد سے اور ابو داؤد کی روایت کے مطابق متن سے اور جس آدمی نے تفہیم کرائی وہ وہیں ان کے پہلو میں بیٹھا تھا یعنی گویا اسی وقت ان سے کچھ استفہام کیا تو انہوں نے تفہیم کی بعد میں جب اس حدیث کی تحدیث کیلئے بیٹھے تو امر واقع کی خبر دی اور مناسب سمجھا کہ ابن ابی ذئب سے اس بیان کے بغیر اسے نقل کریں اس کا مثل کثیر محدثین کیلئے واقع ہوا ہے خطیب نے کتاب الکفایہ میں اس موضوع پر ایک باب باندھا ہے، ان کا قول ملاحظہ کریں: (أفهمني رجلٌ إلى حنبله) یعنی جو ابن ابو ذئب کے پہلو میں بیٹھے تھے (اور بقول ابو داؤد کہ میرا خیال ہے ان کے بھتیجے تھے) پھر کرمانی نے لکھا مراد (رجل عظیم) ہے اور تنوین اس پر دال ہے اور غرض اپنے شیخ کی مدح ہے ابن ابو ذئب یا اس شخص کی جس نے ان کی تفہیم کی اور مجرد (رجل) کہنے سے یہ متعین نہیں کہ یہ اس رجل کی تعظیم ہے بلکہ یہ اس لئے کہ ان کا نام انہیں وقت تحدیث یاد نہ رہا تھا یا جان بوجہ کر یہ انداز اختیار کیا مدح شیخ والی یہاں کوئی بات نہیں، ابن حجر کے بقول ابن ابو ذئب کا نام محمد بن عبد الرحمن بن مغیرہ مخزومی ہے ان کے دو بھائی مغیرہ اور طالوت نامی تھے اس بھتیجے کا نام کہیں نہیں ملا اور نہ یہ کہ ان میں سے کس کا بیٹا تھا

ابن تین کہتے ہیں ظاہر حدیث یہ ہے کہ جس نے روزے کی حالت میں غیبت کی اس کا روزہ ٹوٹ گیا بعض سلف کی یہی رائے تھی مگر جمہور کا موقف اس کے برخلاف ہے بہر حال مفہوم یہ ہے کہ غیبت کبار میں سے ہے اور اس کا گناہ اتنا ہے کہ اجر صوم بھی اس کی تلافی نہیں کرتا تو گویا وہ حکم مفطر میں ہے (ھقیقۃً مفطر نہیں) بقول ابن حجر ان کی کلام قابل مناقشت ہے کیونکہ حدیث باب میں

غیبت کا کوئی ذکر نہیں اس میں تو قول زور اور عمل بہ اور جہل کا تذکرہ ہے لیکن اس سب میں جو انہوں نے ذکر کیا حکم و تاویل وہی ہے،)
فلیس للہ حاجة) اس کے روزہ کے عدم قبول سے مجاز ہے۔

- 52 باب مَا قِيلَ فِي ذِي الْوُجْهِينِ (دو غلے انسان کی مذمت)

6058 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ
قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَجِدُ مِنْ شَرِّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ ذَا الْوُجْهِينِ الَّذِي يَأْتِي هَوْلَاءَ
بَوَجْهِ وَهَوْلَاءَ بَوَجْهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۳۰) طرفہ 3494 - 7179

حدیث میں ذوالوجہین کی تفسیر بھی مذکور ہے اور یہ نہام کی جملہ صورتوں میں سے ہے۔ (تجدد من شرار الخ) کشمیشی
کے نسخہ میں (شرار) کا لفظ بصیغہ جمع ہے ترمذی نے اسے ابو معاویہ عن اعمش کے طریق سے (إن من شر الناس) نقل کیا اوائل
المناقب میں عمارہ بن عقیق عن ابی زرعہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے یہ الفاظ تھے: (تجددون شر الناس) مسلم نے بھی اسے اسی
طریق کے ساتھ اور ابن شہاب عن سعید بن مسیب عنہ کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (تجددون من شر الناس ذا
الوجہین) اسے ابو داؤد نے ابن عیینہ عن ابی زناد عن اعرج عنہ سے: (من شر الناس ذو الوجہین) کے الفاظ نقل کئے مسلم کی
مالک عن ابی الزناد سے یہ الفاظ ہیں: (إن من شر الناس ذا الوجہین) آگے کتاب الاحکام میں عراق بن مالک عنہ کے طریق
سے یہ عبارت آئے گی: (إن شر الناس ذو الوجہین) یہ مسلم کے ہاں بھی ہیں تو یہ الفاظ متقارب ہیں اور جن روایات میں (من)
مذکور نہیں وہ انہی پر محمول ہیں جن میں (من) ہے اور یہ وصف منیٰ بر مبالغہ ہے، ایک روایت میں (أشر الناس) بھی ہے یہ شر میں ایک
لفت ہے خیر میں بھی (أخیر) ایک لفت ہے البتہ دونوں میں الف کے ساتھ قلیل الاستعمال ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (الناس) سے مراد
صرف وہ جوان دو گروہوں میں سے مذکور ہوئے تو ظاہر ان دونوں میں سے ہر گروہ دوسروں کے بجانب ہے تو اس کے اسرار پر مطلع ہونا
ممکن نہیں مگر اس امر کے ساتھ جو دونوں گروہوں کو اس ذوالوجہین کے خداع سے ذکر ہوا تا کہ وہ ان کے اسرار پر مطلع ہو پائے تو گویا وہ
انہی دونوں کا بدترین شخص ہے (نہ کہ مطلقاً)، اولیٰ یہی ہے کہ (الناس) کو عموم پر محمول کیا جائے کہ یہی البلیغ فی الذم ہے! ابو شہاب عن
اعمش کے طریق سے اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (من شر خلق اللہ ذو الوجہین) قرطبی کہتے ہیں ذوالوجہین اسلئے شر
الناس ہے کیونکہ اس کا کردار منافق بنے کردار جیسا ہے کہ وہ کذب اور باطل کا خوگر ہے اور لوگوں کے درمیان فساد کا جڑ ہے نووی کہتے
ہیں یہ ہر گروہ کے پاس جا کر ان کی مرضی کی باتیں کرتا ہے تو اس طرح ظاہر یہ کرتا ہے کہ ان کا بہت ہمدرد اور ان کے مخالفین کا مخالف
ہے تو اس قسم کی روش نفاق اور خداع محض ہے اس کا اصل مقصد فریقین کے اسرار پر مطلع ہونا ہوتا ہے اور یہ حرام مباحثت ہے، کہتے ہیں
جو اس قسم کے طرز عمل سے مخالفین کے درمیان صلح کرانے کی کوشش و نیت کرے وہ قابل تعریف ہے، دیگر علماء نے لکھا دونوں کے مابین
فرق یہ ہے کہ مذموم ہر فریق کیلئے اس کا عمل مزین کرتا اور دوسرے فریق کے ہاں اسے متعجب کر کے پیش کرتا ہے اور ایک کے ہاں دوسرے

فریق کی مذمت کرتا ہے جبکہ محمود ہر ایک کے ہاں ایسی کلام کرتا ہے جس میں دوسرے فریق کی صلاح ہوتی ہے اور ہر دو کی غلط فہمیاں دور کرنے کی سعی کرتا اور ایک کی دوسرے کے سامنے ہر ممکن حد تک ستر پوشی کرتا ہے، اس تفرقہ کی تائید اسماعیلی کی ابن نمیر عن اعمش سے روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (الذی یأتی ہؤلاء بحدیث ہؤلاء و ہؤلاء بحدیث ہؤلاء) ابن عبد البر کہتے ہیں ایک جماعت نے اسے ظاہر پر محمول کیا اور یہی اولیٰ ہے جبکہ بعض حضرات نے تاویل کی کہ مراد یہ کہ اپنے عمل کے ساتھ ریاکاری کرتا ہے تو لوگوں کے سامنے خوب متقی شخص بن کر سامنے آتا ہے اور انہیں اس وہم میں ڈالتا ہے کہ وہ نہایت خوف خدا رکھنے والا شخص ہے تاکہ وہ اسکی عزت کریں حالانکہ فی الباطن وہ ایسا نہیں، کہتے ہیں یہ محتمل ہے اگر حدیث میں صرف شروع کی عبارت پر اقتصار ہوتا کیونکہ یہ مطلق ذوالوجہین میں داخل ہے لیکن حدیث کا بقیہ حصہ اس تاویل کو رد کرتا ہے اور یہ آپ کا قول: (یأتی ہؤلاء بوجہ و ہؤلاء بوجہ) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں ترمذی کے ہاں شروع کے الفاظ پر ہی اقتصار ہے لیکن بقیہ روایات دال ہیں کہ یہ راوی کا اختصار ہے ترمذی کے ہاں یہ اعمش کی روایت سے ہے اور ان کے حوالے سے تمامہ بھی ثابت ہے ابن نمیر کی مشار الیہ روایت اس تاویل مذکور کا صریحاً رد کرتی ہے بخاری نے اسے الادب المفرد میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (لا ینبغی لذی الوجہین أن یکون أمیناً) ابو داؤد نے حضرت عمار بن یاسر سے مرفوعاً یہ الفاظ روایت کئے: (مَنْ كَانَ لَهُ وَجْهَانِ فِي الدُّنْيَا كَانَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِسَانَانِ مِنْ نَارٍ) یعنی جس کے دنیا میں دو چہرے تھے روز قیامت اس کیلئے آگ کی دو زبانیں ہوں گی) اس باب میں حضرت انس سے بھی روایت ہے جسے ابن عبد البر نے انہی الفاظ کے ساتھ تخریج کیا اور یہ متناول ہے اسے جسے ابن عبد البر نے نقل کیا ان سے جن کا ذکر کیا بخلاف حدیث باب کے کہ اس نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ جو لوگوں کے دو گروہوں کے درمیان متردد ہوتا ہے۔

53 - باب مَنْ أَخْبَرَ صَاحِبَهُ بِمَا يُقَالُ فِيهِ

(ساتھی کو اسکی بابت کی جانے والی باتوں سے آگاہ کرنا)

پہلے اشارہ گزرا کہ اخبار و باتیں نقل کرنے کے ضمن میں مذموم اس آدمی کی روش ہے جو اسکے ساتھ فساد کا قصد و نیت کرے لیکن جو خیر خواہی کرے، صدق کا متحری اور ایذا رسانی سے مستتب ہو وہ نہیں، کم ہیں جو ان دو باتوں کے مابین فرق کرتے ہوں لہذا اس میں سلامتی کا طریق اس شخص کی نسبت جو اس ضمن کے مباح اور عدم مباح پر عدم وقوف و اطلاع سے ڈرتا ہے یہی ہے کہ اس سے بچا ہے۔

6059 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ ابْنِ

مَسْعُودٍ قَالَ قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ وَاللَّهِ مَا أَرَادَ مُحَمَّدٌ بِهِذَا

وَجْهَ اللَّهِ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَتَمَعَّرَ وَجْهَهُ وَقَالَ رَجِمَ اللَّهُ مُوسَى لَقَدْ أُوذِيَ

بِأَكْثَرٍ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ

شیخ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں، اسکی شرح آگے باب (الصبر علی الأذى) میں آئے گی۔
 فتمعر) کشمبہنی کے ہاں یہ نین کے ساتھ ہے (أى صار لونه لون المغرة) (یعنی گیر وارنگ) بخاری نے اس ترجمہ کے
 ساتھ اس امر کے بیان کا ارادہ کیا ہے کہ ازروہ خیر خواہی نقل اخبار کا جواز ہے کیونکہ آنجناب نے ابن مسعود کے یہ بات آپ کو نقل کرنے
 پر نکیر نہ فرمائی تھی بلکہ اس قول منقول عنہ کے سبب اظہار تاسف و غضب کیا پھر صبر و حلم سے کام لیا اور اس ضمن میں حضرت موسیٰ کی مثال
 ذکر کی اور باور کرایا کہ حلم و صبر سے کام لینے میں ان کی اقتداء کرتے ہیں کیونکہ یہی اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (فَبَهْدَاهُم
 اَفْتَدِه) [الأنعام: ۹۰]

- 54 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّمَادُّحِ (تعریف میں مبالغہ آرائی کی کراہت)

یہ مدح سے تقابل ہے ای (المبالغ) تمادح ممدحت ہے یعنی دو شخصوں کا ایک دوسرے کی مدح کرنا (گویا من ترا حاجی
 گویم تو مرا حاجی گو اور انجنین ستائش باہمی) گویا حدیث کے بعض مدلول پر ترجمہ قائم کیا کیونکہ یہ اس بات سے اعم ہے کہ یہ دونوں
 جانب سے ہو یا ایک جانب سے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس میں تقابل کا اپنے ظاہر پر محمول ہونا مراد نہ ہو اس پر کتاب الشہادات میں اس
 عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (ما یکرہ من الإطناب فی المدح)۔

6060 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكْرِيَاءَ حَدَّثَنَا بُرَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ رَجُلًا يُثْنِي عَلَى رَجُلٍ وَيُطْرِيه
 فِي الْمَدْحَةِ فَقَالَ أَهْلَكْتُمْ أَوْ قَطَعْتُمْ ظَهْرَ الرَّجُلِ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۱۲۹) طرفہ - 2663

شیخ بخاری محمد بن صباح بزار ہیں ابوذر کے نسخہ میں بغیر الف لام کے (صباح) مذکور ہے الشہادات میں بعینہ یہی حدیث
 ذکر کی ہے مسلم نے بھی انہی سے تخریج کرتے ہوئے کہا: (حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح) یہ ان احادیث میں سے ہے جن
 کی شیخین ایک ہی شیخ سے تخریج پر متفق ہیں بخاری نے اسے اسی سند و متن کے ساتھ بغیر کسی تصرف کے دو جگہ نقل کیا ہے اور یہ ان کی
 کتاب میں قلیل ہے احمد نے بھی اسے اپنی مسند میں محمد بن الصباح سے ہی نقل کیا عبد اللہ بن احمد اپنے والد سے اس کی تخریج کے بعد
 لکھتے ہیں میں نے خود بھی اسے محمد بن صباح سے سنا ہے ان کے شیخ اسماعیل خُلُقانی ہیں۔

(سمع النبی الخ) صریحاً ان کا نام معلوم نہ ہو سکا لیکن احمد نے اور الادب المفرد میں بخاری نے یحییٰ بن ادرع اسلمی سے
 روایت نقل کی کہتے ہیں نبی اکرم نے میرا ہاتھ پکڑا تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے آپ مسجد میں داخل ہوئے ایک شخص نماز پڑھ رہا تھا
 مجھے فرمایا یہ کون ہے؟ تو میں نے اس کی بڑی تعریف کی فرمایا چپ ہو جاؤ اسے مت سناؤ کہ اسے ہلاک کر ڈالو، ایک طریق میں ہے میں
 نے کہا یا رسول اللہ یہ فلان ہے: (وهذا وهذا) (یعنی تعریفی کلمات کہے) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (هذا فلان و هو من
 أحسن أهل المدينة صلاة أو من أکثر) (یعنی خشوع و خضوع کے ساتھ نماز پڑھنے کی تعریف کی تھی یا کثرت کے ساتھ) تو یہ

شخص جن کی گنج نے تعریف کی ممکن ہے عبداللہ ذوالنجدین مزنی ہوں صحابہ کے بارہ میں اپنی کتاب میں ان کے حالات کے ضمن میں کچھ اسی قسم کا تذکرہ کیا ہے۔

(و بطریہ) اطراء سے اور یہ مدح سرائی میں مبالغہ آمیزی کو کہتے ہیں، آمدہ حدیث میں اس ضمن کا بیان ہوگا۔ (فی المدحہ) میم کی زیر کے ساتھ، الشہادات کی روایت میں ایک نسخہ کے مطابق (فی المدح) ہے ایک اور میں (فی مدحہ) ہے، اول ہی معتمد ہے۔ (أو قطعتم الخ) اس میں اسی طرح شک کے ساتھ ہے مسلم کے ہاں بھی یہی ہے آمدہ حدیث ابو بکرہ میں ہے: قَطَعْتَ عَنْقَ صَاحِبِكَ (مراد ہلاکت ہے۔

6061 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلًا ذُكِرَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَثْنَى عَلَيْهِ رَجُلٌ خَيْرًا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَيَحْكُ قَطَعْتَ عَنْقَ صَاحِبِكَ يَقُولُهُ مِرَارًا إِنْ كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا لَا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسِبُ كَذَا وَكَذَا إِنْ كَانَ يُرَى أَنَّهُ كَذَلِكَ وَحَسِبُهُ اللَّهُ وَلَا يَزِغُكَ عَلَى اللَّهِ أَحَدًا قَالَ وَهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ وَنَيْلِكَ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۱۲۸) طرفہ 2662 - 6162

خالد سے مراد حذاء ہیں مسلم کے ہاں غندر عن شعبہ سے اس کی تصریح ہے۔ (فأثنى عليه رجل الخ) غندر کی روایت میں ہے کہ کہا یا رسول اللہ آپ کے بعد اس کام میں اس سے افضل آدمی کوئی نہیں شائد نماز کی طرف اشارہ کیا۔ (ويحك) کلمہ رحمت و توجع ہے جبکہ ویل کلمہ عذاب ہے کبھی وہ بھی (ویح) کی جگہ استعمال کر لیا جاتا ہے آگے ذکر کروں گا۔ (يقوله مرارا) الشہادات میں یزید بن زریع عن حذاء سے روایت میں دو دفعہ اس جملہ کے ذکر کے بعد (مراراً) نقل کیا، وہیب کی روایت جس کا آگے ذکر ہوگا، میں ہے کہ تین مرتبہ یہ کہا تھا۔ (لا محالة) یعنی اس کے ترک میں کوئی حیلہ نہیں، یہ (لا بُدُّ) کے معنی میں ہے میم زائدہ ہے اور محتمل ہے کہ (حول) سے ہوای (القوة والحركة)۔

(إن كان يرى) یا ئے مضموم کے ساتھ بمعنی (یظن) یزید کی روایت میں ہے: (إن كان يعلم ذلك) وہیب کی روایت میں بھی یہی ہے۔ (والله حسبه) حاء کی زبر اور سین کی زیر کے ساتھ ای (کافیہ) محتمل ہے کہ یہ یہاں فاعیل کے وزن پر حساب سے ہو یعنی (مُحَاسِبُهُ) یہ جملہ اعتراضیہ ہے طبیی کہتے ہیں یہ تتمۃ المقول سے ہے اور جملہ شرطیہ (فلیقل) کے فاعل سے حال ہے معنی یہ ہے کہ اسے یوں کہنا چاہئے کہ میرا گمان ہے کہ فلاں ایسا ایسا ہے، اگر واقعی وہ اس کی نسبت یہی گمان کرتا ہے اور اللہ اس کا باطن جانتا ہے کیونکہ وہی اس کا مجازی ہے، یہ بات وہ تیقن اور تحقق کے ساتھ نہ کہے۔ (ولا يزكي على الله الخ) ابو ذر کی مستملی اور نحسی سے نقل بخاری میں کاف کی زبر کے ساتھ ہے بطور صیغہ مجہول جبکہ کشمینی کے ہاں بطور صیغہ معلوم ہے اور اس کا مخاطب (یعنی فاعل) فلیقل کا فاعل ہی ہے اکثر روایات میں یہی ہے غندر کی روایت میں (ولا أزكي) ہے یعنی کسی کی عاقبت کے بیان کے ضمن میں قطعیت کے ساتھ بات نہ کرے اور نہ کسی کے ضمیر میں جو ہے، پر قطعیت سے کام لے کیونکہ یہ تو اس سے غائب ہے، اسے لفظ خبر کے ساتھ وارد کیا مگر معنی نہی والا ہے ای (لا تُزَكُوا عَلَى اللَّهِ أَحَدًا) کیونکہ وہ تم سے تمہیں زیادہ جانتا ہے۔

(قال وهيب عن خالد) یعنی اسی سند کے ساتھ۔ (ویلک) یعنی ان کی روایت میں بجائے (ویحک) کے (ویلک) ہے، وہب کی یہ روایت آگے باب (ماجاء فی قول الرجل ویلک) میں موصولاً آئے گی اس لفظ کی تشریح بھی وہیں ہوگی، ابن بطل کہتے ہیں حاصل نہیں یہ ہے کہ جس نے کسی شخص کی تعریف و مدح میں افراط کیا ان اشیاء (کے ذکر) کے ساتھ جو اس میں نہیں وہ ممدوح کی نسبت عجب (یعنی خود نمائی) سے امن میں نہیں ہو سکتا کہ وہ سن کر خیال کرے کہ میں ایسا ہی ہوں تو بسا اوقات وہ یہ ظن کر کے اور خود نمائی کا اظہار کر کے (عمل ضائع کر بیٹھے گا اور اس مدح سرائی پر اتکا لگاتے ہوئے ازدیاد من الخیر سے محروم ہو جائے گا اسی لئے علماء نے حدیث : (اجتثوا فی وجوه المداحین التراب) سے مراد وہ لوگ لئے جو لوگوں کے سامنے ان کی غلط تعریف کرتے ہیں، حضرت عمر کہا کرتے تھے مدح ذبح ہے کہتے ہیں لیکن جو ایسی مدح کریں جن کے لوگ مستحق ہیں تو یہ اس نبی میں داخل نہیں آئیں انجانب کی اشعار، خطبوں اور روایتوں میں مدح کی گئی اور آپ نے کسی مادح کے منہ میں مٹی نہیں ڈالی، اس حدیث کو بقول ابن حجر مسلم نے حضرت مقداد سے نقل کیا اور علماء کے اس بابت پانچ اقوال ہیں: اول یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے راوی حدیث حضرت مقداد نے ایسا ہی کیا تھا، دوم یہ کہ مراد خبیث و جرمات نصیبی ہے (یعنی محاورہ کے طور سے یہ کہا گیا بد عادی کہ بجائے ان کی اس مدح سرائی سے طمع پوری کرنے کے خالی ہاتھ لوٹا دو) جیسے کوئی خائب و خاسر آئے تو کہا جاتا ہے اس کی کف مٹی سے بھری ہے، سوم کہ کہو تمہارے منہ میں خاک، عرب کسی کو بات کو اگر ناگوار پاتے تو اسے یہ کہتے تھے، چہارم یہ کہ یہ ممدوح سے متعلق ہے یعنی وہ مشیت خاک لے کر اپنے سامنے بکھیر لے اور اس طرح سے یاد کرے کہ یہ اس کا انجام ہے (اور اس نے مٹی میں مل جانا ہے) کہ کہیں اس مدح پر پھول جائے، پنجم یہ کہ مراد مادح کے چہرے پر مٹی ڈالو یعنی اسے اسکی طمع کے مطابق عطا کر دو کیونکہ ہر جو تراب کے اوپر ہے (اس کا انجام) تراب ہے (گویا مال کو تراب سے تعبیر کیا جیسے ہم اردو میں اس قسم کے مواقع پر کہتے ہیں اس کے منہ میں ہڈی ڈال دو)

بیضاوی نے اسی پر جزم کیا اور کہا اعطاء کو علی سبیل الترشیخ (یعنی بطور استعارہ) اور تقلیل و استہانت میں بر بنائے مبالغہ شی کے ساتھ تشبیہ دی، طبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ اسے اپنے سے دور کرو: (دَفِّعْهُ عَنْهُ) اور پیسے دے کر اپنی عزت اس سے بچاؤ) گویا یہ قول دراصل اس زمانہ کے شعراء کے بارہ میں تھا جو امراء کی اس طمع میں مدح سرائی کیا کرتے تھے کہ انہیں نوازیں تو حکم دیا کہ ان کی طمع پوری کر دو کہ کہیں ناراض ہو کر جھگوگئی پر اتر آئیں یا اور زیادہ مدح سرائی میں لگ جائیں کہ ابھی ممدوح خوش نہیں ہوا یعنی اسے کچھ دے دلا کر یہ سلسلہ یہیں روکو) حضرت عمر کا یہ اثر مذکور مرفوعاً بھی وارد ہے چنانچہ ابن ماجہ اور احمد نے حضرت معاویہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا: (إياکم والتمادح فإنها الذبیح) اسی روایت کے الفاظ کی طرف بخاری نے اس ترجمہ میں رمز کیا ہے اسے یہتی نے شعب میں مطولاً تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (و إياکم و المدح فإنه من الذبیح) جہاں تک مدح نبوی کا تعلق ہے تو آپ نے اپنے مادیوں کی رہنمائی فرماتے ہوئے ہدایت کی تھی کہ (لا تُطْرَفُونِی کما أَطْرَفَ النصارى عیسی بن مریم) (یعنی میری شان بیان کرنے میں مبالغہ آرائی نہ کرو جیسے عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ کی بابت کیا) اس کا بیان احادیث الانبیاء میں گزرا، علماء نے مدح کے ضمن میں جائز مبالغہ آمیزی کا ممنوع مبالغہ آمیزی سے یہ فرق ذکر کیا ہے کہ جائز وہ جو شرط یا تقریب کے ساتھ مصحوب ہو اور ممنوع جو اس کے برخلاف ہو، اس سے مستثنیٰ کیا جائے گا جو معصوم سے وارد ہے وہ کسی قید کا محتاج نہیں جیسے وہ الفاظ

جو نبی اکرم نے بعض صحابہ کیلئے استعمال کئے جیسے عبد اللہ بن عمرو کے بارہ میں ارشاد ہوا: (نعم العبد عبد اللہ) (یعنی عبد اللہ اچھا آدمی ہے) وغیرہ، غزالی احیاء میں لکھتے ہیں مادح میں آفت مدح یہ ہے کہ وہ کبھی کذب بیانی کرتا ہے اور کبھی اپنی مدح کے ساتھ ممدوح کے سامنے ریاکاری کرتا ہے خصوصاً اگر وہ فاسق یا ظالم ہو، حضرت انس کی مرفوع حدیث میں ہے: (إذا مُدِحَ الفاسق غضب الرب) (یعنی جب کسی فاسق کی تعریف کی جاتی ہے اللہ تعالیٰ ناراض ہوتا ہے) اسے ابو یعلیٰ اور ابن ابی دنیا نے الصمت میں نقل کیا اس کی سند میں ضعف ہے کبھی وہ ایسی بات کہہ سکتا ہے جس پر مطلع ہونے کی کوئی سبیل نہ ہو (جیسے بزرگوں کی کرامات اور خارق عادت واقعات کا بیان) اسی لئے فرمایا: (فلیقل أحسب) مثلاً یہ کہنا کہ وہ متقی اور زاہد ہے اس کہنے کی مانند نہیں کہ میں نے اسے نماز پڑھتے یا مثلاً حج کرتے یا مثلاً زکات دیتے دیکھا ہے کیونکہ اس پر تو مطلع ہونا ممکن ہے لیکن (اسکے باوجود) ممدوح پر آفت باقی رہے گی وہ یہ کہ اندیشہ رہے گا کہ مدح اسے کبر و اعجاب میں مبتلا کر دے یا اس شہرت پر تکبر کر کے جو اس مدح سرائی کی وجہ سے اس کی ہوگئی، عمل سے دست پڑ جائے کیونکہ عمل میں مستمر شخص اکثر اپنے آپ کو قاصر ہی خیال کرتا ہے (عبد الملک بن مروان جیسے عالم حکمران کو جب شاعر نے کہا: أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ المِطَايَا وَ أُنْذَى الْعَالَمِينَ بَطُونِ رَاح، کہ آپ سوار ہونے والوں میں سب سے بہترین اور سارے جہان سے زیادہ ہاتھ کے تخی نہیں؟ تو اس نے جواب میں کہا ہاں ہم ایسے ہی ہیں لہذا تعریف سننا خواہ صادق ہی ہو خطرے سے خالی نہیں) اگر مدح ان امور سے سالم ہے تب کوئی حرج نہیں بلکہ کئی دفعہ مستحب ہوگی، ابن عیینہ کہتے ہیں جو اپنے نفس کا عارف ہے اسے مدح کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی، بعض سلف کا قول ہے جب آدمی کی اس کے منہ پر تعریف کی جائے تو اسے چاہئے کہ کہے: (اللهم اغفر لی ما لا یعلمون ولا تؤاخذنی بما یقولون و اجعلنی خیراً ممّا یظنون) (کہ اے اللہ میرے وہ قصور معاف فرما جو لوگ نہیں جانتے اور جو وہ میری بابت کہہ رہے ہیں اس پر میرا مواخذہ نہ فرما اور مجھے اس سے بھی بہتر بنا جو وہ میرے بارہ میں ظن رکھتے ہیں) اسے یہی نے شعب میں نقل کیا۔

- 55 باب مَنْ أَتْنِي عَلَى أَخِيهِ بِمَا يَعْلَمُ (حب علم کسی کی تعریف کرنا)

وَقَالَ سَعْدُ مَا سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لِأَحَدٍ يَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْحَنَةِ إِلَّا لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ (سعد کہتے ہیں میں نے نہیں سنا کہ نبی پاک نے زمین پہ چلنے والے کسی کے متعلق یہ کہا ہو کہ وہ جنتی ہے سوائے عبد اللہ بن سلام کے) یعنی یہ جائز اور ماقبل سے مستثنیٰ ہے اس میں ضابطہ یہ ہے کہ مدح میں مجازفت نہ ہو اور ممدوح میں اس وجہ سے کبر و فتنہ کا اندیشہ نہ ہو جیسے ذکر کیا۔ (و قال سعد الخ) یہ ابن ابی وقاص ہیں، یہ حدیث کتاب المناقب میں مناقب عبد اللہ بن سلام میں موصولاً گزری ہے۔

- 6062 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حِينَ ذَكَرَ فِي الْإِزَارِ مَا ذَكَرَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ إِزَارِي يَنْسَقُطُ مِنْ أَحَدٍ شِقِيهِ قَالَ إِنَّكَ لَسْتَ مِنْهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۸۹) . اطرافہ 3665، 5783، 5784، 5791

کتاب اللباس میں یہ اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے ایک طریق میں آپ کے ان کی بابت الفاظ ہیں: (إِنَّكَ لَسْتَ مِمَّنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ خِيَلًا) یہ جملہ مدح میں سے ہے لیکن جب یہ صدق محض ہے اور ممدوح (یعنی حضرت ابوبکر) کی بابت یہ اندیشہ نہیں کہ کبر و اعجاب میں مبتلا ہو جائیں گے تو ان کے ساتھ ان کی تعریف کی، یہ منع میں داخل نہیں، اسی قبیل سے وہ سب احادیث جو مناقب صحابہ کے ابواب میں گزری ہیں۔

علامہ انور باب (من أثنى على أحد) کے تحت کہتے ہیں اولاً مصنف نے کراہتِ تمادح کا ترجمہ قائم کیا اور جب جانا کہ اس کا اطلاق غیر مراد ہے تو پھر سے ایک باب باندھا تا کہ اس میں استثناء پر دلالت ہو جیسے غیبت اور نیمہ کی بابت ان کا فعل تھا جہاں انہیں کبار سے ثابت کرنے کے بعد استثناء کا اثبات کیا۔

56 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾

(ادب و آداب سے متعلق قرآنی تعلیمات)

وَقَوْلِهِ ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰ عَنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ ﴿ثُمَّ بَغَىٰ عَلَيْهِ لِيُنْصَرَّهُ اللَّهُ﴾ وَتَرْكِ إِتَاءَةِ الشَّرِّ عَلَى مُسْلِمٍ أَوْ كَافِرٍ (اور اس کا فرمان: بے شک تمہاری سرکشی اور ظلم - کا وبال - تمہارے اپنی جانوں پر ہے، اور کہا: پھر اس پہ ظلم کیا گیا تو اللہ ضرور اس کی مدد کرے گا، اور مسلم ہو یا کافر کسی کے خلاف بھی فساد بھڑکانے کی بابت حکم کا بیان)

غیر ابو ذر اور نسفی نے (تذکرون) تک آیت ذکر کی بخاری نے الادب المفرد میں ابوالضحیٰ کے طریق سے نقل کیا کہ شہیر بن شکل نے مسروق سے ایک مرتبہ کہا: (حَدَّثَ يَا أَبَا عَائِشَةَ وَ أَصْدَقَكَ) کہنے لگے کیا تم نے عبد اللہ بن مسعود کو یہ کہتے نہیں سنا کہ قرآن میں حلال و حرام اور امر و نہی کیلئے اس آیت سے جامع کوئی آیت نہیں: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ) (النحل: ۹۰) کہنے لگے ہاں! اس کی سند صحیح ہے۔ (إِنَّمَا يَنْهَىٰ عَنْ أَنْفُسِكُمْ) یعنی نفی کا اثم اور اس کی عقوبت باغی پر ہے یا تو عاجلا یا آجلا۔ (و قوله ثم بغى عليه الخ) کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں یہی ہے جیسے از روئے تلاوت ہے نسفی اور ابو ذر کے ہاں بھی یہی ہے باقیوں کے ہاں: (و من بغى عليه) ہے یہ سبقتِ قلم ہے یا تو مصنف سے یا کسی ناقل سے، اسی طرح جہاں تلاوت کے مطابق ہے وہ بھی یا تو مصنف کی طرف سے ہے یا بعد میں کسی نے اصلاح کر دی، جب تک روایات کسی شئی پر متفق نہ ہوں تین سے اگر کوئی مصنف کا وہم قرار دے تو یہ ان سے زیادتی ہوگی، راغب کہتے ہیں بغی (مجاورة القصد في الشيء) ہے (یعنی حد اعتدال کو چھوڑ دینا) تو اس کا بعض محمود اور بعض مذموم ہے تو محمود یہ کہ عدل جو امتیان بالما مور (یعنی جتنا حکم ملے اسی پہ کار بند رہنا) ہے بغیر کسی بیشی کئے، سے تجاوز کرتے ہوئے احسان کا معاملہ کرے یعنی مامور بہ سے بھی زائد، اسی فرض پر ماذون فیہ تطوع کے ساتھ زیادت کرنا ہے جبکہ مذموم یہ کہ عدل سے تجاوز تو کرے مگر (احسان بالزیادت کی طرف نہیں بلکہ) جور کی طرف اور حق سے تجاوز کرے باطل کی

طرف اور مباح سے تجاوز کرے شبہ کی طرف البتہ نبی کا اکثر اطلاق مذموم (معاملات) پر ہے جیسے قرآن میں ارشاد کیا: (إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ) [الشورى: ۴۲] اور فرمایا: (إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ) [یونس: ۲۳] اور فرمایا: (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ) جب نبی کا اطلاق کر کے مراد اس سے محمود ہو تو اکثر تاء کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے فرمایا: (فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ) [العنکبوت: ۱۷] اور فرمایا: (وَأِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا) [الإسراء: ۲۸]، دیگر نے کہا نبی ناحق استیلاء ہے اسی سے ہے: (بغی الجُرْحُ) جب زخم خراب ہو جائے۔ (و ترک إثارة الشر الخ) پھر نبی اکرم پر کئے گئے جادو کے بارہ میں حضرت عائشہ کی حدیث نقل کی، ابن بطل لکھتے ہیں ان آیات و حدیث اور اس ترجمہ کے مابین وجہ جمع یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب نبی سے منع کیا اور بتلایا کہ نبی کا ضرر صرف باغی کی طرف راجع ہے اور مظلوم کے لئے نصرت کی ضمانت دی تو اب اس پر حق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس احسان پر اس کا شکر گزار بنے اور وہ باغی سے عفو و درگزر کرے نبی اکرم نے اس کا امتثال کیا اور قدرت کے باوجود اس جادوگر کو کوئی سزا نہ دی، اھ، ترجمہ کی آیت و حدیث کے ساتھ اس جہت سے بھی مطابقت محتمل ہے کہ نبی اکرم نے استخراجِ حُرکات ترک اس خشیت سے کیا کہ اس سے شر پھیلے تو آپ عدل کی روش پہ چلے اس لئے کہ اس جادو سے ناشئ ضرر کے اثر سے کوئی شر نہ حاصل ہوا اس کے لئے جو جادو کا متعاظمی نہیں ہوا (یعنی جس کا اس میں کوئی کردار نہ تھا) مطلب یہ کہ تا کہ لوگوں کے درمیان شر نہ پھیلے، اور آپ اس قصور وار کے ترکِ عقوبت کے ضمن میں مسلکِ احسان پر چلے جیسا کہ گزرا

ابن تین کہتے ہیں پہلی آیت سے استفادہ یہ ہے کہ اقتران کی دلالت ضعیف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایک ہی امر میں عدل و احسان کے درمیان جمع کیا جبکہ عدل واجب اور احسان مندوب ہے بقول ابن حجر یہ عدل اور احسان کی تفسیر پر مبنی ہے سلف نے ان سے مراد میں باہم اختلاف کیا تو کہا گیا عدل (لا إله إلا الله) اور احسان سے مراد فرائض ہیں، یہ بھی قول ہے کہ عدل کلمہ طیبہ اور احسان اخلاص میں ہے، بعض نے کہا عدل خلع الأنداد (یعنی شرک سے اجتناب) اور احسان یہ کہ اللہ کی ایسے عبادت کرو جیسے تم اسے دیکھ رہے ہو، یہ سابقہ کے ہم معنی ہے، بعض نے کہا عدل سے فرائض اور احسان سے مراد نوافل ہیں بعض نے کہا عدل عبادت اور احسان ان میں خشوع ہے، بعض نے کہا عدل انصاف جب کہ احسان تفضل ہے اسی طرح یہ اقوال بھی ہیں: عدل امتثالِ مامورات اور احسان اجتنابِ منہیات، عدل بذلِ حق (یعنی بجا کہنا اور بجا کرنا) اور احسان ترکِ ظلم ہے، عدل یہ کہ انسان کا باطن اسکے ظاہر کے مطابق ہو اور احسان فعلِ ظاہر ہے، عدل بذل اور احسان عفو ہے، عدل افعال میں اور احسان اقوال میں ہے کئی دیگر اقوال بھی منقول ہیں، ان کی کلام کے لئے اقرب پانچواں اور چھٹا قول ہے، قاضی ابو بکر بن العربی کہتے ہیں عبد اور اس کے رب کے مابین عدل یہ ہے کہ بندہ اس کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب کرے، عبد اور اس کے نفس کے مابین عدل یہ ہے کہ مزید طاعات کرے اور شہوات و شہوات سے بچے، عبد اور اس کے غیر کے مابین عدل یہ ہے کہ انصاف سے کام لے، راغب کہتے ہیں عدل کی دو اقسام ہیں ایک مطلق ہے عقل جس کے حسن کو مقتضی ہے، یہ کبھی بھی منسوخ نہیں ہوتا اور نہ کسی طور اعتداء کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جیسے تم اپنے ساتھ احسان کرنے والے کے ساتھ احسان کرو اور جو تم سے اذی دور کرے تم اس سے کرو اور دوسری قسم جو معروف بالشرع ہے اس میں نسخ داخل ہونا ممکن ہے اور

مقابلہ یہ اعتداء کے ساتھ بھی موصوف کی جاسکتی ہے جیسے قصاص، ارش (یعنی قصورات میں تاوان عائد کیا جانا) جنایات اور مرتد کا مال ضبط کرنا اسی لئے اللہ تعالیٰ نے کہا: (فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ الْخ) [البقرة: ۱۹۴] یہ قسم ہی قولہ تعالیٰ: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ الْخ) میں مراد ہے کہ عدل مکافات میں مساوات ہے خیر میں ہو یا شر میں اور احسان خیر کا بدلہ اس سے اکثر کے ساتھ اور شر کا ترک یا اس سے اقل کے ساتھ۔

6063 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ غُرُوةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قَالَتْ مَكَثَ النَّبِيُّ ﷺ كَذَا وَكَذَا يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَأْتِي أَهْلَهُ وَلَا يَأْتِي قَالَتْ عَائِشَةُ فَقَالَ لِي ذَاتَ يَوْمٍ يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِي أَمْرٍ اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلَانِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رِجْلِي وَالْآخَرُ عِنْدَ رَأْسِي فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رِجْلِي لِلَّذِي عِنْدَ رَأْسِي مَا بَالُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ. يَعْنِي مَسْحُورًا قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ أَعْصَمٍ قَالَ وَفِيمَ قَالَ فِي جُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرَ فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَّةٍ تَحْتَ رَعُوفَةٍ فِي بَيْتٍ ذَرَوَانَ فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ هَذِهِ الْبَيْتُ الَّتِي أُرِيْتُهَا كَأَنَّ رُءُوسَ نَخْلِهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ وَكَأَنَّ مَاءَ هَا تَقَاعَةُ الْجَنَّةِ فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَأُخْرِجَ. قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَهَلَّا تَعْنِي تَنْشُرَتْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمَّا اللَّهُ فَقَدْ شَفَانِي وَأَمَّا أَنَا فَأُكْرَهُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا قَالَتْ وَلَبِيدُ بْنُ أَعْصَمٍ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ حَلِيفٌ لِيَهُودَ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ اطرافہ 3175، 3268، 5763، 5765، 7566، 6391 -

سُفْيَان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (یعنی مسحور) یہ تفسیر حدیث میں ادراج ہے کتاب الطب میں اس کی شرح کے اثناء اس کی تمیین کی تھی۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ: (يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَأْتِي أَهْلَهُ وَلَا يَأْتِي) کی بابت لکھتے ہیں، اس میں تصریح ہے کہ اس جادو کا تعلق خاص طور پر بیویوں کے ساتھ ازدواجی امور سے تھا بعض روایہ کے نقل کردہ الفاظ سے جو عموم کا توہم ہوتا ہے اسے اس تخصیص پر محمول کیا جائے جیسا کہ کئی دفعہ اس پر تنبیہ کی ہے، (قال مطبوب یعنی مسحور) کی بابت کہتے ہیں جانو کہ معجزہ اور سحر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جادو ساحر کی توجہ کی بقاء، اس کے التفات اور اس کے ساتھ اس کے تعلق عزیمت کا محتاج ہوتا ہے جب وہ اس سے غافل ہو جائے تو اس کا اثر باطل ہو جائے گا بخلاف معجزہ کے کہ یہ اس سے مستغنی ہے، اس ضمن میں مولانا رومی نے مثنوی میں ایک حکایت ذکر کی ہے کہ ایک لڑکے نے اپنے والد سے حضرت موسیٰ کے بارہ میں پوچھا کہ کیا وہ ساحر ہیں یا کیا ہیں؟ اس نے کہا وہ ساحر نہیں، بیٹا کہنے لگا آپ کو کیسے علم ہوا؟ کہا تم ان کے پاس جاؤ اگر سورہ ہوں تو ان کا عصا پکڑنا، اگر وہ ساحر ہیں تو ان کا عصا جیسا تھا ویسا ہی رہے گا ورنہ وہ ثعبان بن جائے گا تو وہ گیا اور عصائے موسیٰ کو جو نبی گھینٹا وہ ثعبان بن گیا اور قریب تھا کہ لڑکا (مارے دہشت کے) ہلاک ہو جاتا، پھر میں نے جو کہا کہ ساحر کی توجہ کے انقطاع سے جادو باطل ہو جاتا ہے یہ اس کے بعض آثار کے بقا کے منافی نہیں جیسے مرض و صحت،

میری مراد اس کا بطلان ہے کہ اس کی اصل تاثیر تغیر ماہیت میں ہے مثلاً کہ دراهم کو دنانیر میں بدل دے تو یہ دراهم دنانیر ہی دکھائی دیتے رہے گے جب تک اس کی توجہ ان کی طرف قائم ہے جب یہ ختم ہو جائے تو اصلی منظر بحال ہو جائے گا، کبھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ خاص ایام میں اپنے محرک تجدید کے محتاج ہوتے ہیں تاکہ اثر قوی رہے، (فصلاً یعنی تنشیر) کی بابت کہتے ہیں تنشیر سے یہاں مراد حدیثِ محرک کا نشر ہے یعنی کہ آپ مسحور تھے اور یہ کہ فلان نے جادو کیا حالانکہ لغت کے اعتبار سے یہ نشرۃ سے ماخوذ ہے جو ترقیہ ہے یعنی دم کے ساتھ جادو کے اثر کا ابطال، تو راوی نے غیر محل میں اس کا استعمال کیا۔

57- باب مَا يُنْهَى عَنِ التَّحَاسُّدِ وَالتَّذَابُرِ (حسد اور غائبانہ برائی بیان کرنے سے نہی)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى (وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ) (اور حسد کے شر سے۔ میں پناہ مانگتا ہوں۔ جب وہ حسد کرے)

اکیسے مینیہ کے ہاں (عن) کی بجائے (من) ہے۔ (و من شر الخ) اس آیت کے ساتھ اشارہ کیا کہ تحاسد سے نہی دو یا زائد کے درمیان وقوع پر ہی مقصور نہیں بلکہ حسد مذموم اور منہی عنہ ہے اگرچہ کسی ایک کی جانب سے ہو کیونکہ جب یہ مکافات کے باوجود مذموم ہے تو مفرد ابھی بطریق اولی قابل مذمت ہے۔

6064 حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَذَابُرُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 5143، 6066، 6724

شیخ بخاری بشر مروزی اور عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (ایاکم و الظن) خطابي وغیرہ کہتے ہیں مراد عمل بالظن کا ترک نہیں جس کے ساتھ اکثر احکام مناط (یعنی جڑ سے ہوئے) ہیں بلکہ مراد ظن کے تحقیق کا ترک ہے جو مظنون بہ کی نسبت ضار ہے، اسی طرح وہ جودل میں بغیر دلیل کے واقع ہو (یعنی واہمہ) یہ اس لئے کہ اوائل ظنون خواطر ہیں جنہیں دور کرنا ممکن نہیں اور جس امر پر قدرت نہیں اس کے ساتھ ہم مکلف بھی نہیں اس کی تائید حدیث: (تجاوز الله للأمة عما حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا) ہے (یعنی اللہ نے دلوں میں اند آنے والے خیالات سے تجاوز کر دیا ہے) یہ مشروحا گزر چکی ہے، قرطبی کہتے ہیں یہاں ظن سے مراد تہمت بلا سبب ہے جیسے کوئی کسی پر ارتکابِ فاحشہ کی تہمت دھر دے بغیر اس کے کہ کوئی دلیل یا مقتضائے ظاہر ہو اسی لئے (ولا تجسسوا) کو اس پر معطوف کیا، یہ اس لئے کہ کبھی کسی کے دل میں تہمت کا خیال آتا ہے تو وہ چاہتا ہے کہ اس کی تحقیق کرے اور اس بارے تجسس اور بحث و تحقیق کرے اور سنے تو اس سے منع کیا، یہ حدیث اس آیت کے موافق ہے: (اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا) [الحجرات: ۱۲] عیاض کہتے ہیں اس حدیث سے بعض علماء نے احکام میں اجتہاد و رائے کے ساتھ عمل کرنے کے منع ہونے پر استدلال کیا، محققین نے اسے ایسے ظن پر محمول کیا ہے جو دلیل سے مجرد ہو اور کسی اصل اور تحقیق نظر پر مبنی نہ ہو، نووی کہتے ہیں حدیث میں ظن سے مراد وہ نہیں جو اس اجتہاد سے متعلق ہو جو اصلاً احکام سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس

کے لئے اس کے ساتھ استدلال ضعیف یا باطل ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس کا ضعف تو ظاہر ہے مگر بطلان نہیں کہ لفظ اس کے لئے صالح ہے خصوصاً اگر اسے محمول کیا جائے اس پر جو عیاض نے المفہم میں ذکر کیا، اس پر مزید بات کرتے ہوئے کہا ظن شرعی جو احد الجانین کی تغلیب ہے یا وہ معنائے یقین میں ہے وہ اس حدیث یا آیت میں مراد نہیں تو اس کے ساتھ ظن شرعی کے انکار پر استدلال کرنے والے کی بات قابل التفات نہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس کے ساتھ بعض شافعیہ نے بیع میں سد ذریعہ کے قائل پر احتجاج کیا ہے تو بیع عینہ کا ابطال کیا وجہ استدلال مسلمان کی نسبت بدظنی سے نہی ہے تو خرید و فروخت کے کسی معاملہ کو اس کے ظاہر پر ہی محمول کیا جائے گا بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، جہاں تک ظن کا یہ وصف کہ وہ اکذب الحدیث ہے حالانکہ تعدد کذب جو اصلاً کسی ظن کی طرف مستند نہیں اس امر سے اشد ہے جو ظن کی طرف مستند ہے تو اس امر کی طرف اشارہ کہ منہی عنہ ظن وہ جو کسی ایسی شئی کی طرف مستند نہیں جس پر اعتماد جائز ہو تو اسے معتد علیہ اور اصل قرار دے کر اس پر جزم کیا جائے تو اس کا جازم کا کذب ہوگا، یہ کاذب سے اشد اس لئے بنا کہ کذب اصل میں مستقبح اور اس کے ذم سے مستغنی ہے بخلاف اس کے کہ اس کا فاعل اپنے زعم میں ایک شئی کی طرف مستند ہو تو اس کی ذم میں بطور مبالغہ اور اس سے تغفیر کے لحاظ سے اسے اس طور موصوف کیا کہ وہ اشد الکذب ہے اور یہ اشارہ دیا کہ اس کے ساتھ اغترار (یعنی دھوکہ کھانا) کذب محض سے اکثر ہے کیونکہ یہ اکثر مخفی رہتا ہے جب کذب محض تو واضح اور عیاں ہوتا ہے۔

(فإن الظن أكذب الخ) ظن کو حدیث کا نام دینے میں اشکال ہو سکتا ہے، جواب دیا گیا کہ مراد امر واقع کے ساتھ عدم مطابقت ہے چاہے قول ہو یا فعل اور یہ بھی محتمل ہے کہ مراد وہ جو ظن سے ناشئ ہو تو ظن کو مجازاً اس کے ساتھ موصوف کیا۔ (ولا تحسسوا الخ) ایک لفظ حاء اور دوسرا جیم کے ساتھ ہے، دونوں میں ایک تاء محذوف ہے اسی طرح بقیہ مناہی میں بھی جو اس حدیث میں مذکور ہیں، خطابی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ لوگوں کے عیوب کا تتبع اور ان بارے بحث و تمحیص نہ کیا کرو، اللہ تعالیٰ نے حضرت یعقوب کی بات نقل کی: (إذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا بْنُ يُوسُفَ وَأَخِيهِ) [یوسف: ۸۷] قرآن مجید میں حاء کے ساتھ جو لفظ ہے وہ حاسہ سے ہے یعنی حواس خمسہ میں سے کسی کے ساتھ (محسوس کرنا یا پتہ لگانا) جیم کے ساتھ جس سے ہے ہاتھ کے ساتھ کسی چیز کو ٹٹولنا کے معنی میں، وہ بھی حواس خمسہ سے ہے اس لحاظ سے حاء کے ساتھ اعم ہوا، ابراہیم حربی کہتے ہیں دونوں ہم معنی ہیں بقول ابن انباری ثانی کا ذکر تاکید ہے جیسے عرب کہتے ہیں: (بُعْدًا وَ سُخْطًا)، بعض نے کہا جیم کے ساتھ ان کی عورات (یعنی پوشیدہ امور) کا تتبع و بحث اور حاء کے ساتھ لوگوں کی باتیں سننا اور ان پر کان لگانا، اسے اوزاعی نے یحییٰ بن ابوکثیر جو صغارتا بعین میں سے ہیں، سے نقل کیا بعض نے کہا جیم کے ساتھ بواطن الامور (پوشیدہ امور) کا تتبع ہے اور اکثر اس کا استعمال شر میں ہوتا ہے جبکہ حاء کے ساتھ ان امور کا جو حاسہ اذن و عین کے ساتھ مدرك ہوتے ہیں قرطبی نے اسے ترجیح دی، بعض نے کہا جیم کے ساتھ کسی شخص کا کسی غیر کی خاطر تتبع کرنا اور حاء کے ساتھ اپنے لئے اس کا تتبع اور پیچھا کرنا، یہ ثعلب نے اختیار کیا، تجسس کی اس نے نہی سے یہ امر مستغنی ہے کہ کسی کو مثلاً ہلاکت سے بچانے کا بھی ایک طریقہ متعین ہو کہ انتظامیہ کو کسی مجرم کی بابت اطلاع دینا، قتل و زنا اور دیگر جرائم کے سلسلہ میں تو اس صورت میں تجسس مشروع ہے، اسے نووی نے الاحکام السلطانیۃ میں ماوردی سے نقل کیا اور اس کی تحسین کی، انہوں نے لکھا محتسب کو نہیں چاہئے کہ وہ غیر ظاہر محرمات کے بارہ میں سن گن کرے خواہ اس کے ظن پر غالب ہو کہ اندرون خانہ کچھ مشتبہ امور ہیں ماسوائے اس مذکورہ صورت کے)

کہ بڑے جرائم بالخصوص کسی پر زیادتی و ظلم کا اندیشہ ہو۔

(ولا تحاسدوا) حسد یہ ہے کہ آدمی کسی حقدار شخص سے زوالِ نعمت کی تمنا کرے، یہ اس بات سے اعم ہے کہ وہ اس زوال کے لئے سعی کرے یا نہیں، اگر کرے تو وہ (حاسد ہونے کے ساتھ ساتھ) باغی (یعنی ظالم) بھی ہے، اگر اس ضمن میں کوشش نہ کیں اور نہ اس خواہش کا اظہار کیا اور نہ اسبابِ کراہت کی تاکید میں سبب بنا جس سے مسلمان کو منع کیا گیا ہے تو یہ محلِ بحث و نظر ہے! اگر اس سے اس کے لئے مانع اس کا عجز ہے بایں طور اگر قدرت ہوتی تو ضرور کوشش کرتا تب آثم ہے اور اگر اس سے مانع تقویٰ ہے تب معذور سمجھا جاسکتا ہے کیونکہ اس قسم کے خیالات نفسانی خواطر ہیں بسا اوقات جنہیں دور کرنے کی استطاعت نہیں ہوتی تو اس کے مجاہدہ میں یہی کافی ہے کہ ان خواطر پر عمل پیرا نہ ہوا اور نہ اس کا ایسا کوئی ارادہ ہوا، عبدالرزاق نے معمر بن اسماعیل بن امیہ سے (مرفوعاً) نقل کیا کہ تین ایسی باتیں ہیں جن سے کوئی بھی محفوظ نہیں: (الطيرة و الظن و الحسد) (یعنی نخوست لینا، بدظنی اور حسد) کہا گیا یا رسول اللہ ان سے مخرج کیا ہے؟ فرمایا: (إِذَا تَطَيَّرْتَ فَلَا تَرْجِعْ وَإِذَا ظَنَنْتَ فَلَا تَحْقِيقْ وَإِذَا حَسَدْتَ فَلَا تَبْغِ) (یعنی نخوست پکڑتے ہوئے واپس نہ لوٹ آؤ۔ بلکہ جاری رہو۔ اگر ظن لاحق ہو تو اسکی تحقیق میں نہ پڑو اور اگر حاسدانہ جذبات آئیں تو اس وجہ سے کسی پر زیادتی نہ کرو) حسن بصری سے منقول ہے کہ کوئی آدمی ایسا نہیں جس میں حسد نہ ہو لیکن جو اس (یعنی خیال) سے تجاوز کر کے بغی و ظلم کا ارتکاب نہیں کرتا تب اس کا اسے کوئی نقصان نہیں۔

(ولا تدابروا) خطابي کہتے ہیں (اس کا معنی ہے) ایک دوسرے کا ہجران نہ کرو، یہ (تولية الرجل الآخر دبرہ) سے ماخوذ ہے یعنی ایک دوسرے سے اعراض کرنا، بقول ابن عبد البر اعراض کو مدابرہ اس لئے کہا گیا کہ جو بغض رکھے وہ اعراض کرتا ہے اور جو اعراض کرتا ہے وہ دوسرے سے پیٹھ (یعنی رخ) پھیر لیتا ہے باہم محبت کرنے والے اس کے بالعکس ہوتے ہیں، بغض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی دوسرے پر مستأثر (یعنی اپنے آپ کو ترجیح دینے والا) نہ بنے مستأثر کو متدبر اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب وہ دوسرے سے کسی شئی کے ساتھ مستأثر ہوتا ہے تو گویا پیٹھ پھیر لیتا ہے، مازری کہتے ہیں تدابر کا معنی معادت (دشمنی) ہے، کہا جاتا ہے: (دابرتہ أی عادیتہ)، عیاض نے نقل کیا اس کا معنی ہے باہم لڑائی جھگڑے نہ کرو، اول اولیٰ ہے مالک نے مؤطا میں اسے اس کے انحص کے ساتھ مفسر کیا اور یہ حدیث باب زہری کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کر کے لکھا: (ولا أحسب التدابر إلا الإعراض عن السلام) (یعنی میرا خیال ہے تدابر سے مراد سلام کہنے سے اعراض کرنا ہے) کہ اپنا چہرہ اس سے پھیر لے گویا بقیہ حدیث کے الفاظ: (يلتقيان فيعرض الخ) سے اس کا اخذ کیا تو سمجھے کہ ان سے سلام کا صدور یا ایک سے اعراض کا رافع ہے، اس بارے میں مزید ایضاح باب (الهجرة) میں آئے گا اس کی تائید حسین بن حسن مروزی کی ابن مبارک کی کتاب البر والصلة پر زیادات میں صحیح سند کے ساتھ حضرت انس سے نقل کردہ روایت سے ملتی ہے جس میں کہا تدابر تصارم ہے (یعنی قطع تعلقی)۔

(ولا تباغضوا) یعنی اسبابِ بغض اختیار نہ کرو کیونکہ بغض ابتداء ہی واقع نہیں ہوتا بعض نے کہا مراد ایسی اہواء مہملہ سے نہیں جو تباغض کو متقاضی ہوں بقول ابن حجر بلکہ یہ اہواء سے اعم کے لئے ہے کیونکہ اہواء کا تعاطی اس کی ایک قسم ہے، حقیقت تباغض یہ ہے کہ دو کے مابین اس کا وقوع ہو، کبھی مطلقاً بھی ہوتا ہے جب کوئی ایک ہی اس کے ساتھ ملوث ہو، اس سے مذموم وہ ہے جو غیر اللہ میں ہو

کیونکہ اس کی ذات کے لئے کسی سے بغض تو واجب ہے اور اس کا فاعل ثواب کا مستحق اس وجہ سے جو اللہ کے حق کی تعظیم کی اگرچہ دونوں یا ان میں سے ایک اللہ کے نزدیک اہل سلامت میں سے ہوں جیسے فقہی اختلافات کی بناء پر ایک دوسرے سے بغض کہ مثلاً کسی عالم کے اجتہاد نے اسے ایک ایسے اعتقاد پر منتج کیا جو دوسرے کے اجتہاد کے منافی ہے تو اس وجہ سے اس نے اس سے بغض کیا تو اللہ کے ہاں یہ معذور ہے۔

(و کونوا عباد اللہ الخ) منادی مضاف کا اسلوب ہے مسلم نے ابو صالح عن ابی ہریرہ کی روایت کے آخر میں: (کما أمرکم اللہ) کا اضافہ بھی کیا قتادہ عن انس کے حوالے سے بھی ان کی روایت اس کی مثل ہے، یہ جملہ ماسبق کی تعلیل کے مشابہ ہے گویا جب تم ان منہیات کا ترک کرو گے تو باہم بھائی بھائی بن جاؤ گے اس کا (عکس) مفہوم یہ ہوا کہ اگر ان کا ترک نہ کیا تب ایک دوسرے کے دشمن بنو گے، (کونوا إخوانا) کا معنی ہے کہ ایسے اسباب اختیار کرو جو تمہارے درمیان اخوت قائم کریں، (عباد اللہ) میں حرف نداء محذوف ہے اس میں اشارہ ہے کہ تم سب اللہ کے عبید ہو تو تم پر واجب ہے کہ اس وجہ سے باہم بھائی بھائی بنو، قرطبی کہتے ہیں معنی یہ کہ شفقت و رحمت، محبت و مساوات اور ایک دوسرے کی خیر خواہی و معاونت کے ضمن میں نسبی بھائیوں کی طرح ہو جاؤ، مسلم کی ذکر کردہ زیادت (کما أمرکم اللہ) اس بات کا اظہار ہے کہ یہ مطلوبہ اخوت ان سابق الذکر اوامر کے ساتھ انعقاد پذیر ہو سکتی ہے، یہ اخوت کے معانی کے جامع ہیں اللہ کی طرف ان کی نسبت اس لئے کہ نبی اکرم اللہ کی طرف سے مبلغ ہیں احمد نے بسند حسن ابو امامہ سے مرفوعاً روایت کیا: (لا أقول إلا ما أقول) اور محتمل ہے کہ (کما أمرکم اللہ) سے اس آیت کی طرف اشارہ ہو: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) [الحجرات: ۱۰] کہ اس میں اس حالت کی خبر ہے جو اہل ایمان کے لئے مشروع ہے تو یہ بمعنی امر ہے

ابن عبد البر کہتے ہیں حدیث بغض مسلم، اس سے اعراض اور قطع تعلقی کی تحریم کو مضمّن ہے بغیر شرعی ذنب کے اور یہ کہ اسے عطا کی گئیں نعمتوں کے سبب اس سے حسد کیا جائے اور حکم دیا کہ ایک دوسرے کے ساتھ نسبی بھائیوں کا معاملہ کرو اور کسی کے عیوب کا تتبع اور تحقیق نہ کیا جائے اس ضمن میں حاضر و غائب کے مابین کوئی تفرقہ نہیں بلکہ ان کثیر امور میں مردہ بھی زندہ کے ساتھ مشترک ہے، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں عبد الرزاق کی معر عن ہمام کے طریق سے اس روایت میں: (ولا تنافسوا) بھی مزاد ہے یہ اعرج عن ابی ہریرہ کی روایت میں بھی ہے آمدہ باب میں اس بارے موجود اختلاف الفاظ کا ذکر ہوگا، مسلم کے ہاں ابو صالح عن ابو ہریرہ کی روایت میں: (کما أمرکم اللہ) آخر میں ہے جیسا کہ بیان کیا، انہی کی علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے اسی روایت میں ہے: (ولا یبغ بعضکم علی بیع بعض) اس زیادت کو کتاب الطیوع میں مفرداً بھی ایک اور سند سے تخریج کیا ہے اس کا مثل ابو سعید مولی عامر بن کریم عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے اس میں (إخوانا) کے بعد یہ زیادت بھی ہے: (المسلم أخو المسلم لا یظلمہ ولا یخذلہ ولا یحقرہ)، آگے ہے کہ آدمی کیلئے یہی شرکافی ہے کہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر سمجھے ہر مسلمان دوسرے مسلمان پر حرام ہے اس کا خون، مال اور اس کی عزت، تقویٰ یہاں ہے اور فرمایا: (اللہ لا ینظر إلی أجسادکم ولا إلی صورکم و لکن ینظر إلی قلوبکم) اسے بھی حضرت ابو ہریرہ سے مفرداً تخریج کیا ہے، بخاری نے جعفر بن ربیع عن اعرج کے طریق سے اسی روایت میں ایک اور زیادت بھی ذکر کی ہے جس کا بیان آمدہ باب میں کروں گا، مولی عامر کے طریق سے مذکورہ روایت حضرت ابو ہریرہ کی اس

حدیث کے ضمن میں میرے حسب مطالعہ سب سے جامع طریق ہے گویا کبھی اسے مختصراً اور کبھی بتمامہ تحدیث کیا کرتے تھے کئی رواۃ نے اسے کئی احادیث کی شکل میں مفرق کر دیا ابن ماجہ کی کتاب الزہد میں اس کے بعض مفرق حصے نقل کئے گئے ہیں، یہ ایک عظیم حدیث ہے جو کئی فوائد و آداب کے ذکر پر مشتمل ہے۔

6065 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَبَاغُضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَذَابُرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلَا

يَجُلُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ . طرفہ - 6076

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا ایک دو سے بغض و حسد نہ رکھو نہ غیر موجودی میں کسی کی برائی کرو اور اے اللہ کے بندو بھائی بھائی بن جاؤ اور کسی مسلم کیلئے حلال نہیں کہ اپنے بھائی کے ساتھ تین دن سے زائد کٹی رکھے۔

(لا تباغضوا الخ) اصحاب زہری کے حفاظ نے ان سے انہی تینوں کے ذکر پر اقتصار کیا عبد الرحمن بن اسحاق نے ان سے اس میں : (ولا تنافسوا) کا اضافہ بھی کیا اسے ابن عبد البر نے استہید میں اور خطیب نے المدرج میں ذکر کیا ہے، کہتے ہیں سعید بن ابومریم نے بھی مالک عن ابن شہاب سے یہی کہا، خطیب اور ابن عبد البر کہہ چکے ہیں کہ سعید نے مالک سے مؤطا وغیرہ میں تمام رواۃ کی مخالفت کی ہے انہوں نے حدیث انس میں یہ کلمہ ذکر نہیں کیا یہ دراصل ان کے ہاں حدیث مالک میں ابوزناد کے طریق سے ہے یعنی درج ذیل حدیث، تو ابن ابومریم نے حدیث انس کی اسناد میں اسے مدرج کر دیا، حمزہ کنانی نے بھی کہا کہ مجھے نہیں علم کہ سوائے سعید کے کسی نے حدیث انس میں مالک سے یہ ذکر کیا ہو، تین ابواب کے بعد حکم تہا جر بارے کلام آ رہی ہے اور حدیث انس میں واقع زیادت پر تنبیہ بھی۔

58 باب ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا ﴾

(بدظنی اور تجسس سے ممانعت)

نسخہ ابو ذر سے لفظ باب ساقط ہے۔

6066 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا

تَجَسَّسُوا وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَبَاغُضُوا وَلَا تَذَابُرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

أطرافہ 5143، 6064، 6724

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے تم اپنے آپ کو بدگمانی سے بچاؤ کیونکہ بدگمانی بڑی جھوٹی بات ہے اور (کسی کے عیوں کی) تلاش اور جستجو نہ کرو اور آپس میں حسد اور ترک ملاقات نہ کرو اور نہ ایک دوسرے سے بغض رکھو بلکہ اللہ کے بندے اور ایک دوسرے کے بھائی بھائی بن کر رہو۔

ابن بطلال اور ان کی تبع میں ابن تین نے دعویٰ کیا کہ اس کے تحت حدیث انس لائے ہیں یعنی سابقہ باب والی پھر ابن

بطلان نے مہلب سے نقل کیا کہ ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ بعض امورِ حدسوائے ظن کا نتیجہ ہوتے ہیں بقول ابن تین یہ اس طرح کہ دونوں اس کے افعال کی (فاسد) تاویل کرتے ہیں اور علی أسوأ التاویل اس سے حد کرتے ہیں، بہر حال جن نسخوں سے میں واقف ہوں ان سب میں حدیث انس سابقہ باب ہی کے تحت ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ (ولا تناجشوا) بخاری کے میرے زیر مطالعہ سب نسخوں میں یہی ہے، نجش سے مراد صرف قیمت بڑھانے کیلئے بولی میں شریک ہونا جبکہ خریدنے کا ارادہ نہیں (عام طور سے مالک کی ملی بھگت سے ایسا ہوتا ہے) اس کا بیان وحکم کتاب البیوع میں گزرا ہے، مالک سے تمام روایات میں (ولا تنافسوا) ہے دارقطنی نے بھی مؤلات میں یہی نقل کیا ابن وہب، معن، ابن قاسم، اسحاق بن عیسیٰ بن طبار، روح بن عبادہ، یحییٰ بن یحییٰ، یحییٰ بن کبیر، محمد بن حسن، محمد بن جعفر ورکانی، ابو مصعب اور ابو حذافہ کے طرق سے، یہ سب مالک سے، اسی طرح ابن عبد البر نے بھی یحییٰ بن یحییٰ لیشی وغیرہ کے حوالے سے مالک سے یہی لفظ نقل کیا اسی طرح ابو سعید مولیٰ عامر بن کریز سے بھی، تو اس میں حضرت ابو ہریرہ پر اختلاف کیا گیا ہے، پھر ابوصالح پر بھی اور ممنوع نہیں کہ مالک پر بھی ہوا البتہ مجھے ایسی شئی ملی ہے جس سے عبد اللہ بن یوسف کی اس روایت کی تقویت ملتی ہے، یہ بعید امر ہے کہ سب تو ایک لفظ پر مجتمع ہوں اور ایک راوی کسی اور لفظ کے نقل میں منفرد ہو اور وہ محفوظ بھی ہو، میں نے یہ حدیث اپنے مستخرج اسماعیلی کے نسخہ میں اصلاً ہی نہیں پائی تو علم نہیں کہ ان پر یا ان کے نسخہ سے ساقط ہو گئی، اسے ابو نعیم نے مستخرج میں ورکانی عن مالک سے تخریج کیا اور جماعت کی طرح ہی نقل کیا: (ولا تنافسوا) لیکن آخر میں لکھا بخاری نے اسے عبد اللہ بن یوسف عن مالک سے تخریج کیا ہے ان کا ذکر کردہ لفظ ذکر نہیں کیا تو میں نہیں جانتا کیا ان کے نسخہ میں جماعت کی طرح ہے یا اس طرح جو ہمارے پاس ہے مگر اس کے بیان کے ساتھ اعتناء نہ کیا، میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس مقام پر توجہ دلائی ہو حتیٰ کہ حمیدی نے اسے صرف بخاری کے حوالے سے جعفر بن ربیعہ عن اعرج عن ابی ہریرہ سے نقل کیا، یہ طریق کتاب النکاح کے اوائل میں گزرا ہے اور اس میں یہ مختلف فیہ لفظ نہ تھا البتہ وہاں (إخوانا) کے بعد یہ عبارت تھی: (ولا یخطب الرجل علی خطبة أخیه حتی ینکح أو یتزک) اور لکھا کہ بخاری نے اسے مالک کے حوالے سے بھی تخریج کیا ہے تو اس سند و متن کے ساتھ بغیر اس لفظ کے جو یہاں زیر بحث ہے، نقل کیا اور لکھا بخاری نے اسے کتاب الادب میں بھی نقل کیا،

ابو مسعود غافل رہے لیکن انہوں نے ذکر کیا کہ شعیب عن ابی زناد سے اس کا اخراج کیا ہے مگر اس میں اسے نہیں پایا مگر شعیب عن زہری عن انس سے، حمیدی کہتے ہیں اور بخاری نے اسے ہام عن ابی ہریرہ سے بھی نحوہ نقل کیا ہے اسی طرح طاؤس عن ابو ہریرہ کی روایت بھی ردالمحتاج کی طرح ہے! ابن حجر کے بقول طاؤس کی روایت کتاب الفرائض میں آئے گی، حمیدی کہتے ہیں مسلم نے اسے مالک عن ابی زناد سے بھی تخریج کیا جس میں (ولا تنافسوا) ہے کہتے ہیں یہ متفق علیہ روایات میں سے ہے نہ کہ بخاری کے افراد سے، گویا اپنے آپ پر اس کا استدراک کیا، اس غرض یہ کہ حمیدی نے باوجود اپنے تتبع و اعتناء کے اس لفظ بارے میں موجود اس اختلاف پر بحث نہیں کی اسی طرح ابن عبد البر بھی اس سے غافل رہے اور یہ اتہام میں ان کی شرط پر ہے اسی طرح دارقطنی نے بھی (نظر انداز کیا) اگر اس کے لئے محققین ہوتے تو غرائب مالک میں اسے ذکر کرتے جیسا کہ حسبِ عادت اس جیسی روایات اس میں ذکر کی ہیں لیکن اس سے معترض نہیں ہوئے تو شائد یہ بخاری کے بعد کسی ناقل بخاری کی تغیر سے ہو۔

- 59 باب مَا يَكُونُ مِنَ الظَّنِّ (حسب ظن کوئی بات کہنا)

نفسی کے ہاں یہی ہے ابو ذر کی کشمکش سے اور ابن بطل کے ہاں بھی یہی ہے جبکہ قابسی اور جرجانی کے ہاں (ما یکرہ) اور باقیوں کے نسخوں میں (ما یكون) ہے، اول سیاق حدیث کے پیش نظر ایتق ہے۔

6067 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ غَائِثَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَظُنُّ فُلَانًا وَفُلَانًا يَعْرِفَانِ مِنْ دِينِنَا شَيْئًا قَالَ اللَّيْثُ كَانَا رَجُلَيْنِ مِنَ الْمُنَافِقِينَ . طرفہ - 6068
ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی اکرمؐ نے فرمایا میرا نہیں گمان کہ فلاں فلاں (جو دو شخص ہیں) وہ ہمارے دین کی کوئی بھی بات جانتے ہو، بقول لیث دونوں منافق تھے۔

(فلاں و فلاں) ان کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا۔ (يعرفان الخ) داؤدی لکھتے ہیں لیث کا قول (کہ وہ منافق تھے) بعید ہے نبی اکرمؐ تمام منافقوں کو جانتے نہ تھے، یہی کہا، دیگر نے کہا کہ حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں کیونکہ ترجمہ میں اثبات ظن جبکہ حدیث میں نفی ظن ہے! جواب یہ ہے کہ حدیث میں نفی ظن نفی کیلئے ہے نہ کہ نفی ظن کیلئے! لہذا اس کے اور ترجمہ کے درمیان کوئی تنافی نہیں حاصل ترجمہ یہ ہے کہ اس قسم کی بات جو حدیث ہذا میں واقع ہوئی منہی عنہ ظن میں سے نہیں کیونکہ یہ اسی حال سے جو ان دو اشخاص کا تھا، مقام تحذیر میں ہے اور نہی صحیح الدین مسلمان کی بابت بدظنی کا شکار ہونے سے ہے، ابن عمر کا قول ہے ہم جب کسی آدمی کو نماز عشاء سے (مسئل) غائب پاتے تو اس کی بابت برا گمان کرتے اس کا مفہوم ہے کہ یہ خیال کرتے کہ کسی امر کی سبب ہی غائب ہوتا ہوگا جس کا تعلق یا تو اس کے بدن سے (کہ بیمار وغیرہ ہے) یا اس کے دین سے ہے (کہ منافق ہو گیا ہے)۔

6068 حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بِهَذَا وَقَالَتْ دَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ يَوْمًا وَقَالَ يَا غَائِثَةُ مَا أَظُنُّ فُلَانًا وَفُلَانًا يَعْرِفَانِ دِينَنَا الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ . طرفہ - 6067 (سابقہ، اس میں ہے کہ مجھ سے یہ بات کہی تھی)

- 60 باب سَتَرِ الْمُؤْمِنِ عَلَى نَفْسِهِ (اپنے آپ کی پردہ پوشی)

یعنی جب کسی سے کچھ قصور واقع ہو تو یہ اس کے لئے مشروع و مندوب ہے۔

6069 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ أُخِي ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ كُلُّ أُمَّتِي مُعَافَى إِلَّا الْمُجَاهِرِينَ وَإِنَّ مِنَ الْمَجَانَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلًا ثُمَّ يُصْبِحَ وَقَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ فَيَقُولَ يَا فُلَانُ عَمِلْتُ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا وَقَدْ

بَاتَ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللَّهِ عَنْهُ .

ترجمہ: ابو ہریرہ کہتے ہیں میں نے رسول اکرم سے سنا، فرماتے تھے کہ میری ساری امت (کے گناہ) معاف ہیں مگر اعلانِ گناہ کرنے والے اور اعلانِ کرنے کی یہ بات ہے کہ رات کو کوئی شخص کوئی گناہ کا کام کرے اور صبح کو باوجود اس امر کے کہ اللہ نے اس کی پردہ پوشی کی ہو مگر وہ کہتا پھرے کہ اے فلاں! میں نے رات کو یہ یہ کیا حالانکہ رات کو اس کے پروردگار نے اسکی پردہ پوشی کی تھی مگر صبح کو اللہ کے پردہ کو اُس نے اپنے اوپر سے اٹھا دیا۔

شیخ بخاری اولیٰ ہیں۔ (عن ابن أخی الخ) یہ محمد بن عبد اللہ بن مسلم زہری ہیں مستخرج ابو نعیم کی ایک اور طریق کے ساتھ انہی شیخ بخاری سے روایت میں ان کا نام مذکور ہے۔ (ابراہیم بن سعد عن محمد بن عبد اللہ) یعنی ابراہیم بن سعد نے خود بھی زہری سے نقل روایات کیا ہے تو کئی دفعہ بالواسطہ تحدیث کیا کرتے تھے جیسے یہاں کیا۔ (معافی) فائے مفتوح کے ساتھ مقصور ہے اور عافیت سے اسم مفعول ہے، یہ یا تو اس معنی میں: (عفا اللہ عنہ) یا پھر: (سلمہ اللہ و سلم منہ) یعنی اللہ اسے اور اس سے سلامت رکھے۔ (إلا المجاہرون) اکثر نے اسی طرح کہا مسلم میں اور اسماعیلی و ابو نعیم کی مستخرجوں میں بھی یہی یعنی نصب کے ساتھ ہے نفی کے نسخہ میں (المجاہرون) ہے اسی پر ابن بطلال اور ابن تین نے شرح کی اور لکھا اسی طرح واقع ہے اور بصریوں کے نزدیک درست اس کا منصوب ہونا ہے کو فیوں نے استثنائے منقطع میں رفع جائز قرار دیا ہے، بقول ابن مالک اس پر (إلا) بمعنی (لکن) ہے اسی پر ابن کثیر اور ابو عمرو کی اس آیت: (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تُنْكَ) مخرج کی گئی ہے ای (لکن امرأتک) کہ اسے بھی وہی عذاب پہنچنے والا ہے جو انہیں! یہاں بھی اسی طرح کا معنی ہے ای (لکن المجاہرون بالمعاصی لا یعافون) تو مجاہرون مبتدا اور خبر مخدوف ہے، کرمانی کہتے ہیں حق کلام نصب ہے الا یہ کہ کہا جائے عفو بمعنی ترک ہے اور یہ ایک نوع کی نفی ہے، محصل کلام یہ کہ امت کے ہر فرد کے گناہوں سے عفو کی جاسکتی ہے اور یہ کہ اس کا مواخذہ نہ ہو سوائے فاسق معین کے اھ، اسے انہوں نے طبی کی تحریر کا اختصار کیا، انہوں نے ذکر کیا کہ المصائب کے نسخہ میں لکھا ہوا ہے کہ (المجاہرون) رفع کے ساتھ ہے مگر اس کا حق نصب ہے بعض شراح مصائب نے جواب دیا کہ آپ کے قول (معافی) سے مستغنی ہے وہ جو کہ نفی کے معنی میں ہے یعنی میری تمام امت کے ذمہ گناہ نہیں (إلا المجاہرون) بقول طبی اظہر یہ معنی کیا جاتا ہے کہ غیبت میں میری امت کے سب افراد چھوٹ جائیں گے مگر مجاہرون، عفو بمعنی ترک ہے اور اس میں معنایٰ نفی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ) [التوبة: ۳۲] مجاہر جو اپنے گناہ کو ظاہر کرے اور اللہ نے اس کے جن گناہوں پر پردہ ڈالا ہوا تھا انہیں سر عام بیان کرے، نووی لکھتے ہیں جو اپنے فسق یا بدعت کا جہر کرے اسکے اس جہر کا ذکر جائز ہے (یعنی یہ غیبت شمار نہ ہوگی) محتمل ہے کہ اس حدیث میں (مجاہر) بمعنی (جہر بہ) ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ظاہر مفاعلہ پر ہو یعنی باہم ایک دوسرے کو اپنے گناہوں کی بابت آگاہ کرنا اور اس بارے باتیں کرنا، فاعل کے ساتھ تعبیر میں نکتہ مبالغہ ہے بقیہ حدیث اول احتمال کی مؤید ہے۔

(وإن من المجاہرة) ابن سکین اور کشمینی کے ہاں یہی ہے اسی کے مطابق ابن بطلال نے شرح کی باقیوں کے ہاں (المجاہرة) ہے، یعقوب بن ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (وإن من الإجہار) مسلم کے ہاں بھی یہی ہے ان کی ایک روایت میں (الجهار) ہے تو اس طرح ہمیں چار الفاظ ملتے ہیں ان میں اشہر (الجهار) ہے پھر تقدیم ہاء اور دونوں کے شروع میں الف کی

زیادت، اسماعیلی کہتے ہیں مجھے نہیں علم کہ میں نے کسی حدیث میں یہ لفظ سنا ہو یعنی ماسوائے اس حدیث کے، عیاض کے بقول مسلم میں عذری اور بحری کے ہاں (الاجہار) اور فارسی کے ہاں (الاجہار) ہے، آخر میں یہ لکھتے ہیں: (وقال زهير الجهار) یہ روایات ابن سفیان اور ابن ابی مہان عن مسلم کے طریق سے ہیں ابن سفیان سے ایک اور روایت میں زہیر کے حوالے سے (الہجار) ہے بقول عیاض جہار، اجہار اور مجاہرۃ سب درست ہیں بمعنی ظہور و اظہار، کہا جاتا ہے: (جہر و أجهر بقوله وقراءته) جب ظاہر کرے اور علانیہ پڑھے کیونکہ اولایہ (إلا المجاهرون) کی تفسیر کی طرف راجع ہے، کہتے ہیں جہاں تک (المجانة) کا تعلق ہے تو یہ تصحیف ہے اگرچہ معنی کے لحاظ سے یہاں بعید نہیں کیونکہ ماجن وہ جو اپنے امور میں مستہتر ہو (یعنی جو شرم و حیا بالائے طاق رکھ دے) اور اسے جو وہ کہہ رہا ہے یا جو اس کی بابت کہا جا رہا ہے، کی کوئی پردہ نہ ہو ابن حجر کے بقول بلکہ ظاہر یہ روایت راجح ہے کیونکہ اسکے بعد ہے کہ کوئی شک نہ کرے کہ یہ مجاہرت سے ہے تو اس کے اعادہ ذکر میں کوئی بڑا فائدہ نہیں، جو روایت (المجانة) کے لفظ کے ساتھ ہے تو وہ ایک زائد معنی کا فائدہ دیتی ہے وہ یہ کہ جو مجاہرت بالمعصیت کرتا ہے وہ مجان میں سے ہے (ماجن کی جمع) اور مجانت شرعاً و عرفاناً مذموم ہے تو گویا اظہار بالمعصیت کرنے والا دو محذور امور کا مرتکب ہوا: اظہار بمعصیت اور فعل مجان کے ساتھ تشبیہ، عیاض کہتے ہیں اور جو اجہار ہے تو وہ فحش، خناء (یعنی بد زبانی) اور کثرت گوئی ہے یہ مجانت کے معنی کے قریب ہے کہا جاتا ہے: (أهجر في كلامه) گویا یہ بھی جہار یا اجہار سے تصحیف ہے اگرچہ معنی کے لحاظ سے (اس مقام سے) بعید نہیں، جہاں تک جہار ہے تو وہ لفظاً اور معناً بعید ہے کیونکہ جہار جبل یا وتر (یعنی تانت) ہے جس کے ساتھ اونٹ کا ہاتھ (یعنی گھنٹہ) باندھا جاتا ہے یا وہ حلقہ ہے (یعنی اکھاڑا) جہاں نیزہ بازی کی مشق کروائی جاتی ہے اور یہاں یہ مناسب مقام نہیں، بقول ابن حجر بلکہ یہ بھی صحیح المعنی ہے کیونکہ کہا جاتا ہے: (هجر و أهجر) جب فحش گوئی کرے تو یہ (جہر و أجهر) کی مثل ہے تو جو یہاں صحیح ہوا اس میں بھی صحیح ہوا، جہار کے بمعنی جبل و وتر استعمال سے لازم نہیں کہ وہ جہر سے بطور مصدر استعمال نہ کیا جائے۔

(البارحة) شب گزشتہ کو کہتے ہیں اس کی اصل ہے: (برح إذا زال) (یعنی جب زوال ہو جائے)، امر بالستر میں ایک حدیث وارد ہے جو بخاری کی شرط پر نہیں اور یہ ہے حدیث ابن عمر مرفوع: (احتسبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها فمن ألم بشيء منها فليستبر بستر الله) (اسے حاکم نے تخریج کیا موطا میں بھی زید بن اسلم کے حوالے سے مرسل منقول ہے، ابن بطال کہتے ہیں جہر بالمعصیت میں اللہ، اس کے رسول اور صالح اہل ایمان کے حق کا استخفاف اور ان کیلئے ایک قسم کا عناد ہے جبکہ ان کی پردہ پوشی میں اس استخفاف سے سلامتی ہے کیونکہ معاصی اپنے مرتکبین کیلئے باعث ذلت ہیں اور اگر موجب حد والا کوئی گناہ ہو تب سر عام حد لگے گی ورنہ کوئی تعزیری سزا ہوگی اور اگر صرف اللہ کا حق ہی متکسر ہو (یعنی پردہ پوشی کر کے معاملہ اللہ پر چھوڑ دیں) تو وہ اکرم الاکرمین ہے اور اس کی رحمت اس کے غضب پر سبقت لے گئی ہے تو جب دنیا میں اس کے گناہ پر پردہ ڈالے رکھا تو (إن شاء الله) آخرت میں بھی اسے رسوا نہ کرے گا اور جو مجاہر ہے اس نے یہ سب کچھ ضائع کر ڈالا اسی کے ساتھ اس حدیث باب کے بعد حدیث النجوى کے ایراد کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت اس جہت سے باعث اشکال ہے کہ ترجمہ مومن کے اپنے نفس کی پردہ پوشی کے ذکر میں قائم کیا جبکہ حدیث میں اللہ کی طرف سے مومن کی پردہ پوشی کا ذکر ہے! جواب یہ ہے کہ حدیث مجاہر

بالمعصیت کی ذم میں مصرح ہے تو یہ مستتر کی مدح کو مستلزم ہے پھر یہ بھی کہ اللہ کا پردہ پوشی کرنا خود مومن کی اپنے آپ کی پردہ پوشی ہے تو جس نے اظہارِ معصیت اور اس کی مجاہرت کا قصد کیا اس نے اللہ کے غضب کو دعوت دی تو وہ اس کا بھرم نہ رکھے گا اور جس نے اللہ سے اور بندوں سے حیا کرتے ہوئے خود اپنی پردہ پوشی کی اللہ اس کے عیوب کی پردہ پوشی کر کے اس پر احسان فرمائے گا، بعض نے کہا بخاری اس حدیث کو اس ترجمہ کے تحت ذکر کر کے اپنے مذہب کی تقویت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کی مخلوق ہیں۔

6070 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ ابْنَ عُمَرَ كَيْفَ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي النَّجْوَى قَالَ يَذْنُو أَحَدُكُمْ مِنْ رَبِّهِ حَتَّى يَضَعَ كَنْفَهُ عَلَيْهِ فَيَقُولُ عَمِلْتُ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ وَيَقُولُ عَمِلْتُ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ فَيَقْرُرُهُ ثُمَّ يَقُولُ إِنِّي سَتَرْتُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا فَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۳۴) اُطرافہ 2441، 4685، - 7514

(عن صفوان الخ) شبیان عن قتادہ کی روایت میں (حدثنا صفوان) ہے تفسیر سورہ ہود میں اس پر تنبیہ گزری، یہ مازنی بصری ہیں ان کی بخاری میں دو احادیث ہیں دوسری بدء الخلق میں عمران بن حصین سے گزری انہیں کئی اور مقامات میں بھی ذکر کیا ہے۔ (أن رجلا الخ) ہام عن قتادہ کی المظالم میں گزری صفوان سے روایت میں تھا کہ میں ابن عمر کے ساتھ ان کا ہاتھ پکڑے ہوئے جا رہا تھا۔۔۔ تفسیر سورہ ہود کی روایت سعید اور ہشام عن قتادہ میں تھا کہ ابن عمر طواف میں مشغول تھے کہ ایک آدمی سامنے ہوا، اس سائل کے نام کا علم نہ ہو سکا لیکن ممکن ہے وہ سعید بن جبیر ہوں طبرانی نے ان کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے کہا: (حدثنی) تو یہی حدیث ذکر کی۔

(کیف سمعت) سعید اور ہشام کی روایت میں تھا: (فقال يا أبا عبد الرحمن) یہ ابن عمر کی کنیت تھی۔ (فی النجوى) یہ جو آدمی صرف اپنے آپ کو سناتے ہوئے بات کرتا ہے (یعنی خود کلامی) غیر کو نہیں سنا تا کسی کے ساتھ چپکے سے باتوں سے چھپاتے ہوئے کوئی بات کرے، راغب کہتے ہیں: (ناجیته إذا سار رته) اس کی اصل یہ ہے کہ (أن تخلو فی نجوة من الأرض) (یعنی جو کسی بلند زمین میں خلوت اختیار کرنے) بعض نے کہا اس کی اصل (النجاة) سے ہے اور یہ: (أن تنجو ببسرك من أن یطَّلَعَ علیه) (یعنی اپنے راز کی حفاظت کر کے راہِ نجات پانا) نجوی کا اصل مصدر ہے کبھی بطور وصف بھی استعمال ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے: (هو نجوی و هم نجوی) یہاں مراد مناجات ہے جو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی مومنوں کے ساتھ واقع ہوگی، کرمانی کہتے ہیں اس پر نجوی کا اطلاق اس لئے ہوا کہ اس کے بالمقابل وہاں اللہ تعالیٰ کفار کے ساتھ علی رؤس الاشهاد ہم کلام ہوگا۔

(یدنو أحدکم الخ) سعید بن ابوعروبہ کی روایت میں ہے: (یدنو المؤمن من ربه) مراد اللہ تعالیٰ سے قرب کرامت اور علو مرتبت پر مبنی قریب ہونا۔ (حتى یضع کنفه) ای جانبہ، کف ستر کو بھی کہتے ہیں یہاں وہی مراد ہے، اول اللہ کے حق میں مجاز ہے جیسے کہا جاتا ہے: (فلان فی کنف فلان) یعنی اس کی حمایت و ذمہ میں ہے (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں مجاز کا ادعاء کہ کنف بمعنی جانب ہے مردود اور باطل ہے درست یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے۔ حقیقۃً۔ کف ثابت ہے جیسا کہ صحیح احادیث میں اس

کا ذکر ہے مثلاً حدیث باب، سلف کے ہاں کف کے معانی میں سے: ناحیہ، ستر اور حجاب بھی ہے لہذا اس کی حقیقۃً اللہ تعالیٰ سے نفی اور تعطیل کیلئے اس میں مجاز کے ادعاء کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ اور اس کے اسماء و صفات کے حق میں جائز نہیں بلکہ اس کے لئے اس کا اثبات واجب ہے اس نحو پر جو اس کی ذات کے لائق ہے بغیر تعطیل و تحریف، تمثیل اور تکلیف کے جیسے باقی صفات بھی، عیاض کہتے ہیں بعض نے اس میں نہایت بھونڈی طرح تعحیف کر دی اور نون کی بجائے تاء کے ساتھ کہا، روایت صحیحہ کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ سعید بن جبیر کی روایت میں: (یجعله فی حجاب) ہے ہام کی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (و سترہ)۔

(فیقول عملت الخ) ہام کی روایت میں ہے: (أُتِعرفُ ذنب کذا و کذا؟)، سعید اور ہشام کی روایت میں ہے: (فُیُقرُّہ بذنوبہ) (یعنی اس سے گناہوں کا اقرار کرائے گا) سعید بن جبیر کی روایت میں ہے کہ وہ اسے فرمائے گا اپنا صحیفہ پڑھو تو وہ پڑھے گا اور ایک ایک گناہ کا اعتراف کر دے گا اور کہے گا: (أُتِعرفُ أ تُعرف)۔ (فیقول نعم) ہام کی روایت میں اضافہ کیا: (أُنِی وَ رَبِّ) سعید و ہشام کی روایت میں ہے: (فیقول أعرِف)۔

(ثم یقول انی سترتها الخ)، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے (اللہ کی باتیں سن کر بندہ مومن دائیں بائیں دیکھے گا تو) وہ فرمائے گا فکر نہ کرو میں نے دنیا میں پردہ پوشی کی ہے تم آج میرے ستر میں ہوتے ہو میرے سوا کوئی اور مطلع نہ ہو پائے گا ہام، سعید اور ہشام نے اپنی روایات میں یہ اضافہ کیا: (فیعطی کتاب حسناتہ) سعید اور ہشام کی روایتوں کے بعض طرق میں (فیطوی) ہے (یعنی بجائے: فیعطی کے) یہ خطا ہے، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے: (اذھب فقد غفرْتُھا لک)، تینوں کے ہاں ہے: (و أما الکافر و المنافق) بعض کے ہاں: (الکفار و المنافقون) ہے سعید و ہشام کی روایتوں میں ہے اور جو کافر ہے اسے علی الاعلان پکارا جائے گا اور کہا جائے گا یہ لوگ وہ ہیں جنہوں نے اپنے رب پر جھوٹ باندھا: (کَذَبُوا عَلٰی رَبِّہِم اَلَا لَعْنَةُ اللّٰہِ عَلٰی الظَّالِمِیْنَ) تفسیر سورہ ہود میں گزرا کہ اَشہاد جمع شاہد ہے جیسے اصحاب/ صاحب، اس کی واحد شہید بھی آتی ہے جیسے شریف/ اشرف، مہلب کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ روزِ قیامت اپنے بندوں کے گناہوں کا ستر کر کے ان پر تفصّل کرے گا اور جس کے چاہے گا گناہ معاف فرما دے گا بخلاف ان حضرات کے قول کے جو اہل ایمان پر وعید کئے نفاذ کئے قائل ہیں اس لئے کہ اس حدیث میں ان لوگوں سے جن پر اللہ تعالیٰ اپنا کف و ستر ڈالے گا کسی کا ماسوائے کفار و منافقین کے استثناء نہیں کیا، ان لوگوں سے علی الاعلان مخاطب ہوا جائے گا، ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے بھی اس کا استشعار کیا تو کتاب المظالم میں یہ اور اس کے ساتھ یہ حدیث ابی سعید وارد کی تھی کہ مومن جب آگ سے بچ بچا کر آگے جائیں گے تو جنت اور دوزخ کے درمیان ایک پل پر روک لئے جائیں گے وہاں دنیا کے باہمی زیادتیوں کا تقاص (یعنی ایک دوسرے کو بدلہ لے کر دیا جانا) ہوگا: (یتقاصون) حتیٰ کہ جب پاک صاف ہو جائیں گے تب دخولِ جنت کا اذن ملے گا، تو اس حدیث نے دلالت کی کہ ابن عمر کی حدیث میں مذکور ذنوب سے مراد وہ جو بندے اور رب کے مابین ہیں (یعنی حقوق اللہ سے متعلق ہیں) نہ کہ جو مظالم عباد سے متعلق ہوں وہ اس مذکورہ حدیث کے اقتضاء سے مقاصصت کے عمل سے گزریں گے، حدیث شفاعت دال ہے کہ بعض عاصی اہل ایمان معذّب بالنار ہوں گے پھر شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے نکلیں گے جیسا کہ کتاب الایمان میں اس کی تقریر گزری تو مجموع احادیث سے دلالت ملتی ہے کہ روزِ قیامت عاصی اہل

ایمان دو قسم کے ہوں گے: ایک وہ جن کی معصیت حقوق اللہ میں ہوگی تو حدیث ابن عمر سے ثابت ہوا کہ یہ قسم مزید دو قسموں پر ہیں ایک جن کی معصیت پر دنیا میں پردہ پڑا رہا ہوگا تو ایسے لوگ قیامت کے دن بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے پردہ پوشی سے نوازیں جائیں گے وھو المنطوق (ظاہر ہے یہ جن کے بارہ میں مشیت خداوندی ہوگی)، دوسری قسم وہ جنہوں نے دنیا میں مجاہرت بالمعصیت کیا تھا تو حدیث ابن عمر کی رو سے ایسوں کے ساتھ معاملہ سابق الذکر کے برعکس ہوگا، دوسری قسم وہ جن کی معصیت حقوق العباد کی بابت تھی تو یہ بھی مزید ذیلی قسموں پر ہیں ایک وہ جن کی سیات کا پلڑا ان کی حسنت کے پلڑے سے بھاری ہوگا تو یہ آگ کے سزاوار ہوں گے پھر آخر کار شفاعت کی رو سے وہاں سے نکالے جائیں گے، دوسری قسم وہ جن کی حسنت و سیات برابر ہوں گی تو یہ تب تک داخل جنت نہ ہوں گے جب تک تقاص کے عمل نہ گزریں گے جیسا کہ حدیث ابوسعید کی دلالت ہے، یہ سب ان صحیح احادیث کے مدلول علیہ کی بناء پر (آگے فتح کی عبارت ہے: اَنْ يَفْعَلَهُ باختياره، بقول محشی اَنْ کے بعد مسودہ میں کچھ خالی جگہ ہے) وگرنہ اللہ پر کسی کا زور نہیں وہ جو چاہے اپنے بندوں کے ساتھ کرے۔

61 - باب الْكِبَرِ (تکبر و غرور)

وَقَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ثَانِي عَظْمِهِ﴾ مُسْتَكْبِرٌ فِي نَفْسِهِ عَظْمُهُ رَفِئَتْهُ (مجاہد: ثانی عظمہ کی تفسیر میں کہتے ہیں اپنے آپ میں بڑا بننا، عطف گردن کو کہتے ہیں۔ یعنی گردن اکڑانا)

کبر کاف کی زیر، بائے ساکن اور آخر میں راء کے ساتھ، راغب کہتے ہیں کبر، تکبر اور استکبار متقارب المعنی ہیں کبر سے مراد انسان کی خود پسندی کی حالت کہ اپنے آپ کو دوسروں سے بڑا خیال کرے، اس سے اعظم یہ کہ اپنے رب پر تکبر کرے کہ قبول حق اور توحید و طاعت کے ساتھ اسکے لئے اذعان (یعنی جھک جانے) سے متمنع ہو، تکبر دو وجوہوں پر وارد ہے ایک یہ کہ افعال حسنہ محاسن الغیر سے زائد ہوں اسی وجہ سے اللہ سبحانہ نے خود اپنی ذات کو تکبر کے ساتھ موصوف کیا ہے، دوم یہ کہ اس کے لئے وہ متکلف ہو (یعنی بتکلف اظہار تکبر کرے) اور ایسی چیزوں کا اظہار کرے جو اس میں نہیں، یہ عامۃ الناس کا وصف ہے جیسے فرمایا: (كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قَلْبِ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ) مستکبر بھی اس کا مثل ہے، غرالی لکھتے ہیں کبر دو قسموں پر ہے اگر اعضاء پر یہ ظاہر ہو تو کہا جائے گا: (تَكَبَّرَ) وگرنہ کہا جائے گا: (فِي نَفْسِهِ کِبَرٍ) (یعنی اس کے نفس میں کبر ہے) اصل وہی جو نفس میں ہو اور وہ ہے (الاسترواح الی رؤیة النفس) (یعنی خود پسندی) کبر کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو دوسروں سے ممتاز تصور کرتا ہے اسی سے یہ عجب سے منفصل ہے: (فَمَنْ لَمْ يَخْلُقْ إِلَّا وَحْدَهُ يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ مَعْجَبًا لَا مُتَكَبِّرًا) (یعنی جو نہیں پیدا کیا گیا مگر اکیلا تو متصور ہے کہ وہ معجب ہو نہ کہ متکبر)۔

(و قال مجاهد الخ) اسے فریابی نے موصول کیا ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس سے آیت: (ثَانِي عَظْمِهِ) کی تفسیر میں نقل کیا: (قال: مستکبرا فی نفسه) قتادہ سے ناقل ہیں: (قال: لاوی عنقه) (یعنی گردن کو۔ تکبر سے۔ موڑنے والا) سدی سے: (مُعْرِضٌ مِنَ الْعِظْمَةِ) نقل کیا (یعنی خبط عظمت میں مبتلا) ابو صحر مدنی کے بقول محمد بن کعب کہا کرتے تھے کہ یہ وہ آدمی جو کہے: (هَذَا شَيْءٌ ثَنِيْتُ عَلَيْهِ رَجُلِي) (یعنی یہ ایک محاورہ ہے اگر کوئی کسی شئی کو نہ کرنا چاہے تو کہتا ہے میں نے

اس پہ اپنا پاؤں موڑا) تو عطف سے مراد رجل ہے ابو صخر کہتے ہیں عرب کہتے ہیں کہ عطف گردن ہے، ابن ابی حاتم نے ایک اور طریق کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ اس کا نزول نصر بن حارث کے بارہ میں ہوا تھا۔

6071 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مَعْبُدُ بْنُ خَالِدٍ الْقَيْسِيُّ عَنْ حَارِثَةَ بْنِ وَهْبٍ الْخُزَاعِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَاعِفٍ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَيَّرَهُ أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ كُلُّ غَوَّاطٍ مُسْتَكْبِرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۶۱۳) طرفہ 4918، - 6657

اس کی شرح تفسیر سورہ ان والقلم میں گزری ہے اس کے ایراد سے غرض یہ بیان کرنا کہ متکبر اہل نار میں سے ہے۔ (ألا أخبركم بأهل الجنة؟ كل ضعيف الخ) كل مرفوع ہے کیونکہ تقدیر کلام ہے: (هم كل ضعيف الخ) اہل سے اسے بدل قرار دینا جائز نہیں۔

6072 وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا حُمَيْدُ الطَّلَوِيلِ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ كَانَتْ الْأَمَةُ مِنْ إِمَاءِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَتَأْخُذَ بِبَيْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَنْطَلِقَ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ

ترجمہ: انس کہتے ہیں مدینہ کی کوئی لونڈی بھی آتی اور نبی پاک کا ہاتھ مبارک پکڑ کر اپنے کام سے جہاں چاہتی آپ کو لے جاتی۔

شیخ بخاری ابن ابی شیح المعروف بابن طابع ہیں، یہ ابو جعفر بغدادی نزہیل اذ نہ ہیں، ثقہ اور ہشیم کی حدیث کے عالم تھے حتیٰ کہ ابن مدینی کا قول ہے کہ میں نے یحییٰ قطان اور ابن مہدی کو دیکھا ان سے حدیث ہشیم کی بابت استفادہ کرتے تھے، ابو حاتم کہتے ہیں کہ یہ ثقہ و مامون ہیں انہیں ان کے بھائی اسحاق بن عیسیٰ پر ترجیح دی، اسحاق محمد سے بڑے تھے ابوداؤد کہتے ہیں فقیہ بھی تھے اور انہیں تقریباً چالیس ہزار احادیث حفظ تھیں، ۲۳۲ھ میں انتقال کیا ابوداؤد نے ان سے بلا واسطہ نقل کیا ہے ترمذی نے شمائل میں اور نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ان سے احادیث تخریج کیں مگر بالواسطہ، بخاری میں ان کا ذکر دو مقامات میں ہے دوسری روایت کتاب الحج میں گزری وہاں بھی (قال) کے لفظ کے ساتھ نقل کی، حماد کہتے ہیں کسی بھی نسخہ بخاری میں بخاری کی ان سے تصریح بالحدیث نہیں دیکھی ابونعیم نے اس کی تخریج کے بعد لکھا بخاری نے انہیں بلا روایت ذکر کیا ہے اسماعیلی نے لکھا: (قال البخاری قال محمد بن عیسیٰ) تو سند کے بغیر ذکر کیا، ابونعیم پر بھی اس کا مخرج تنگ ہوا تو اپنی مستخرج میں اسے بخاری ہی کے حوالے سے نقل کیا، مسند احمد میں وہ اس کے وجود سے غافل رہے احمد نے اس کی اس میں شیخ محمد بن عیسیٰ یعنی ہشیم سے تخریج کی ہے بخاری نے احمد بن حنبل کے طریق سے اس لئے عدول کیا کہ محمد بن عیسیٰ کی روایت میں حمید کی طرف سے تصریح حدیث ہے بخاری حمید کی صرف وہی روایات تخریج کرتے ہیں جن میں حدیث کی صراحت ہو جبکہ ان (یعنی امام احمد) کے ہاں یہ (أنا حمید عن أنس) کے لفظ سے ہے۔

(فتنطلق به الخ) احمد کی روایت میں ہے: (فتنطلق به فی حاجتها) ان کی علی بن زید عن انس کے طریق سے ہے کہ اہل مدینہ کی ولائد (یعنی لونڈیوں) میں سے کوئی ولیدہ آتی نبی اکرم کا ہاتھ مبارک پکڑ لیتی آپ کا ہاتھ نہ چھڑواتے، جہاں چاہتی لے

جاتی، اخذ بالید کے ذکر سے مقصود اس کا لازم ہے یعنی رفق و انقیاد (یعنی نرمی اور حسن سلوک سے پیش آنا) یہ تو اضع میں کئی انواع مبالغہ پر مشتمل ہے: اول آدمی کی بجائے عورت کا ذکر کیا، پھر آزاد کا نہیں لونڈی کا پھر عمومی انداز اختیار کیا کہ کوئی سی بھی لونڈی، اخذ بالید کے ساتھ تعبیر میں غایت تصرف کی طرف اشارہ ہے کہ حتیٰ کہ اگر اسے مدینہ سے باہر بھی کوئی کام پر پیش ہوتا اور آپ کی مدد کی ضرورت ہوتی تو آپ انکار نہ کرتے، یہ آپ کی مزید تواضع اور سب انواع کبر سے براءت پر دال ہے، ذم کبر اور مدح تواضع میں کئی احادیث ہیں اصح ترین میں سے جو مسلم نے ابن مسعود سے نقل کی نبی اکرم سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا جس کے دل میں ذرہ برابر بھی کبر ہوگا وہ جنت میں داخل نہ ہوگا، یہ سن کر کہا گیا آدمی کو اچھا لگتا ہے کہ اس کا لباس اور جوئے اچھے ہوں (کیا یہ بھی کبر ہے؟) فرمایا کبر: (بطر الحق و غمط الناس) ہے غمط از دراء و احتقار کو کہتے ہیں (یعنی عیب نکالنا اور حقیر سمجھنا) اسے حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الکبر من بطر الحق و ازدری الناس) یہ سائل مذکور محتمل ہیں کہ ثابت بن قیس ہوں طبرانی نے بسند حسن ان سے روایت کیا کہ انہوں نے اس بارے آنجناب سے سوال کیا تھا، اسی طرح انہوں نے سواد بن عمرو سے بھی یہی نقل کیا کہ انہوں نے بھی اس بابت سوال کیا تھا، عبد بن حمید نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا کہ آپ نے فرمایا کبر: (السفہ عن الحق و غمض الناس) ہے، کہا یا نبی اللہ یہ کیا ہے؟ فرمایا سفہ یہ ہے کہ تمہارا کسی کے ذمہ مال ہو تو وہ مکر جائے تو کوئی اسے اللہ سے ڈرنے کا کہے تو وہ اباہ (یعنی انکار) کرے اور غمض یہ ہے کہ وہ (شامخاً بانفہ) (یعنی ناک سیڑھتا ہوا) آئے ضعفاء اور فقراء قسم کے لوگوں کو دیکھے تو نہ انہیں سلام کہے اور نہ حقیر جانتے ہوئے ان کے ساتھ بیٹھنا گوارا کرے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ثوبان عن النبی ﷺ سے بیان کیا کہ جو شخص فوت ہوا اور وہ کبر، خیانت اور قرض سے بری تھا تو جنت میں داخل ہوا احمد اور ابن ماجہ۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، نے حضرت ابوسعید سے مرفوعاً روایت نقل کی کہ (مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ دَرَجَةً رَفَعَهُ اللَّهُ دَرَجَةً حَتَّى يَجْعَلَهُ اللَّهُ فِي أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ وَ مَنْ تَكَبَّرَ عَلَى اللَّهِ دَرَجَةً وَضَعَهُ اللَّهُ دَرَجَةً حَتَّى يَجْعَلَهُ أَسْفَلَ السَّافِلِينَ) طبرانی نے اوسط میں ابن عمر سے مرفوعاً روایت کیا: (إِيَّاكُمْ وَ الْكِبَرِ فَإِنَّ الْكِبَرَ يَكُونُ فِي الرَّجُلِ وَ إِنْ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ) (یعنی تکبر سے بچو کہ تکبر انسان پر چادر کی طرح ہوتا ہے) یعنی تکبر چادر کی مانند گھیر لیتا ہے) اس کے رواۃ ثقافت ہیں ابن بطلان نے طبری سے نقل کیا کہ ان احادیث میں کبر سے مراد کفر ہے بدلیل آپ کے قول (علی اللہ) کے پھر کہا اس بات سے انکار نہیں کہ غیر اللہ کی نسبت استکبار بھی کبر سے ہو لیکن یہ اس معنی سے جو ہم نے کہا، خارج ہے کیونکہ اپنے رب پر کبر کا معتقد (یعنی مرتکب) اللہ کی مخلوق کی نسبت استکبار و اقتضار میں اشد ہوگا، مسلم نے عیاض بن حماد سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ نے میری طرف وحی کی ہے کہ (امت کو بتلائیں کہ) تم تواضع اختیار کرو کہ کوئی کسی پر زیادتی نہ کرے تو امر بالتواضع گویا نبی عن کبر ہے کیونکہ وہ اس کی ضد ہے اور یہ کفر وغیرہ سے اعم ہے

مسلمان کے حق میں اس کی تاویل کی بابت اختلاف اقوال ہے تو کہا گیا مراد یہ کہ جنت میں اولین داخل ہونے والوں میں سے وہ نہ ہوگا بعض نے کہا بغیر مجازۃ (یعنی سزا بھگتے) کے جنت میں داخل نہ ہوگا، یہ بھی ایک قول ہے کہ اس کی جزا ہی یہی ہے کہ وہ جنت میں داخل نہ ہو لیکن اسے اللہ تعالیٰ عفو و درگزر سے بھی نواز سکتا ہے ایک قول ہے کہ یہ مورد جز و تغلیظ میں ہے اس کا ظاہر غیر مراد ہے بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ اس حال میں داخل جنت نہ ہوگا کہ اس کے دل میں کبر ہے اسے خطاب نے نقل کیا نووی نے اسے

ضعیف قرار دیا اور بجا کہا کیونکہ حدیث کبر اور متکبر کی ذم میں ہے نہ کہ اہل جنت کے جنت میں دخول کی صفت کے بیان میں، طبی کہتے ہیں مقام مقتضی ہے کہ کبر کو باطل کا ارتکاب کرنے والے پر محمول کیا جائے اس لئے کہ تحریر الجواب یہ کہ اگر استعمال زینت اللہ کی نعمت کے اظہار کی غرض سے ہے تو یہ جائز یا مستحب ہے اور اگر اس بطر کیلئے ہے جو تفسیر حق، تحقیر ناس اور اللہ کی راہ سے روکنے کا موجب ہو تو یہ مذموم ہے۔

62 - باب الہجرۃ (بایکٹ کرنا)

وَقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا يَجِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ (اسکا ترجمہ کچھ قبل گزرا)

ہجرت سے یہاں مراد آدمی کا کسی سے قطع کلامی کرنا، اس کا اصل معنی ترک ہے فعلاً ہو یا قولاً، یہاں ترک وطن اور اس کے حکم کا بیان مقصود نہیں کہ اس کا محل و مقام گزر چکا۔ (و قول النبی) اسے اسی باب میں حضرت ابو ایوب سے موصول کیا ہے یہاں اس امر کی تبیین کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا عموم اس امر کے ساتھ مخصوص ہے کہ بلا وجہ اور بلا موجب کسی کا ہجران کرے بقول نووی علماء نے کہا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان بالنسب تین راتوں سے زائد ہجران اور قطع کلامی حرام ہے اور اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تین دن تک مباح ہے، یہ اس لئے کہ ناراضی اور غصہ آدمی کی جبلت سے ہے تو اس مدت کی مساحت کی گئی تاکہ وہ رجوع کرے اور یہ عارض اس سے زائل ہو، ابو عباس قرطبی کہتے ہیں اعتبار تین راتوں کا ہے حتیٰ کہ اگر (مثلاً) دن کے اثناء قطع کلامی کا آغاز کیا تو دن کا یہ بعض حصہ ملغی ہے اور آمدہ رات سے آغاز سمجھا جائے گا اور عفو تیسری رات ختم ہوگی بقول ابن حجر اس ضمن میں اعتبار لیالی کے ساتھ جزم جمود ہے، باب (ما نہی عن التحاسد) میں شعیب کی روایت سے حدیث ابو ایوب میں (ثلاثة أيام) کے الفاظ گزرے ہیں تو معتد یہی ہے کہ تین ایام مع راتوں کے مراد ہیں تو جہاں مطلق لیال کا ذکر ہے وہاں ایام بھی اور جہاں ایام کا لفظ ہے وہاں لیال بھی مراد ہیں تو اگر مثلاً بروز ہفتہ ظہر سے یہ ہجران شروع ہوا تو اس کا آخر و انتہاء منگل کے روز ظہر کا وقت ہوگا الغائے کسر بھی محتمل ہے اور اول عدد اس دن (جب جھگڑا ہوا) یا رات کے آغاز سے بھی ہو سکتا ہے۔

6073 و 6074 و 6075 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي

عَوْفُ بْنُ مَالِكٍ بْنُ الطُّفَيْلِ هُوَ ابْنُ الْحَارِثِ وَهُوَ ابْنُ أُخْيَ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ لَأُمِّهَا أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ قَالَ فِي بَيْعٍ أَوْ عَطَاءٍ أَعْطَتْهُ عَائِشَةُ وَاللَّهُ لَتَنْتَهَيْنَ عَائِشَةُ أَوْ لَأُحْجَرَنَّ عَلَيْهَا فَقَالَتْ أَهْوَا قَالَ هَذَا قَالُوا نَعَمْ قَالَتْ هُوَ لِلَّهِ عَلَى نَذْرٍ أَنْ لَا أَكَلِمَ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَبَدًا فَاسْتَشْفَعَ ابْنُ الزُّبَيْرِ إِلَيْهَا حِينَ طَالَتْ الْهَجْرَةُ فَقَالَتْ لَا وَاللَّهِ لَا أَشْفَعُ فِيهِ أَبَدًا وَلَا أَتَحَنَّنُ إِلَيَّ نَذْرِي فَلَمَّا طَالَ ذَلِكَ عَلَى ابْنِ الزُّبَيْرِ كَلَّمَ الْمَسُورَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْأَسْوَدِ بْنَ عَبْدِ يَعُوثَ وَهُمَا مِنْ بَنِي زُهْرَةَ وَقَالَ لَهُمَا أُنْشِدُكُمَا بِاللَّهِ لَمَّا أَدْخَلْتُمَانِي عَلَى عَائِشَةَ فَإِنَّهَا لَا يَجِلُّ لَهَا أَنْ تَنْذَرَ قَطِيعَتِي فَأَقْبَلَ بِهِ

الْمُسَوَّرُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ مُشْتَمِلَيْنِ بَارِدِيَّتِهِمَا حَتَّى اسْتَأْذَنَّا عَلَى عَائِشَةَ فَقَالَا السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ أَنْدَخُلُ قَالَتْ عَائِشَةُ ادْخُلُوا قَالُوا كُلُّنَا قَالَتْ نَعَمْ ادْخُلُوا كُلُّكُمْ وَلَا تَعْلَمُ أَنَّ مَعَهُمَا ابْنُ الزُّبَيْرِ فَلَمَّا دَخَلُوا دَخَلَ ابْنُ الزُّبَيْرِ الْحِجَابَ فَاعْتَنَقَ عَائِشَةَ وَطَفِقَ يُنَاشِدُهَا وَيَبْكِي وَطَفِقَ الْمُسَوَّرُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ يُنَاشِدَانِهَا إِلَّا مَا كَلَّمَتْهُ وَقَبِلَتْ مِنْهُ وَيَقُولَانِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَمَّا قَدْ عَلِمْتَ مِنَ الْهَجَرَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَ لَيَالٍ فَلَمَّا أَكْثَرُوا عَلَى عَائِشَةَ مِنَ التَّنْذِيرِ وَالتَّخْرِيجِ طَفِقَتْ تُذَكِّرُهُمَا نَذْرَهَا وَتَبْكِي وَتَقُولُ إِنِّي نَذَرْتُ وَالنَّذْرُ شَدِيدٌ فَلَمْ يَزَالَا بِهَا حَتَّى كَلَّمَتْ ابْنَ الزُّبَيْرِ وَأَعْتَقَتْ فِي نَذْرَهَا ذَلِكَ أَرْبَعِينَ رَقَبَةً وَكَانَتْ تُذَكِّرُ نَذْرَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَتَبْكِي حَتَّى تُبَلَّ دُمُوعُهَا خِمَارَهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۴۱) طرفہ 3503 - 3505

اس میں تین صحابہ کرام سے کچھ مرفوع اور باقی ان سے اور چوتھے صحابی سے موقوف مذکور ہے۔ (وہو ابن اخی الخ) نسفی اور ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر نے اور احمد نے بھی انہی شیخ بخاری کے حوالے سے تخریج کرتے ہوئے: (عوف بن مالک بن الطفیل وهو ابن اخی عائشة لأُمها) ذکر کیا اسے اسماعیلی نے ابن مدینی کے طریق سے اوزاعی، صالح بن کیسان اور معمر بن زہری سے، کے حوالوں سے تخریج کیا ہے اوزاعی کی روایت میں ہے: (حدثني الطفيل بن حارث وكان من أزد شنوءة و كان أخا لها من أمها أم رومان) صالح کی روایت میں ہے: (حدثني عوف بن الطفيل بن حارث وهو ابن اخی عائشة لأُمها)، روایت معمر میں یہ عبارت ہے: (عوف بن الحارث بن الطفيل) علی بن مدینی کہتے ہیں اسی طرح باہم اختلاف کیا میرے نزدیک درست۔ اور یہی معروف تھا، عوف بن حارث بن طفیل بن سخرہ ہے کہتے ہیں ان کے والد طفیل وہی جن سے عبد الملک بن عمیر نے عن ربیع بن حراش عنہ روایت کیا ہے یعنی یہ حدیث: (لا تقولوا ما شاء الله و شاء فلان) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اسی طرح احمد نے بھی معمر اور اوزاعی کے طریق سے تخریج کیا، ابراہیم حربی نے کتاب النہی عن المحرمات ان میں اسے معمر، شعب، صالح اور اوزاعی کے طریق سے تخریج کیا ان کے ہاں عوف بن الحارث بن الطفیل ہے نعمان بن راشد عن زہری عن عروہ عن مسور کے طریق سے بھی نقل کیا، یہ وہم ہے کہتے ہیں اوزاعی بھی طفیل بن حارث اور صالح عوف بن حارث بن طفیل کہنے میں وہم کا شکار ہوئے ہیں جب کہ معمر اور عبد الرحمن بن خالد اپنے قول: (عوف بن الحارث بن الطفيل) میں مصیب ہیں، پھر لکھا میرے نزدیک یہ ہے کہ حارث بن سخرہ ازدی اپنی زوجہ ام رومان بن عامر کنانیہ کے ہمراہ مکہ وارد ہوئے اور حضرت ابو بکر صدیق کے حلیف بن گئے بعد ازاں ان کا جب انتقال ہوا تو جناب ابو بکر نے ام رومان سے شادی کر لی جن سے عبد الرحمن اور حضرت عائشہ متولد ہوئے حارث سے ان کے بیٹے طفیل تھے تو وہ حضرت عائشہ کے والدہ کی طرف بھائی ہوئے، عوف انہی طفیل کے بیٹے ہیں ان کی حضرت عائشہ سے اس کے علاوہ بھی روایت ہے انہی سے زہری نے تحدیث کی اھ، اس پر صالح بن کیسان ان کے تسمیہ و نسب میں مصیب ہیں جہاں

تک معمر اور عبدالرحمن بن خالد کا تعلق ہے تو انہوں نے مقلوب کر دیا اول کی تصویب ابن مدینی نے کی، اوزاعی پر اختلاف کیا گیا ہے تو حربی نے ان سے جس روایت کو ذکر کیا وہ ولید بن مسلم کی ہے اسے اسماعیلی نے بھی ابن کثیر عن اوزاعی سے معمر اور ابن خالد کی روایتوں کی مانند نقل کیا ہے احمد کے ہاں جو شعیب کی روایت ہے تو انہوں نے بھی حارث کو مقلوب کر دیا اور ان کا نام مالک ذکر کیا بخاری نے اسے ابو ذر کی روایت میں حذف کیا اور درست کیا اور ان کے دادا کے تسمیہ سے سکوت کیا بخاری نے الادب المفرد میں بھی عبدالرحمن بن خالد کی روایت اسی طرح نقل کی ہے، یہ سب جب متحرر ہوا تو ظاہر ہوا ابن اثیر نے جو جامع الاصول میں جزم کیا ہے کہ یہ عوف بن مالک بن طفیل ہیں، صحیح نہیں یہ سب اختلاف مذکور یہاں کے حضرت عائشہ سے راوی کے نام و نسب کی بابت ہے ماسوائے نعمان بن راشد کی روایت کے، وہ شاذ ہے کیونکہ انہوں نے شیخ زہری کا قلب کر دیا اور انہیں عروہ بن زبیر بنادیا اور محفوظ جماعت کی روایت ہے البتہ عروہ سے اس خبر کی اصل ہے جیسا کہ اوائل مناقب قریش میں گزرا لیکن وہ زہری کی ان سے روایت نہ تھی۔

(أن عائشة حدثت) اکثر کے ہاں بطور صیغہ مجہول اور مفعول محذوف کے ساتھ ہی ہے اصل کی نسخہ میں (حدثته) ہے اول اصح ہے اس کی تائید روایت اوزاعی کے الفاظ: (أن عائشة بلغها) کرتے ہیں معمر کے ہاں دونوں طرح واقع ہے صالح کے ہاں بھی (حدثته) ہے۔

(فی بیع الخ) اوزاعی کی روایت میں ہے ایک اپنا گھر فروخت کر دیا تھا جس پر ابن زبیر کو ناراضی ہوئی۔ (لتنتھین الخ) اوزاعی کی روایت ہے: (أما والله لتنتھین عائشة عن بیع رباعھا) (یعنی حضرت عائشہ کو اپنے احاطے بیچنے سے باز آنا ہوگا) یہ دیگر روایات کے ابہام کی تفسیر ہے اسی طرح مناقب قریش میں جو عروہ کے طریق سے گزرا کہ حضرت عائشہ کسی شئی کو روکے نہ رکھتیں جو کچھ بھی اللہ کے رزق سے ان کے پاس آتا اسے تصدق کر دیتیں، یہ یہاں مذکور کے مخالف نہیں کیونکہ محتمل ہے کہ ان احاطوں کی فروخت اسی لئے کی ہو کہ حاصل ہونے والے پیسوں کو صدقہ کر دیا کریں۔ (لتنتھین أو لأحجرن علیھا) کی عبارت بھی روایت عروہ کے الفاظ: (ینبغی أن یؤخذ علی یدھا) کے لئے مفسر ہیں۔

(لله علی نذر الخ) عبدالرحمن بن خالد کی روایت میں ہے: (أن لا أکلم ابن الزبیر کلمة أبدا) معمر کی روایت میں (بکلمة) ہے، اسماعیلی کے ہاں اوزاعی کی روایت میں (أبدا) کی بجائے یہ ہے: (حتی یُفرّق الموت بینی و بینہ) (یعنی حتی کہ موت میرے اور ان کے درمیان جدائی ڈال دے) ابن تین کہتے ہیں ان کے قول: (أن لا أکلم) کی تقدیر ہے: (عَلَيَّ نَذْرٌ إِنْ کَلَمْتُهُ) اھ، بعض روایات میں حذف (لا) کے ساتھ ہے اسی پر کرمانی نے شرح کی اور اسے زیر کے ساتھ بصیغہ شرط مضبوط کیا اور لکھا یہ مناقب قریش میں ان الفاظ کے ساتھ گزری روایت کے موافق ہے: (لله عَلَيَّ نَذْرٌ إِنْ کَلَمْتُهُ) اس پر یہ نذر ان کے ساتھ کلام پر معلق تھی نہ کہ یہ کہ انہوں نے ناجزا (یعنی قطع تعلقی کرتے ہوئے) ان کے ترک کلام کی نذر مانی تھی۔ (حین طالت الهجرة) اکثر کے ہاں یہی ہے سرخی اور مستملی کے ہاں بجائے (حین) کے (حتی) ہے، اول صواب ہے معمر کی روایت میں علی الصواب واقع ہے اوزاعی کی روایت میں یہ اضافہ کیا: (فطالت هجرتها إياه فنَقَصَه الله بذلك فی أَمْرِهِ كَلِمَةً فَاسْتَشْفَعَ بِكُلِّ جَدِيرٍ أَنَهَا تَقْبَلُ عَلَيْهِ) (یعنی ہر معاملہ میں انہیں گھانا ہونے لگا تو ہر ممکن طرح سے انہیں راضی

کرنے کی کوشش کی) ان سے دوسری روایت میں ہے کہ کئی لوگوں سے سفارش کرائی مگر انہوں نے قبول نہ کیا، ابن خالد کی روایت میں ہے ابن زبیر نے مہاجرین سے سفارش کرائی، ابراہیم حربی نے حمید بن قیس بن عبداللہ بن زبیر سے اس قصہ میں نقل کیا کہ عبید بن عیسر سے سفارش کروائی انہوں نے جا کر حضرت عائشہ سے کہا کہاں گئی وہ حدیث جو آپ نے مجھے سنائی تھی کہ نبی اکرم نے تین دن سے زیادہ صوم (مراد قطع کلامی) سے منع کیا ہے۔

(فیہ أحدا) نسخہ کشمینی میں (أبدا) ہے ابن خالد اور معمر کے ہاں دونوں الفاظ ہیں۔ (ولا أتحنت فی نذری) روایت معمر میں ہے: (ولا أتحنت فی نذری) اوزاعی کی روایت میں ہے: (فقال لا آثم فیہ) یعنی (فی نذرہا) یا (فی ابن الزبیر) فی سیوہ ہوگا۔

(کلم المسور الخ) مسور کا نسب نامہ یہ ہے: ابن مخرمہ بن نوفل بن اہیب بن زہرہ بن کلاب اور جو عبد الرحمن ہیں تو ان کا دادا یغوث بن وہیب بن عبد مناف بن زہرہ ہے مسور کے ساتھ عبد مناف میں نسب اکٹھا ہو جاتا ہے، وہیب اور اہیب بھائی تھے اسود بھرت سے قبل حالت کفر میں فوت ہوئے نبی اکرم کی وفات کے وقت عبد الرحمن صغیر اسن تھے صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں بخاری میں ان کی ابی بن کعب سے روایت بھی ہے جو آگے آرہی ہے، عروہ کی سابق الذکر روایت میں ہے کہ کئی قریشیوں اور نبی اکرم کے احوال سے سفارش کروائی خاص طور پر وہاں اس نذولت سے مراد اور بنی زہرہ کی نبی اکرم سے قرابت کی صفت بیان کی تھی۔

(أنشد کما باللہ لما) تخفیف کے ساتھ، مازاندہ ہے تشدید بھی جائز ہے بقول عیاض یعنی (إلا) یعنی (لا أطلب إلا الإدخال علیہا) یعنی میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ کسی طرح ان کے ہاں داخل ہو جاؤں، اس کی نظیر یہ آیت ہے: (لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ) [یس: ۵۳] اور (لَمَّا عَلَیْهَا حَافِظٌ) [الطارق: ۴] دونوں طرح (یعنی شدا اور بغیر شد) مقرون ہیں کشمینی کے نسخہ میں ہے: (إلا أَدْخَلْتُمَانِ) اوزاعی نے اضافہ کیا کہ ان سے کہا مجھے اپنی چادروں میں چھپالو۔ (فإنہا) نسخہ کشمینی میں (فإنہ) ہے، ہاء ضمیر شان ہے۔ (لا یحل لہا الخ) کیونکہ وہ حضرت عائشہ کے بھانجے تھے انہی کے ہاں ان کی تربیت ہوئی تھی۔ (السلام علیک الخ) معمر کی روایت میں ہے: (فقال السلام علی النبی ورحمة اللہ) تو ممکن ہے یہاں بھی کاف مفتوح ہو (یعنی السلام علیک میں مخاطب نبی اکرم سے ہو کیونکہ حضرت عائشہ کے حجرہ میں آپ کا روضہ مبارک ہے تو شاید ہر آنے والا نبی اکرم کو سلام کہتا تھا)۔ (قالوا أکَلْنَا؟) اوزاعی کی روایت میں ہے: (قالا ومن معکما)۔ (یناشدہا بیکسی) اوزاعی کی روایت میں کہ دونوں رونے لگے، اسماعیلی کے ہاں ان کی دوسری روایت میں ہے انہیں اللہ کا واسطہ دیا کہ رحم کریں۔ (وإنہ لا یحل الخ) معمر کی روایت میں ہے: (إنہ لا یحل) حذف واؤ کے ساتھ، یہ ماقبل کی تفسیر کی طرح ہے اس کی تائید دوسرے طریق سے آمدہ حدیث انس اور حدیث ابو ایوب کی مثل حدیث کا مرفوعا ورود کرتا ہے، اس حدیث کا یہی حصہ مرفوع ہے یہاں یہ مسور، عبد الرحمن اور حضرت عائشہ تینوں سے منہ ہے کہ انہوں نے بھی دونوں کے یہ ذکر کرنے پر ان کی تقریر کی، اصحاب اطراف نے منہ عبد الرحمن بن اسود میں سے اسے ذکر کرنے سے غفلت کی کیونکہ یہ مرسل ہے (یعنی ان کے لحاظ سے کیونکہ انہوں نے تو اس کا براہ راست نبی اکرم سے سماع نہیں کیا) لیکن اس کی انظار روایات اطراف میں ذکر کی گئی ہیں لہذا اس کا بھی حق بنتا تھا اس کا حضرت عائشہ سے

ایک اور طریق بھی ہے جس کا بیان گزرا، یہ حمید بن قیس عن عبید بن عمیر عنہا کی روایت سے ہے اسے ابو داؤد نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا، متن اور بھی بہت سے صحابہ کرام کے حوالوں سے مروی ہے بعض کے ہاں زیادت بھی ہے آگے اس کا ذکر ہوگا

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں محبت طبری نے دعویٰ کیا ہے کہ منہی عنہ ہجران سامنے ہونے پر ترک سلام ہے یہ حضرت عائشہ کی طرف سے ابن زبیر کے حق میں واقع نہ ہوا تھا بقول ابن حجر اس کا بعد مخفی نہیں، انہوں نے دراصل حلف اٹھایا تھا کہ کبھی ان سے کلام نہ کریں گی اور حالف کو حرص ہوتی ہے کہ کہیں حادث نہ ہو جائے اور ترک سلام ترک کلام میں داخل ہے انہیں ابن زبیر کو سلام پر ندامت ہوئی تھی جس سے دلالت ملی کہ وہ اپنے اعتقاد میں حادث ہوگئی تھیں (یعنی ان کے سلام کا جواب دے کر) اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے جو بعد ازاں اس پاداش میں گردنیں آزاد کرائیں (لیکن یہ تب آزاد کرانا شروع کیس جب مسور و عبدالرحمن کی سفارش کے بعد آخر کار ابن زبیر سے صلح پر رضامند ہوئیں پھر نذر کا سوچ کر گردنیں آزاد کرانا شروع کیس گویا اپنے خیال میں اب حادث ہوئی تھی نہ کہ جب وہ داخل ہوئے اور نادانستگی میں حضرت عائشہ نے سلام کا جواب دیا اور انہیں داخل ہونے کی اجازت دی)۔

(من الذکرة) یعنی صلہ رحمی، غنود و درگزر اور غصہ پی جانے کی فضیلت میں جو اقوال نبی اکرم سے وارد ہیں انکی تذکیر کرائی۔ (والتخریج) یعنی وقوع فی المخرج یعنی تنگی حال (کا حوالہ دیا) اس وجہ سے جو قطع رحمی کے ضمن میں وارد ہے، معمر کی روایت میں: (التخویف) - ہ - (حتی کلمت ابن الزبیر) اوزاعی کی روایت میں ہے پہلے مایوسی اور ڈر پیدا ہوا کہ سفارش نہ مانیں گی پھر بول چال شروع کر دی۔ (واعتقت فی نذرھا الخ) اوزاعی کی روایت میں ہے یمن پیسے بھیج کر چالیس گردنیں (یعنی غلام و لونڈی) خریدی، لیکن جنہیں کفارہ نذر کے طور پر آزاد کیا عروہ کی سابق الذکر روایت میں تھا ابن زبیر نے ان کی طرف دس غلام و لونڈی بھیجے جنہیں آزاد کر دیا اس کا ظاہر یہ ہوا کہ پہلے دس ابن زبیر نے بھیجے تھے یہ اس روایت میں مذکور کے منافی نہیں کہ انہوں نے بعد ازاں یمن سے باقی کے منگوائے ہوں (یعنی تیس) سابقہ روایت کے الفاظ تھے: (ثم لم تنزل حتی بلغت أربعین) -

(وكانت تذکر نذرھا) اوزاعی کی روایت میں ہے عوف کہتے ہیں پھر بعد ازاں میں نے سنا اپنی اس نذر کو یاد کرتی تھیں، عروہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: (وَدِدْتُ أَنِّي جَعَلْتُ حِينَ حَلَفْتُ عَمَلًا فَأَعْمَلُهُ فَأَفْغَمَنَهُ) وہاں بیان کیا تھا کہ اس جملہ کے کیا کیا احتمالی مفاہیم ہو سکتے ہیں۔

6076 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلَا يَجُلْ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ
(اسی کا سابقہ نمبر) طرفہ - 6065

6077 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَجُلْ لِرَجُلٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ يَلْتَقِيَانِ فَيُعْرِضُ هَذَا وَيُعْرِضُ هَذَا وَخَيْرُهُمَا الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلَامِ

(سابقہ حوالہ، اس میں مزید یہ ہے کہ جس نے ابتدا کی وہ دونوں میں سے بہتر ہے) طرفہ - 6237

زہری کی حضرت انس پھر عطاء بن یزید کے حوالے سے حضرت ابویوب سے روایت، حدیث انس باب (التحاسد) میں گزری ہے یہاں دونوں کے ایراد سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ زہری کے پاس دونوں طرق سے ہے کیونکہ (دونوں کو) طریق مالک سے تخریج کیا، ان سے حدیث ابویوب کا اول: (لا یحل لرجل) ہے جیسا کہ اولاً اسے معلقاً ذکر کیا۔ (عن عطاء الخ) تو اس طرح اس پر اصحاب زہری نے اتفاق کیا عقیل نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے (عن عطاء بن یزید عن أبی) کہا، ان سب کی شیبہ بن سعید نے یونس عنہ کے حوالے سے مخالفت کی اور یہ نقل کیا: (عن عبید اللہ أو عبد الرحمن عن أبی بن کعب) ابراہیم حربی لکھتے ہیں شیبہ نے اپنی سند ضبط نہیں کی ابن وہب نے یونس سے اسے ضبط کیا اور درست طریق نقل کیا اسے مسلم نے تخریج کیا، عقیل جو ہیں تو شائد ان پر ابویوب کا لفظ ساقط ہوا اور ابی کو انہوں نے ابن کعب خیال کیا اور اپنی طرف سے اس کا اضافہ کر دیا اور یوں وہم کا شکار بنے۔ (فوق ثلاث) کیونکہ ناراضی اور غصہ انسان کی جبلت سے ہے تو تین دن بعد عموماً وہ زائل یا کم ہو جاتا ہے۔

(و خیرهما الذی الخ) طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے یہ اضافہ بھی نقل کیا: (یسبق إلى الجنة) ابو داؤد کی سند صحیح حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے اگر تین دن گزرے اور ان کی ملاقات ہوئی ایک نے سلام کیا اور دوسرے جواب دیا تو اجر میں دونوں شریک ہوئے اور اگر جواب نہ دیا تب وہ گناہ کے ساتھ لوٹا اور (دوسرا) مسلمان اس ہجران سے خارج ہوا، احمد کی اور بخاری کی الادب المفرد میں۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ہشام بن عامر سے روایت میں ہے جب تک وہ اس بایکات پر قائم رہیں گے حق سے اعراض کرنے والے ہیں، آگے فرمایا: (و أولهما فینما یکون سبقه کفارة) تو حدیث ابی ہریرہ کا نحو ذکر کیا آخر میں یہ زیادت بھی: (فإن ماتا علی صرامهما لم یدخلا الجنة جمیعاً) اگر اسی حالت میں فوت ہو گئے تو دونوں جنت میں داخل نہ ہوں گے۔ (و خیرهما الذی یبدأ الخ) اکثر علماء کا قول ہے کہ ہجران مجرد سلام کہنے اور اس کے جواب سے ختم ہو جاتا ہے احمد کہتے ہیں یہ ہجران تب تک ختم متصور نہ ہوگا جب تک وہی حالت واپس نہیں آتی جو قبل ازیں تھی نیز کہا ترک کلام اگر اس کی ایذاء کا باعث ہے تو صرف سلام سے ہجران منقطع نہ ہوگا، ابن قاسم نے بھی یہی کہا عیاض کہتے ہیں اگر کلام بند ہے تو ہمارے ہاں اس کے خلاف اس کی شہادت قابل قبول نہیں اگرچہ سلام کہہ بھی دے گویا ابن قاسم کے قول کی تائید کی، ابن حجر کہتے ہیں یہ فرق بھی ممکن ہے کہ شہادت سے احتراز کیا جائے اور ترک مکالمہ مشعر ہے کہ ابھی اس کے من میں اس کے خلاف کچھ ہے تو اس کے خلاف اس کی گواہی ناقابل قبول ہے جہاں تک تین دن کے مقاطعہ کے بعد سلام کہہ دینے کا معاملہ ہے تو اس سے زوال ہجران ممتنع نہیں، جہور کیلئے طبرانی کی زید بن وہب عن ابن مسعود سے نقل کردہ روایت سے استدلال کیا گیا ہے ایک موقوف حدیث کے اثناء یہ عبارت ہے: (و رجوعه أن یأتی فیسلم علیہ)

(أخاه) سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ حکم اہل ایمان کے ساتھ مختص ہے، نووی لکھتے ہیں (لا یحل لمسلم) میں ان حضرات کیلئے کوئی حجت نہیں جو کہتے ہیں کفار فردوع شریعت کے غیر مخاطب ہں کیونکہ تنقید بالمسلم اس لئے ہے کہ وہی خطاب شرع قبول کرتا اور اس سے مشتق ہوتا ہے جہاں تک تنقید بالاخوت ہے تو یہ اس امر پر دال ہے کہ مسلمان بغیر کسی تنقید کے کافر کا ہجران کر سکتا ہے،

ان احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ اپنے مسلمان بھائی سے اعراض کرنے والا، اس سے بول چال اور سلام سے متمنع گناہ گار ہے کیونکہ نفی حل تحریم کو تسلیم ہے اور مرتکب حرام آثم ہے ابن عبد البر کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ تین دن سے زائد ہجران جائز نہیں مگر اس سے جس کی بابت ڈر محسوس کرے کہ اس کا دین خراب کر دے گا یا دین و دنیا کا کوئی نقصان اس کی وجہ سے لاحق ہوگا تب جائز ہے اور کئی ہجران جمیل موذی مخالفت سے بہتر ہیں، اس پر حضرت عائشہ کی طرف سے ابن زبیر کا یہ مقاطعہ باعث اشکال ہے ابن تین کہتے ہیں نذر تبھی منعقد (یعنی قابل اعتبار) ہوتی ہے جب طاعت میں ہو جیسے کہ مجھ پر اللہ کیلئے نذر کہ میں (مثلاً) غلام آزاد کروں گا یا (اتنی نوافل) نمازیں پڑھوں گا لیکن جو حرام، مکروہ یا مباح میں ہو تو وہ نذر (قابل اعتبار) نہیں اور ترک کلام تہاجر کا باعث نفی ہے جو حرام یا مکروہ ہے! طبری نے جواب دیا کہ حرام فقط ترک سلام ہے حضرت عائشہ کے اس قصہ میں مذکور نہیں کہ وہ ابن زبیر کو سلام کہنے یا ان کے سلام کا جواب دینے میں متمنع ہوئی تھیں جب انہوں نے سلام کی ابتدا کی تھی، اس کی تقریر میں انہوں نے طویل بات کہی اور اسے ان دو افراد کی نظیر ثابت کیا جو دو شہروں میں آباد ہیں کبھی باہم مجتمع نہیں ہوتے اور نہ ایک کی دوسرے سے بات ہوتی ہے اس کے باوجود وہ متہاجرین نہیں، کہتے ہیں حضرت عائشہ کی طرف سے مردوں میں سے کسی کو اجازت نہ تھی کہ وہ بغیر اجازت لئے ان سے رابطہ کریں اور جو ان کے ہاں آتے ان کے اور ان کے مابین پردہ لٹک رہا ہوتا تھا الا یہ کہ کوئی محرم ہو تو وہ ان کی اذن سے ہی ان کے پردے میں داخل ہوتا تھا تو اس مدت کے دوران انہوں نے ابن زبیر کو وہاں آنے سے منع کر دیا تھا،

ابن حجر کہتے ہیں انہوں نے اشکال کا جواب دینے کی جو راہ اختیار کی ہے یہ کئی وجوہ سے ضعیف الماخذ ہے اس کی اطالت کا یہاں کوئی فائدہ نہیں، درست وہی جو دیگر علماء نے جواب دیا کہ حضرت عائشہ کی رائے تھی کہ ابن زبیر نے یہ مذکورہ بات کہہ کر ایک امر عظیم کا ارتکاب کیا ہے کہ (لأحجرن علیہا) اس میں ان کی حیثیت و قدر کی تنقیص اور ان کی طرف فضول خرچی کی نسبت کی ہے جو دین میں جائز نہیں اور وہی انہیں تصرف سے روکے جانے کا موجب ہو سکتی ہے پھر وہ ام المؤمنین اور ان کی خالہ تھیں اور ان کے ہاں ان کی منزلت و قدر کا کوئی اور نہ تھا (کیونکہ انہی کے ہاتھوں ان کی تربیت ہوئی تھی) جیسا کہ اوائل مناقب قریش میں اس کی تصریح گزری گویا انہوں نے خیال کیا کہ ان کا یہ رویہ ایک طرح کا عقوق ہے تو اس کی سزا ترک کلام سے دی جیسے نبی اکرم نے کعب بن مالک اور دیگر دو سے غزوہ تبوک سے بغیر عذر پیچھے رہ جانے کی پاداش میں قطع کلامی کا حکم دیا تھا جبکہ منافقوں کے ساتھ یہ معاملہ نہ کیا تھا تو اس کا سبب ان تینوں کی آپ کی نظر میں عظیم منزلت تھی (میرے خیال میں اس کی وجہ یہ تھی کہ منافقین نے تو پیچھے رہ جانے کے عذر بیان کر دئے تھے حالانکہ وہ جھوٹے تھے مگر ان تینوں نے کہا ہمیں کوئی عذر درپیش نہ تھا بس سستی کے سبب نہ جاسکے تو گویا انہوں نے اعتراف جرم کر لیا تھا جس پر ان کی سزا ملنا لازم امر تھا) اسی پر حضرت عائشہ سے صادر یہ امر محمول کیا جائے گا، خطاب نے ذکر کیا ہے کہ والد کا اولاد اور شوہر کا بیوی سے ہجران متخصیص ثلث نہیں (یعنی تین دن کی اس قید کے زمرہ میں نہیں آتا) اس امر سے استدلال کیا کہ نبی اکرم نے مہینہ بھر امہات المؤمنین سے مقاطعہ فرمایا تھا پھر کثیر سلف سے اس قسم کی مہاجرت کا صدور ہے حالانکہ اس نبی سے وہ واقف تھے، یہ امر مخفی نہ ہو کہ یہاں دو مقام ہیں: ایک اعلیٰ اور دوسرا ادنیٰ، اعلیٰ یہ ہے کہ اعراض و ہجران سے مکمل اجتناب کیا جائے اور ہر طرح سے سلام و کلام اور مودت کا تعلق برقرار رکھا جائے اور ادنیٰ یہ ہے کہ دیگر کے سوا صرف سلام پر اقتصار کیا جائے اور یہ وعید شدید ان کی نسبت ہے

جو اس مقام ادنیٰ کا ترک کرتے ہیں، اعلیٰ جو ہے اگر اجانب نے اس کا ترک کیا تو یہ قابلِ لوم نہیں (یعنی اجنبی افراد نے آپس میں) بخلاف اقارب (اور اصداقاء) کے کیونکہ تب یہ قطع رحمی میں شمار ہوگا اسی طرف ابن زبیر نے اپنے قول: (فَانَهُ لَا تَحِلُّ لَهَا قَطِيعَتِي) سے اشارہ کیا تھا یعنی اگر مجھ سے ہجران میرے قصور کی عقوبت کے طور سے ہے تو اس کی ایک مدت ہونی چاہئے ورنہ اس کا ہمیشہ برقرار رہنا قطع رحمی ہے، حضرت عائشہ بھی اس سے واقف تھیں مگر ان کے ہاں یہ اور ان کی نذر باہم متعارض ہوئی تو جب ابن زبیر نے سفارش کروائی تو ان کے ہاں ترکِ اعراض بمقابلہ نذر رائج ہوا اور نذر کا کفارہ ادا کرنا مان کر ان سے صلح کر لی بعد ازاں انہیں خیال ہوا کہ پتہ نہیں اس طرح غلام و لونڈی آزاد کر کے نذر کا کفارہ ادا ہوا ہے یا نہیں؟ تو تاسف کا اظہار کرتیں یہ یا تو اس نذر کے صدور پر ندامت ہوتی یا پھر اس کے ترک و فاء کی عاقبت کے خوف سے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فَتَبَكَّى حَتَّى تَبَلَّ دُمُوعُهَا خُمَارَهَا) کے تحت کہتے ہیں یہ ابن زبیر کی مہاجرت میں ان کا حال ہے لیکن قصہ جمل میں وہ اپنے سے اس بابت بات کرنے والوں سے مناظرہ کرتی تھیں۔

- 63 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الْهَجْرَانِ لِمَنْ عَصَى (عاصیوں سے کئی کرنے کا جواز)

وَقَالَ كَعْبٌ حِينَ تَخَلَّفَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَهَى النَّبِيَّ ﷺ الْمُسْلِمِينَ عَنْ كَلَامِنَا وَذَكَرَ خَمْسِينَ لَيْلَةً (حضرت کعب جب تبوک سے پیچھے رہ گئے تو نبی پاک نے ان سے بات چیت سے منع کیا اور یہ بائیکاٹ پچاس دن جاری رہا)

اس ترجمہ کے ساتھ جائز ہجران کا بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ عمومِ نبی اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جس کے ہجر کا کوئی مشروع سبب نہ ہو، تو یہاں ہجر کے موجب سبب کا تبیین ہوا اور وہ ہے کسی سے معصیت کا صدور ہونا تو اس پر مطلع ہونے والے کیلئے جائز ہے کہ اس کا ہجران کرے تاکہ وہ اس معصیت سے باز آجائے۔ (و قال کعب) یعنی ابن مالک انصاری۔ (حين تخلف الخ) ان کے قصہ توبہ کے بارہ طویل حدیث کا حصہ ہے جو المغازی میں مشروحا گزری۔

6078 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ

عَنْهَا - قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي لِأَعْرِفُ غَضَبَكَ وَرِضَاكَ قَالَتْ قُلْتُ وَكَيْفَ

تَعْرِفُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِنَّكَ إِذَا كُنْتَ رَاضِيَةً قُلْتُ بَلَى وَرَبِّ مُحَمَّدٍ وَإِذَا كُنْتَ

سَاخِطَةً قُلْتُ لَا وَرَبِّ إِبْرَاهِيمَ قَالَتْ قُلْتُ أَجَلُ لَسْتُ أَهَاجِرُ إِلَّا اسْمَكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۴۴۰) طرفہ - 5228

(إِنِّي لِأَعْرِفُ غَضَبَكَ الخ) اس کی شرح کتاب النکاح کے باب (غیرۃ النساء و وجدھن) میں گزری ہے، مہلب کہتے ہیں اس ترجمہ سے بخاری کی غرض جائز ہجران کا بیان ہے اور یہ کہ جرم کے بقدر یہ متنوع ہوتا ہے تو کئی دفعہ ترک مکالمہ جیسے قصہ کعب وغیرہ میں ہوا اور کئی دفعہ صرف نام لینے سے احتراز ہوتا ہے یا مثلاً سلام و کلام کا ہجر تو نہ ہو مگر ملتے وقت ذرا روکھے منہ سے ملے، کرمانی لکھتے ہیں شائد امام بخاری نے کسی امر شرعی کے مخالف کے ہجران کو کسی امر طبعی کے مخالف کے ہجران اسم پر قیاس کا ارادہ کیا

ہے، بقول طبری قصہ کعب اہل معاصی کے ہجران میں اصل ہے، فاسق یا مبتدع کے ہجران کا مشروع ہونا باعث اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ کافر کا ہجران مشروع نہیں ہے جبکہ اس کا جرم بقیہ دونوں کے جرم سے شدید ہے کیونکہ وہ فی الجملہ اہل توحید میں سے ہیں، ابن بطال نے یہ جواب دیا کہ اللہ کے کچھ احکام ہیں جن میں بندوں کیلئے مصالح ہیں جن کی حقیقت سے وہی واقف ہے بندوں پر واجب ہے کہ وہ اس کے ہر حکم پر سر تسلیم خم کریں تو گویا ان کی رائے میں یہ تعبدی امر ہے لازم نہیں کہ اس کی حکمت معلوم ہو، دوسروں نے جواب دیا کہ ہجران کے دور تھے ہیں ایک ہجران بالقلب اور دوسرا ہجران بالسان تو کافر کے ساتھ قلبی ہجران قائم ہے کہ اس کی توذد، تعاون اور تناظر کا ترک خصوصاً اگر وہ حربی ہو، اس کا ہجران بالکلام اس لئے مشروع نہیں کیونکہ اس طرح وہ اپنے کفر سے باز آنے سے تو رہا بخلاف گناہگار مسلمان کے کہ وہ اس ہجران کے سبب غالباً منجز ہوگا (یعنی اسے سبق ملے گا اور شاید اس وجہ سے وہ راہ راست کی طرف پلٹ آئے) کافر و عاصی دونوں اس امر میں مشترک ہیں کہ اطاعت کی طرف اور امر بالمعروف اور نہی عن منکر کی طرف دعوت دینے میں دونوں کے ساتھ کلام کرنا مشروع ہے عیاض کہتے ہیں حضرت عائشہ کی نبی اکرم سے ناراضی اس وجہ سے مغفّر ہے حالانکہ یہ بڑے حرج کی بات ہے کیونکہ نبی اکرم سے ناراض ہونا بڑی معصیت ہے، کہ اس کا باعث غیرت ہوتی تھی جو عورتوں کی جبلت میں سے ہے اور اس کا صدور فرط محبت کی نشانی ہے تو جب ناراضی بغض کو مستلزم نہیں تو یہ مغفّر ہے کیونکہ یہ وہ بغض نہیں جو کفر یا معصیت کا سبب بنتا ہے، ان کے قول: (لا أھجر إلا اسمک) دلالت کناں ہے کہ اس ظاہری ناراضی (جو دراصل محبوب و محبت بیویوں کا اِدلال ہے) کے باوجود ان کا دل آپ کی محبت سے لبریز تھا۔ (أجل) نعم کے ہم وزن و معنی البتہ انفس کہتے ہیں استفہام کے جواب میں (نعم) کہنا (أجل) سے احسن ہے جبکہ تصدیق میں (أجل) اس سے احسن ہے بقول ابن حجر اس حدیث میں اس کے طریق استعمال سے ان کی کلام کی موافقت ہوتی ہے۔

علامہ انور باب (ما يجوز من الهجران الخ) کی بابت کہتے ہیں اس میں وہی کیا جو غیبت اور نسیمہ میں کیا تو اولاً (الهجرة) کا باب باندھا اور اس بارے وارد وعید کا ذکر کیا پھر (اس باب کے ساتھ) توجہ دلائی کہ اس میں بھی استثناء ہے۔

64 باب هل يزور صاحبه كل يوم أو بكرة وعشيًا

(کیا روزانہ یا صبح و شام دوست سے ملا جائے؟)

کہا گیا ہے کہ عشی کا لفظ زوال تا عتمہ (یعنی رات کے اندھیرے گہرے ہونے) تک بولا جاتا ہے بعض نے کہا فجر تک اس کا اطلاق ہے ابن فارس کے مطابق غشاء طعام ہے اور عشاء زوال تا عتمہ جبکہ عشی زوال تا فجر۔

6079 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فَأَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ لَمْ أُغْفَلْ أَبَوَى إِلَّا وَهُمَا يَدِينَانِ الدِّينَ وَلَمْ يَمُرْ عَلَيْهِمَا يَوْمٌ إِلَّا يَأْتِيَانِي فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَرَفِي النَّهَارَ بُكْرَةً وَعَشِيَّةً فَبَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ فِي بَيْتِ أَبِي بَكْرٍ فِي نَحْرِ الظَّهْيَةِ قَالَ قَائِلٌ هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي

سَاعَةً لَمْ يَكُنْ يَأْتِينَا فِيهَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ مَا جَاءَ بِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ إِلَّا أُمِرَ قَالَ إِنِّي قَدْ أَذِنَ لِي بِالْخُرُوجِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۵۰) اطرافہ 476، 2138، 2263، 2264، 2297، 3905، 4093، 5807

ہشام سے مراد ابن یوسف ہیں۔ (و قال الليث الخ) بعض نسخوں میں: (و قال الليث) سے قبل ح ہے، یہ تعلیق مطولاً باب (الهجرة إلى المدينة) کے تحت یحییٰ بن بکیر عن لیث کے حوالے سے موصولاً گزر چکی ہے۔ (قال ابن شهاب الخ) گویا یہ معمر کا سیاق ہے گویا ان کے پاس (لم أعقل أبوی) سے قبل کچھ کلام اور بھی ہے جس پر اسے معطوف کیا، احمد کے ہاں عبدالرزاق عن معمر بن ابن شہاب کے حوالے سے ہے: (قال و أخبرني عروة) وہاں داؤد کے ساتھ دیکھا ہے جہاں تک عقیل کی روایت ہے تو باب (الهجرة إلى المدينة) میں ابن شہاب سے اس میں یہ عبارت تھی: (أخبرني عروة عن عائشة قالت لم أعقل الخ) اس امر میں اشکال سمجھا گیا ہے کہ حضرت ابوبکر کیوں نبی اکرم کو اپنے گھر آنے کی زحمت دیتے تھے خود وہ کیوں نہیں آپ کے ہاں چلے جایا کرتے تھے؟ جواباً یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ حدیث میں یہ تو مذکور نہیں کہ حضرت ابوبکر آپ کے پاس نہ جاتے تھے، ہو سکتا ہے وہ رات و دن میں کئی مرتبہ آپ کی طرف جاتے ہوں، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نبی اکرم اس لئے بھی ان کے ہاں کثرت سے آتے تھے کہ یہاں آپ مشرکوں کی ایذا رسانی سے محفوظ رہتے تھے بخلاف اس کے کہ ابوبکر آپ کے ہاں آئیں، یہ بھی محتمل ہے کہ جناب ابوبکر کا گھر کعبہ کے راستہ میں ہو تو اصل آپ کا مقصود وہاں جانا ہوتا ہو تو راستے میں انہیں ملتے ہوں (اور انہیں اپنے ہمراہ لئے جاتے ہوں)، حدیث کی مفصل شرح باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزری ہے گویا بخاری نے اس ترجمہ سے ایک مشہور عام حدیث: (زُرْ غَبَا تَزِدُ حُبًّا) (یعنی [دوستوں سے] کبھی کبھار ملا کر اس سے محبت میں اضافہ ہوتا ہے) کی توہین و تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے جو کئی طرق سے وارد ہے مگر کوئی بھی مقال سے خالی نہیں ابونعیم وغیرہ نے اس کے طرق جمع کئے ہیں یہ حضرات علی، ابوذر، ابو ہریرہ، ابن عمر، ابو بزرہ، ابن عمر، انس، جابر، حبیب بن مسلمہ اور معاویہ بن حیدہ سے نقل کی گئی ہے! میں نے اس کے طرق ایک جزو میں جمع کئے ہیں، سب سے قوی طریق وہ جسے حاکم نے تاریخ نیشاپور، خطیب نے تاریخ بغداد اور حافظ ابو محمد بن سقاء نے اپنی فوائد میں ابو عقیل یحییٰ بن حبیب بن اسماعیل بن عبد اللہ بن ابو حبیب بن ثابت عن جعفر بن عون عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ روایت کیا، ابو عقیل کوئی اپنی کنیت کے ساتھ مشہور تھے ابن ابی حاتم لکھتے ہیں والد صاحب کا ان سے سماع ہے اور وہ صدوق ہیں ابن حبان نے ان کا ذکر الثقات میں کیا اور لکھا کئی دفعہ خطا اور غرابت کا ارتکاب کرتے تھے بقول ابن حجر اس کے رفع و وقف بارے بھی اختلاف ہے یعقوب بن شیبہ نے اسے جعفر بن عون سے مرفوعاً نقل کیا، اسے ہم نے فوائد ابو محمد بن سقاء میں بھی ابوبکر بن ابوشیبہ کے حوالے سے ان کے دادا سے روایت کیا ہے اس میں جعفر بن عون پر اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں ان سے عن ابی حبان کلبی عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے موقوفاً نقل کیا، ایک قصہ میں جوان کا حضرت عائشہ کے ساتھ واقع ہوا، ابن حبان نے اسے اپنی صحیح میں عبد الملک بن ابوسلیمان عن عطاء سے نقل کیا کہتے ہیں میں اور عبید بن عمیر حضرت عائشہ کے ہاں گئے تو کہنے لگیں اے عبید بن عمیر ہمیں ملتے کیوں نہیں آتے؟ وہ بولے: (قول الأول زر غبا تزد حبا) تو عبد اللہ بن عمیر کہنے لگے آپ ہمیں نبی اکرم کی اپنی دیکھی کوئی عجیب ترین

شیء بتلائے تو حضرت عائشہ نے آپ کی نماز بارے ایک حدیث ذکر کی، ابو عبید نے الامثال میں ذکر کیا کہ یہ عربوں کی امثال میں سے ہے متقدمین کے ہاں یہ کلام شائع و مشہور تھی بقول ابن حجر اس حدیث اور حدیث باب کے مابین کوئی منافات نہیں کہ اس کا عموم قابل تخصیص ہے تو اسے محمول کیا جائے گا ان پر جن کیلئے مودت ثابتہ کی خصوصیت نہیں تو کثرت زیارت اس کی منزلت کم نہیں کر سکتی، ابن بطل کہتے ہیں صدیقِ ملاطف (مہربان یعنی جگری دوست) کا کثرت سے آنا جانا محبت میں اضافہ ہی کرتا ہے بخلاف دیگر کے۔ علامہ انور باب (ہل یزور صاحبه الخ) کے تحت لکھتے ہیں اشارہ کر رہے ہیں کہ روزانہ آنے میں حرج نہیں اور آپ کی طرف منسوب اس حدیث (زر غبا تزدد حبا) سے اغماض کر رہے ہیں، کہا گیا اس کی اصل طبرانی کے ہاں ہے اور یہ ضعیف ضرور ہے اگر موضوع نہیں۔

65 - باب الزیارة وَمَنْ زَارَ قَوْمًا فَطَعِمَ عَنْهُمْ

(کسی کی ملاقات کو جانا اور کھانا انہی کے ہاں تناول کرنا)

وَ زَارَ سَلْمَانَ أبا الدَّرْدَاءِ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَكَلَ عَنْدهُ (ایک دفعہ عبد نبوی حضرت سلمان حضرت ابودرداء سے ملے۔ ان کے گھر گئے اور وہاں کھانا بھی کھایا)

یعنی زیارت کی مشروعیت۔ (و من زار الخ) یعنی تمام زیارت (پوری ملاقات) سے ہے کہ آنے والے کو ماحضر پیش کیا جائے یہ ابن بطل نے کہا، اس سے مودت کا اثبات اور محبت میں از یاد ہوتا ہے بقول ابن حجر اس ضمن میں ایک حدیث بھی وارد ہے جسے حاکم اور ابویعلیٰ نے عبد اللہ بن عبید بن عمیر کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت جابر کے پاس چند صحابہ کرام آئے تو انہیں روٹی اور سرکہ پیش کیا، کہا کھائیے میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا: (نعم الإدام الخ) (یعنی سرکہ عمدہ سالن ہے) اور یہ آدمی کی ہلاکت ہے کہ اس کے ہاں اس کے بھائیوں (یعنی دوستوں) میں سے چند آئیں تو وہ گھر میں جو کچھ موجود ہے اسے حقیر سمجھے کہ انہیں پیش کرے اور آنے والوں کیلئے بھی ہلاکت ہے اگر وہ ماحضر کو بنظرِ احتقار دیکھیں، فضیلتِ زیارت میں کئی احادیث ہیں مثلاً ترمذی کے ہاں اور اسے انہوں نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس نے کسی مریض کی عیادت کی یا جو کسی مسلمان بھائی سے ملنے گیا تو ایک منادی اسے یہ ندا دیتا ہے: (طَبْتُ وَ طَابَ مَمْشَاكَ وَ تَبَوَّأْتُ مِنَ الْجَنَّةِ مَنْزِلًا) (یعنی تم پاکیزہ ہوئے، تمہارا آنا پاکیزہ ہوا اور تم نے جنت کی ایک منزل میں قیام کیا) ہزار کے ہاں جید سند کے ساتھ حدیث انس سے اس کا شاہد بھی ہے مالک کے ہاں۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، معاذ بن جبل سے مرفوعاً ہے: (حَقَّقْتُ مَحَبَّتِي لِلْمُنَزَّلِ أَوْرَاقِي) (یعنی میری وجہ سے ایک دوسرے سے ملنے ملانے والوں کیلئے میری محبت ثابت ہو گئی) اسے احمد نے بسند صحیح عثمان بن مالک سے روایت کیا طبرانی کے ہاں حضرت صفوان بن عسال سے مرفوعاً ہے: (مَنْ زَارَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ خَاصًّا فِي الرَّحْمَةِ حَتَّى يَرْجِعَ) (یعنی اپنے مومن بھائی سے ملنے آنے والا رحمت میں موزن ہے حتیٰ کہ واپس ہو جائے)۔ (و زار سلمان الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو مشروحاً کتاب الصیام میں گزری۔

6080 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ خَالِدِ الْحَذَّاءِ عَنْ أَنَسِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَارَ أَهْلَ بَيْتٍ فِي الْأَنْصَارِ فَطَعِمَ عَنْدهُمْ طَعَامًا فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ أَمَرَ بِمَكَانٍ مِنَ الْبَيْتِ فَنُضِجَ لَهُ عَلَى بَسَاطٍ فَصَلَّى عَلَيْهِ وَدَعَا لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۹۱) طرفہ 670، - 1179

عبدالوہاب سے مراد ابن عبد المجید ثقفی ہیں۔ (زار اہل بیت الخ) یہ حضرت عتبہ بن مالک کے گھر کا واقعہ ہے جیسا کہ ایک اور طریق کے ساتھ انس بن سیرین سے اتم سیاق کے ساتھ گزرا اسے صلاۃ النضحیٰ میں بھی وارد کیا اسی طرح کتاب الصلاۃ میں بھی مطولا گزرا، اس میں تھا کہ گھر میں نماز پڑھی پھر تشریف فرما ہوئے حتیٰ کہ کھانا تناول کیا اس ضمن میں مالک بن دحثم کا بھی واقعہ ہے اسی قسم کا واقعہ حضرت ابوطلمہ کے گھر میں بھی واقع ہوا جیسا کہ آگے باب (کنیۃ الصبی) میں آئے گا لیکن وہاں ذکر طعام موجود نہیں البتہ اس کے ایک دیگر طریق میں حضرت انس سے ہے کہ ان کی دادی ملیکہ نے کھانے پر نبی اکرم کو بلوایا، اس میں چٹائی پر چھڑکاؤ کرنے اور اس پر نماز ادا کرنے کا ذکر بھی ہے لیکن اس کے شروع میں یہ نہیں جو انس بن سیرین عن انس کے طریق میں ہے کہ ایک شخص نے عرض کی میں آپ کے ساتھ (یعنی مسجد نبوی میں) آکر نماز ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا، یہ صرف قصہ عتبہ کے ساتھ ہی مختص ہے لہذا اس کا اس پر محمول کرنا متعین ہوا، جس نے اسے ابوطلمہ والا واقعہ قرار دیا وہم کا شکار بنا، حدیث سے زیارت، زائر کی اہل خانہ کیلئے دعا اور اس کے ہاں کھانا کھانے کا استحباب ثابت ہوا۔

- 66 باب مَنْ تَجَمَّلَ لِلْوُفُودِ (وُفُود سے ملاقات کیلئے آراستہ ہونا)

یعنی اچھا لباس وغیرہ پہننا، وُفُود واند کی جمع ہے جو کسی صاحب امر یا سلطان کے ہاں زائر یا مسترفدا (یعنی عطیہ کا طالب ہو کر) آتا ہے یہاں مراد قبائل کی طرف سے بھیجے گئے وُفُود تھے جو مدینہ آکر ان قبائل کی طرف سے قبول اسلام کا اعلان کرتے اور دین کے مسائل سیکھتے تھے تاکہ واپس جا کر قوم کو ان کی تعلیم دیں، صورتِ استفہام کے ساتھ اس لئے ترجمہ کو وارد کیا کیونکہ نبی اکرم نے حضرت عمر کے کہنے کا انکار کیا تھا تو بظاہر یہ انکار ریشم پہننے کا تھا کیونکہ یہ الفاظ اس کا قرینہ ہیں: (إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذِهِ الْخِطَمَ) اصل تجمل کا انکار نہیں کیا لیکن یہ بھی محتمل ہے۔

6081 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ قَالَ لِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَا الْإِسْتَبْرَقُ قُلْتُ مَا غُلْظٌ مِنَ الدِّيَبِاجِ وَخَشْنٌ مِنْهُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ يَقُولُ رَأَى عُمَرُ عَلَى رَجُلٍ حُلَّةً مِنْ إِسْتَبْرَقٍ فَأَتَى بِهَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اشْتَرِ هَذِهِ فَالْبَسْهَا لَوْفِدِ النَّاسِ إِذَا قَدِمُوا عَلَيْكَ فَقَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ مَنْ لَا خَلَاقَ لَهُ فَمَضَى فِي ذَلِكَ مَا مَضَى ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ إِلَيْهِ بِحُلَّةٍ

فَأَتَى بِهَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ بَعَثْتُ إِلَيَّ بِهَذِهِ وَقَدْ قُلْتُ فِي مِثْلِهَا مَا قُلْتَ قَالَ إِنَّمَا بَعَثْتُ
إِلَيْكَ لِتَصِيبَ بِهَا مَالًا . فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَكْرَهُ الْعِلْمَ فِي الثُّوبِ لِهَذَا الْحَدِيثِ
(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۰۴) . اطرافہ 5981 - 5841 ، 3054 ، 2619 ، 2612 ، 2104 ، 948 ، 886

کتاب اللباس میں اس کی شرح گزری ہے سند میں عبد الصمد سے مراد ابن عبد الوارث ہیں شہد ترجمہ اس میں مذکور حضرت
عمر کا قول: (تَجْمَلُ بِهَا لِلْفُودِ) ہے نبی اکرم نے اس پر ان کی تقریر کی داؤدی نے اعتراض کیا اور لکھا کہ یہ کہنا چاہئے تھا: (تَجْمَلُ لِلْفُودِ) کیونکہ فعل کی بات (مَنْ تَجْمَلُ کی طرف اشارہ ہے) تو تب کی جاتی ہے جب اس کا صدور ہو چکا ہو اور حدیث
میں مذکور نہیں کہ نبی اکرم نے ایسا کیا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے حدیث ہذا کی دلالت کے مطابق ایسا
کیا، آخر حدیث میں ابن عمر کی بابت مذکور: (وكان ابن عمر يكره العلم الخ) کی بابت خطابی کہتے ہیں اس سلسلہ میں ابن عمر
مذہب ورع (یعنی احتیاط و تقویٰ) پر چلے ابن عباس اپنی روایت میں ذکر کیا کرتے تھے: (إلا علما في ثوب) کیونکہ علم جنتی مقدار
ہوتا ہے اس پر اسم لبس واقع نہیں ہوتا، کہتے ہیں اگر (مثلاً) کوئی قسم کھائے کہ فلاں کا کتا کپڑا نہ پہنوں گا پھر اس نے ایک کپڑا لیا اور
اس فلاں اور دیگر کے ہاتھ کے غزل سے علم (یعنی نشانات) اس میں سی لئے اور اس (یعنی جس فلاں کی بابت قسم کھائی) کا غزل اگر منفرداً
ہوتا تو وہ اتنا نہ تھا کہ اس سے کوئی شئی حاصل ہو پاتی (یعنی کپڑا تیار ہو جاتا) جسے پہنا جا سکتا تو وہ حادث نہ ہوگا، کتاب اللباس میں ابو
عثمان عن عمر کے حوالے سے ریشم پہننے کی نبی والی روایت میں گزرا: (إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع) وہیں اس بارے
مفصل بحث گزری۔

علامہ انور باب (من تجمل للوفود) کے تحت لکھتے ہیں الشیخ ابن الہمام نے الفتح میں لکھا ہے کہ جمال غیر زینت ہے،
ترتیب اوصافِ ربیہ میں سے ہے بخلاف جمال کے کہ وہ خصالِ حمیدہ سے ہے، پھر یہ فرق بیان کیا کہ زینت جلب حسن اور طریقہ (یعنی
میک اپ) ہے تاکہ دیکھنے والوں کے ہاں اس کے لئے اچھا منظر ہو بخلاف جمال کے کہ یہ اکتساب حسن ہے تاکہ وہ قبیح المنظر نہ لگے اور
لوگ اس کی طرف انگلیوں سے اشارے کریں اور وہ ان کے ہاں ضرب الثل بن جائے۔

67 - باب الإخاء والحلف (اخوت و دوستی)

وَقَالَ أَبُو حُصَيْفَةَ أَخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ سَلَمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ لَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ أَخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنِي وَبَيْنَ
سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ (ابو حنیفہ کہتے ہیں نبی پاک نے سلمان اور ابو درداء کے درمیان مواخات قائم کی، بقول ابن عوف جب میں مدینہ آیا تو آپ نے
میرے اور سعد بن ربیع کے درمیان مواخات قائم کی)

حلف حائے مکسور، لام مکسور اور حائے مفتوح اور کسر لام کے ساتھ ہے معاہدہ کو کہتے ہیں اوائل الهجرة میں اس کا بیان گزرا۔ ()
أَخَى النَّبِيُّ ﷺ الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جس کی طرف سابقہ باب میں اشارہ کیا ہے، باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزرا
کہ نبی اکرم نے صحابہ کے مابین مواخات قائم کی تھی، احمد نے اور الادب المفرد میں بخاری نے بسند صحیح حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی

اکرم نے ابن مسعود اور حضرت زبیر کے مابین مواخات قائم کی تھی اس بارے احادیث کثیر و شہیر ہیں، کئی ایک نے ذکر کیا ہے کہ مواخات کا یہ سلسلہ دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ مہاجرین میں سے ہر دو کو آپس میں بھائی بنایا اور ایک مرتبہ مہاجرین و انصار کے مابین (یعنی ایک مہاجر اور ایک انصاری کو باہم بھائی بنایا)۔ (وقال عبد الرحمن الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جو فضائل انصار میں موصولاً گزری ہے اس بارے کچھ بحث ابواب الولیۃ میں گزری۔

6082 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ عَلَيْنَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ فَآخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوْلِمَ وَلَوْ بِشَاوَةٍ .
(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۵۹) اطرافہ 2049، 2293، 3781، 3937، 5072، 5148، 5153، 5155، 5167، 6386

جی سے قطان اور حمید سے مراد طویل ہیں۔

6083 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكْرِيَاءَ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ قَالَ قُلْتُ لَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَبْلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ فَقَالَ قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي
(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۸۹) طرفہ 2294، 7340

محمد بن صباح کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ مسلم نے اسے ان کے حوالے سے حفص بن غیاث عن عاصم تحریر کیا، عاصم سے مراد ابن سلیمان احوال ہیں۔ (فی داری) ابو داؤد کے ہاں سفیان بن عیینہ عن عاصم سے روایت میں ہے کہ میں نے حضرت انس سے سنا کہتے تھے (حالف الخ) تو بجائے قریش کے مہاجرین کا لفظ ذکر کیا (مرتبین أو ثلاثا) کا بھی اضافہ کیا مسلم نے بھی مختصراً اس کا نقل کیا ہے، روایت باب سے سائل کا نام معلوم ہوا بخاری نے الاعتصام میں اسے بغیر سوال کے نقل کیا ہے حدیث مسؤل عنہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ صحیح ہے مسلم نے حضرت جبیر بن مطعم سے اس کا اخراج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (لا حلف فی الإسلام و أیما حلف فی الجاهلیة لم یزده الإسلام إلا شدة) (یعنی اسلام میں کوئی کسی کا حلیف نہیں) [اس طرز پہ جو جاہلیت میں رائج تھی کہ دو قبائل، خاندان یا دو افراد باہم حلیف بن جاتے تھے کہ تمہارے دشمن اور دوست میرے دشمن اور دوست، کیونکہ سب اہل اسلام کی ایک دوسرے کے ساتھ یہی کیفیت ہونی چاہئے] اور زمانہ جاہلیت کے ایسے معاہدوں کو اسلام نے مزید مضبوط ہی کیا ہے (اسے ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا، بخاری نے الادب المفرد میں عبد اللہ بن ابی وائی سے بالاخص اس کا نحو نقل کیا احمد اور ابویعلی نے بھی۔ ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، عبد الرحمن بن عوف سے مرفوعاً نقل کیا کہ فرمایا میں اپنے چچاؤں کے ساتھ (حلف المطیبین) (جسے عرف عام میں حلف الفضول کہتے ہیں) میں حاضر ہوا تو مجھے پسند نہیں کہ اس کا ٹکٹ کروں (یعنی اس میں متفق علیہ نقاط کی خلاف ورزی کروں) ابن اسحاق وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ حلف المطہمین بعثت سے کچھ مدت قبل ہوا تھا قریش کے کچھ لوگ اکٹھے ہوئے اور باہم تعاقب کیا کہ مظلوم کی مدد کریں گے، لوگوں کے درمیان انصاف سے کام لیں گے اور اس قسم کے خیر

کے امور، یہ بعثت کے بعد بھی جاری رہا، ابن عوف کی حدیث سے مستفاد ہے کہ اسلام میں بھی وہ اس پر جاری رہے اس طرف حدیث جبر میں بھی اشارہ موجود ہے حضرت انس کا جواب صدر حدیث کے انکار کو متضمن ہے کیونکہ اس میں نفی حلف اور ان کے کہے میں اسکا اثبات ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ نفی اس قسم کے حلف کی جو ایامِ جاہلیت میں قبائل کے مابین طے پاتے جس کی رو سے وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے خواہ ظالم بھی ہوں اور ایک کے قتل ہونے کی صورت میں بھی قاتل کے پورے قبیلہ کے خلاف اقدام پر تل جاتے اور توارث کا سلسلہ اور اس قسم کے اقدامات جبکہ مثبت ایسے معاہدے اور حلف جن کی رو سے مظلوموں کی مدد کی جائے اور امرِ دین کے قیام کیلئے جدوجہد کرنا اور اس طرح کے شرعی مستحبات مثلاً مصادقت، مؤادّات اور حفظِ عہد! متعاقدین کے مابین توارث کے نسخ میں ابن عباس کی ایک حدیث ہے داؤدی نے ذکر کیا کہ ان کے ہاں حلیف کو میراث میں سے چھٹا حصہ دیا جاتا تھا اسے منسوخ کر دیا گیا ابن عیینہ کہتے ہیں علماء نے حضرت انس کے قول (حالف) کو مواخات پر محمول کیا ہے، بقول ابن حجر لیکن سیاق حدیث مقتضی ہے کہ ان کی مراد حقیقی مخالفت ہی ہے وگرنہ جواب مطابق نہ ہوتا، بخاری کا ترجمہ دونوں کے مابین مغایرت میں ظاہر ہے، الحجۃ الی المدینہ میں اس عنوان سے ایک باب گزرا ہے: (باب کیف آخی النبی ﷺ بین أصحابہ) وہاں یہاں کی پہلی دو حدیثیں ذکر کی تھیں حدیث حلف کو وہاں ذکر نہ کیا تھا مواخات سے متعلق بحث وہاں گزری، نووی لکھتے ہیں منفی حلف توارث اور جس سے شریعت نے منع کیا، جہاں تک اللہ کی طاعت، مظلوم کی نصرت پہ حلف اور مواخات فی اللہ ہے تو یہ ایسا امر ہے جس کی ترغیب دلائی گئی ہے۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں اخوتِ اسلام تمام قسم کی اخوات اور محالقات سے بالاتر ہے پھر اگر ان کی ضرورت ہو تو یہ جائز ہیں۔

68 - باب التَّبَسُّمِ وَالضَّحْكِ (تَبَسُّمٌ وَضَحْکٌ)

وَقَالَتْ فَاطِمَةُ -عَلَيْهَا السَّلَامُ- أَسْرَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَضَحِكْتُ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى (حضرت فاطمہ کہتی ہیں نبی پاک نے مجھے راز کی ایک بات کہی تو میں ہنس پڑی، بقول ابن عباس اللہ ہی ہنساتا اور رلاتا ہے)

اہل لغت کہتے ہیں تبسم مبادی الضحک ہے (یعنی ہنسنے کی شروعات) اور ضحک چہرے کا انبساط ہے حتیٰ کہ کسی خوشی کے سبب دانت ظاہر ہو جائیں اگر یہ آواز کے ساتھ ہو اس طور کہ دور سے سنا جائے تو اسے قہقہہ کہتے ہیں وگرنہ ضحک ہے اور اگر بلا آواز ہے تو تبسم ہے، سامنے کے دانتوں کو ضواحک کہتے ہیں یہ ثنایا اور انیاب (ثنایا سامنے اوپر نیچے کے چار دانت، انیاب کناروں کے دانت) اور جوان کے بعد میں انہیں نواخذ (یعنی داڑھیں) کہا جاتا ہے۔ (و قال فاطمة الخ) حضرت عائشہ کی ایک حدیث کا طرف ہے جو انہوں نے حضرت فاطمہ سے روایت کی، تمامہ مشروحاً الوفاة النبویة میں گزری ہے۔ (و قال ابن عباس الخ) یعنی انسان میں ہنسا اور رونا تخلیق کیا، یہ ان کی ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الجنائز میں گزری ہے اس میں انہوں نے بغیر نوجہ کے جواز بکاء کے اثبات میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرف اشارہ کیا: (و أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى)، اس باب کے تحت نواحادیث نقل کی ہیں اکثر مکررات ہیں ان میں ذکر تبسم یا ضحک ہے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں لیکن (یہاں) ان میں سے اکثر برائے تعجب ہے بعض میں برائے اعجاب اور بعض میں بطورِ ملاحظت ہے۔

6084 - حَدَّثَنَا حَبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَبِتَّ طَلَاقَهَا فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَهَا آخِرَ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ وَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا مَعَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا بِمِثْلِ هَذِهِ الْهُدْبَةِ لِهَذِهِ أَخَذَتْهَا مِنْ جِلْبَابِهَا قَالَ وَأَبُو بَكْرٍ جَالِسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَابْنُ سَعِيدٍ بْنُ الْعَاصِ جَالِسٌ بِبَابِ الْحُجْرَةِ لِيُؤْذَنَ لَهُ فَطَفِقَ خَالِدٌ يُنَادِي أَبَا بَكْرٍ يَا أَبَا بَكْرٍ أَلَا تَزْجُرُ هَذِهِ عَمَّا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَا يَزِيدُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى التَّسْمِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّكَ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ لَا حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقِ عُسَيْلَتِكَ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۹۲) أطرافہ 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5792، 5825 -

کتاب الصلاة میں اس کی مفصل شرح گزری۔

6085 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ اسْتَأْذَنَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعِنْدَهُ نِسْوَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ يَسْأَلُنَّهُ وَيَسْتَكْثِرُنَّهُ عَلَيْهِ أَصْوَاتُهُنَّ عَلَى صَوْتِهِ فَلَمَّا اسْتَأْذَنَ عُمَرُ تَبَادَرَنَ الْحِجَابَ فَأَذِنَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَدَخَلَ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَضْحَكُ فَقَالَ أَضْحَكَكَ اللَّهُ سِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي فَقَالَ عَجِبْتُ مِنْ هَؤُلَاءِ اللَّاتِي كُنَّ عِنْدِي لَمَّا سَمِعْنَ صَوْتَكَ تَبَادَرَنَ الْحِجَابَ فَقَالَ أَنْتَ أَحَقُّ أَنْ يَهْمَنَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِنَّ فَقَالَ يَا عَدَوَاتِ أَنْفُسِهِنَّ أَتَهْنِئُنَنِي وَلَمْ تَهْنِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْنَ إِنَّكَ أَفْظُ وَأَغْلَطُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِيَّاهُ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقَيْكَ الشَّيْطَانُ سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ . (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۵۸) طرفہ 3294، 3683 -

یہ مناقب عمر میں مشروحا گزری ہے اسماعیل سے مراد ابن ابی وائس ہیں جیسا کہ مزی نے جزم کیا جیانی کے بقول شاید یہ ابن ابی وائس ہوں، ابن حجر لکھتے ہیں فضائل انصار میں ایک حدیث کی سند میں بخاری نے کہا: (حدثنا اسماعیل بن عبد اللہ حدثنا ابراہیم بن سعد) جزمایہ اسماعیل ابن ابی وائس ہں اس سے مزی کے جزم کی تائید ہوتی ہے۔

سید انور (یا عدوات أنفسہن) کے تحت کہتے ہیں صرف حضرت عمر جیسے فرد کیلئے امہات المؤمنین کو اس انداز سے مخاطب کرنا لائق تھا اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم کے ہاں ان کے رتبہ و مقام کے پیش نظر جو کسی اور کا نہ تھا، ہم جیسوں کیلئے روا نہیں پھر انہوں

نے ان کیلئے جب تشدید قول کیا اور آپ کی شان میں ترکِ ادب کیا اور کہا: (أنت أفظ وأغلظ) آنجناب نے اس کی تلافی ان کی ایک عظیم منقبت ذکر کی۔

6086 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ لَمَّا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالطَّائِفِ قَالَ إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا نَبْرُحُ أَوْ نَفْتَحَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَاغْدُوا عَلَى الْقِتَالِ قَالَ فَعَدُّوا فَقَاتَلُوهُمْ قِتَالًا شَدِيدًا وَكَثُرَ فِيهِمُ الْجِرَاحَاتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ فَسَكَتُوا فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. قَالَ الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ كُلهُ بِالْخَبَرِ (ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۳۴۸) طرفاء 4325، - 7480

سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں جو ابو العباس جو کہ الشاعر ہیں، سے راوی ہیں، راوی حدیث اکثر کے ہاں ابن عمر ہیں، اکیلے حموی نے ابن عمرو ذکر کیا مگر یہ درست نہیں، غزوہ طائف کے باب میں مع شرح حدیث اس کا بیان گزرا۔ (أو نفتحها) کی بابت ابن تین کہتے ہیں اسے ہم نے مرفوع ضبط کیا مگر درست نصب ہے کیونکہ (أو اگر) حتیٰ (یا) (إلى أن) کے معنی میں ہوتا وہ ناصب ہوتا ہے اور یہاں یہی ہے۔ (قال الحمیدی الخ) غزوہ طائف کے باب میں اسے موصول کرنے والے کا ذکر گزرا، کشمینی کے نسخہ میں ہے: (حدثنا سفیان كله بالخبر) مراد یہ کہ انہوں نے پوری سند میں اخبار کی صراحت کی ہے عنعنہ نہیں کیا۔

6087 - حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ. قَالَ أَعْتَقَ رَقَبَةً قَالَ لَيْسَ لِي قَالَ فَصُمُّ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا أَسْتَطِيعُ قَالَ فَاطْعِمِ سِتِّينَ بِسَكِينًا قَالَ لَا أَجِدُ فَأَتَيْتُ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ قَالَ إِبْرَاهِيمُ الْعَرَقُ الْمَكْتَلُ فَقَالَ أَيْنَ السَّائِلُ تَصَدَّقْ بِهَا قَالَ عَلَى أَفْقَرِ بَنِي وَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنَّا فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ. قَالَ فَأَنْتُمْ إِذَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۲۷) اطرافہ 1936، 1937، 2600، 5368، 6164، 6709، 6710، 6711۔

6821

شرح بخاری موسیٰ، ابن اسماعیل اور ابراہیم سے مراد ابن سعد ہیں۔ (حدثنا ابن شهاب) یہ حدیث ابراہیم بن سعد نے زہری سے سنی ہے دوسری حدیث میں گزرا کہ دونوں کے مابین صالح بن کیسان کا واسطہ ہے کتاب الصیام میں اس کی شرح گزری ہے۔ (قال ابراہیم) یہی ابن سعد مذکور ہیں اسی سند کے ساتھ یہ موصول ہے۔ (و العرق المکتل) اس میں ادراج کا بیان ہے جو ان کے غیر نے کیا کہ عرق کی تفسیر نفیس حدیث میں شامل کر دی۔ (نواجذہ) یہ ناجذہ کی جمع ہے، داڑھوں کو کہتے ہیں جو اسی وقت ظاہر ہوتی ہیں جب مبالغہ کے ساتھ خُک ہو، اس کے اور باب کی آٹھویں حدیث عائشہ جس میں ہے کہ میں نے کبھی آپ کو مجتمع (یعنی کھل

کر) اس طرح ہنتے ہوئے نہیں دیکھا کہ لہوات دیکھوں، کے مابین تطبیق یہ ہے کہ ثبت ثانی پر مقدم ہے یہ ابن بطلال نے کہا، زیادہ موزوں یہ کہنا ہے کہ جس کی حضرت عائشہ نے نفی کی یہ اس امر کا غیر ہے جس کا اثبات حضرت ابو ہریرہ نے کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ابو ہریرہ کی مجازاً یا تسامحاً نواجذ سے مراد انیاب ہوں، کبھی انیاب اور کبھی نواجذ کے ساتھ تعبیر کیا، الصیام میں یہ الفاظ تھے: (حتی بَدَتْ اُنْیَابہ) مجموع احادیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آنجناب اپنے اکثر احوال میں تبسم ہی فرماتے تھے کئی دفعہ خنک بھی کر لیتے، مکروہ یہ ہے کہ کثرت کے ساتھ ایسا ہو یا اس میں افراط ہو کیونکہ اس سے وقار ختم ہو جاتا ہے، ابن بطلال کہتے ہیں آنجناب کے اسی فعل کی اقتدا کی جانی چاہئے جس پر آپ نے مواظبت کی ہے بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ماجہ نے دو طرق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً بیان کیا: لا تُکْثِر الضَّحْکَ فَإِنَّ کَثْرَةَ الضَّحْکِ تُمِيتُ الْقَلْبَ (یعنی کثرت سے نہ نہسو کہ ایسا کرنا دل کو مردہ بنا دیتا ہے)۔

6088 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْثِيُّ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أَسْمِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهِ بُرْدَةٌ نَجْرَانِيٌّ غَلِيظُ الْحَاشِيَةِ فَأَذْرَكَهُ أَعْرَابِيٌّ فَجَبَذَ بِرِدَائِهِ جَبْذَةً شَدِيدَةً قَالَ أَنَسٌ فَتَنَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ أَثَرَتْ بِهَا حَاشِيَةُ الرِّدَاءِ مِنْ شِدَّةِ جَبْذَتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مَرُّ لِي مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي عِنْدَكَ فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ فَضَحِكَ ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعِطَاءٍ (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۶۳۷)۔ طرفہ 3149 - 5809

(مالک) دارقطنی لکھتے ہیں یہ حدیث رواۃ مؤطا میں سے ماسوائے یحییٰ بن کبیر اور معن بن عیسیٰ کے کسی کے پاس نہیں دیکھی رواۃ مؤطا کی ایک جماعت نے مالک سے اسے روایت کیا ہے مگر خارج مؤطا میں، ابن عبد البر نے اضافہ کیا کہ مؤطا میں اسے مصعب بن عبد اللہ زبیری اور سلیمان بن مرد نے بھی روایت کیا ہے، بقول ابن حجر بخاری نے اس کی مالک ہی سے تخریج کی ہے مسلم نے اوزاعی، ہمام اور عکرمہ بن عمار سے بھی اسکی تخریج کی یہ سب اسحاق بن ابوطحہ سے اس کے راوی ہیں، سیاق مالک کا نقل کیا اور غیر کے بھی بعض الفاظ بیان کئے۔ (کنت أسمى) اوزاعی کی روایت میں ہے کہ مسجد جا رہے تھے۔ (برد) رولیت اوزاعی میں (رداء) ہے۔ (غلیظ الحاشیة) اوزاعی کے ہاں (الصَّنِيفَةُ) ہے، کپڑے کے اس کنارے کو کہتے ہیں جو اس کے نقش و نگار والے حصہ سے ملا ہو۔ (أعرابی) ہمام نے زیادت کی: (من أهل البادية) اوزاعی کی روایت میں ہے کہ پیچھے کی جانب سے ایک اعرابی آیا۔ (جبذة شديدة) عکرمہ کی روایت میں ہے حتی کہ نبی اکرم اس اعرابی کے سینے کی طرف کھینچے آئے۔ (إلی صَفْحَةِ عَاتِقِ) مسلم کی روایت میں (عنق) ہے یہی مالک سے تمام رواۃ کے ہاں ہے اوزاعی کے ہاں بھی یہی ہے۔ (أثرت فیہا) نسخہ کشمینی میں (بھا) ہے اسی طرح مسلم کی مالک سے روایت میں بھی، ہمام کی روایت میں ہے حتی کہ چادر پھٹ گئی اور اس کا کنارہ آپ کی گردن میں لگا اس میں مزید ہے کہ یہ اس وقت ہوا جب نبی اکرم اپنے حجرہ مبارکہ تک پہنچ چکے تھے، تطبیق یہ دی جائے گی کہ مسجد کے باہر وہ ملا اور آپ کا منہ رک اس وقت ہوا اور کلام کی یا چادر پکڑی جب آپ داخل ہونے والے تھے جب اس نے دیکھا کہ آپ حجرہ کی طرف جا رہے ہیں تو ڈرا کہ کہیں بات نامکمل نہ رہ جائے تب یہ کھینچتا تانی کی۔

(مر لی) رولتِ اوزاعی میں ہے: (أَعْطِنَا)۔ (فضحك) اوزاعی کی روایت میں تبسم کا لفظ ہے اور یہ کہ پھر فرمایا: (مُرُوا لَهُ) ہمام کی روایت میں ہے: (وَأَمْرٌ لَهُ بَشْمَاء) اس حدیث میں آپ کے تخیل کا اور جان و مال کی تکلیف پر صبر کا ذکر ہے تاکہ اسلام پر اس کی تالیف ہو اور تاکہ بعد والے حکمران عفو و درگزر اور احسن طریقہ کے ساتھ ردِ عمل دینے میں آپ کے اسوہ کی اقتدا کریں۔ علامہ انور روایت کے الفاظ: (ثم أمر له بعتاء) کی بابت کہتے ہیں یہ یہاں آپ کا فعل ہے اور جب حضرت فاطمہ بچکی کی مشقت کی شکایت کرتی آئیں (اور کوئی خادم طلب کیا) آپ نے انہیں صرف تسبیحات کی تعلیم دی۔

6089 حَدَّثَنَا ابْنُ ثُمَيْرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ مَا

حَبَّبَنِي النَّبِيُّ ﷺ مِنْذُ أُسْلِمْتُ وَلَا رَأَيْتُ إِلَّا تَبَسَّمَ فِي وَجْهِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۰۸) اطرافہ 3020، 3036، 3076، 3823، 4355، 4356، 6333 -

6090 وَلَقَدْ شَكَوْتُ إِلَيْهِ أَنِّي لَا أَثْبُتُ عَلَى الْخَيْلِ فَضَرَبَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ

اللَّهُمَّ ثَبِّتْهُ وَاجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًا

(سابقہ) طرفہ 3035، 3822 -

حضرت جریر بن عبد اللہ بکلی کی روایت، ابن نمیر کا نام محمد بن عبد اللہ بن نمیر تھا ابن اور یس، عبد اللہ اسماعیل، ابن ابو خالد اور قیس، ابن حازم ہیں سب رواۃ کوئی ہیں غرض ترجمہ اس کے جملہ: (ولا رآنی إلا تبسم) سے ہے الناقب میں یہ روایت (إلا ضحك) کے لفظ کے ساتھ تھی دونوں متقارب ہیں، تبسم ابتدائے ضحک ہے جیسا کہ ذکر ہوا۔

6091 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ زَيْنَبَ

بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ أُمَّ سُلَيْمٍ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ

هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ غُسْلٌ إِذَا اخْتَلَمَتْ قَالَ نَعَمْ إِذَا رَأَتْ النَّمَاءَ فَضَحِكَتْ أُمُّ سَلَمَةَ فَقَالَتْ

أَتَحْتَلِمُ الْمَرْأَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَبِمَ شَبَّهَ الْوَلَدَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۱۹) اطرافہ 130، 282، 3328، 6121 -

یہی سے مراد قطان ہیں، کتاب الطہارۃ میں مفصل شرح ہوئی غرض ترجمہ: (فضحکت أم سلمة) سے ہے کہ اس کا وقوع نبی اکرم کی موجودی میں ہوا اور آپ نے اس کا انکار نہ فرمایا البتہ ان کے احتلام خواتین کے انکار کا انکار کیا۔

6092 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرُو أَنَّ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَهُ

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ مُسْتَجْمِعًا قَطُّ ضَاحِكًا حَتَّى

أَرَى مِنْهُ لَهَوَاتِهِ إِنَّمَا كَانَ يَتَبَسَّمُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۵۵۵) طرفہ 4828 -

عمر و سے مراد ابن حارث مصری جبکہ ابو نصر، سالم ہیں۔ (مستجمعا الخ) کشمینی کے نسخہ میں: (مستجمعا ضحکا)

ہے یعنی ہنسنے میں مبالغہ کرنے والے کہ اس سے کچھ ترک نہ کریں (یعنی آخری حد تک ہنسیں، ہمارے مدرسہ واقع اوکاڑہ کے ایک استاذ۔ اللہ ان کی عمر دراز کرے! دن میں ایک بار اس طرح ہنستے اور ایک دفعہ چھینک مارتے تھے کہ سب اہل جامعہ سنتے) کہا جاتا ہے (استجمع السلیل) یعنی ہر جگہ سے جمع ہو گیا اور (استجمعت للمرء أموره) یعنی اس کے لئے جمع ہوا جو اسے پسند ہے (یعنی معاملات اس کے حسب منشا طے ہوئے) اس پر (ضاحکا) بطور تمجید منسوب ہے اگرچہ مشتق ہے جیسے: (لِلَّهِ ذُرُّهُ فَارْسَاءُ لِهَوَاتِ لِهَاتِ) کی جمع ہے وہ لوتھڑا جو منہ کے اندرونی کنارے میں اندرونِ حلق کی بالائی جہت میں لگا ہوتا ہے، حدیث کی یہ قدر مذکور ایک حدیث کا طرف ہے جو تمام گزر چکی اور جس کی شرح تفسیر سورۃ احقاف میں ہوئی تھی۔

علامہ انور (مستجمعا) کے تحت اردو میں کہتے ہیں: جم کر ہنسا یعنی دل لگا کر ہنسا۔

6093 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهُوَ يَخْطُبُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ قَطَطُ الْمَطَرُ فَاسْتَسْقَى رَبَّكَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ وَمَا نَزَى مِنْ سَحَابٍ فَاسْتَسْقَى فَتَشَأُ السَّحَابُ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ ثُمَّ مُطَرُوا حَتَّى سَالَتْ مَتَاعِبُ الْمَدِينَةِ فَمَا زَالَتْ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ مَا تُقْلَعُ ثُمَّ قَامَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ غَرَفْنَا فَادْعُ رَبَّكَ يَخْبِسُهَا عَنَّا فَضَحِكَ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا مَرْتِنِينَ أَوْ ثَلَاثًا فَجَعَلَ السَّحَابُ يَتَصَدَّعُ عَنِ الْمَدِينَةِ يَمِينًا وَشِمَالًا يُمَطِّرُ مَا حَوَالَيْنَا وَلَا يُمَطِّرُ مِنْهَا شَيْءٌ يُرِيهِمُ اللَّهُ كَرَامَةَ نَبِيِّهِ ﷺ وَإِجَابَةَ دَعْوَتِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۱۷) . اطرافہ 932، 933، 1013، 1014، 1015، 1016، 1017، 1018،

1019، 1021، 1029، 1033، 3582، - 6342

اسے دو طرق کے ساتھ قنادہ سے وارد کیا سیاق سعید کا ہے، الدعوات میں ابو عوانہ کا سیاق آئے گا، ان کے شیخ محمد بن محبوب ابو عبد اللہ بن ابی بصری ہیں ایک اور راوی محمد بن حسن بھی تھے جن کا لقب محبوب تھا دونوں کو ایک قرار دینا وہم ہے بعض جس کا شکار ہوئے ان میں ہمارے شیخ ابن ملقن بھی ہیں انہوں نے اسی پر جزم کیا اور دعویٰ کیا کہ بخاری کے اس میں شیخ وہی ہیں اور (عن رجل عنه) بھی روایت کیا ہے، ایسا نہیں بلکہ یہ دو الگ الگ شخصیات ہیں ایک دوسرے کے شیوخ کے طبقہ میں سے ہیں، شیخ بخاری کا نام محمد اور اس کے والد کا نام محبوب تھا جبکہ دوسرے شیخ کا نام محمد اور ان کے والد کا نام حسن تھا محبوب محمد کا لقب تھا نہ کہ حسن کا، بخاری نے ان سے کتاب الاحکام میں ایک حدیث نقل کی ہے اس کی سند میں کہا تھا: (حدثنا محبوب بن الحسن) وہم کا سبب یہ ہوا کہ بعض اسانید میں: (حدثنا محمد بن الحسن محبوب) ہے تو خیال کیا محبوب حسن کا لقب ہوگا مگر ایسا نہیں۔

69 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾

(اے لوگو! اللہ سے ڈرو اور سچوں کا ساتھ دو)

وَمَا يُنْهَى عَنِ الْكُذْبِ (اور جو جھوٹ بولنے سے منع کیا گیا ہے)

(و ما ینہی الخ) راغب لکھتے ہیں صدق و کذب کا اصل قول میں ہے ماضی میں ہو یا مستقبل میں، وعد ہو یا اس کا غیر، قصد اول کے ساتھ صرف خبر میں ہوتے ہیں کبھی اس کے غیر میں بھی مثلاً استفہام اور طلب، صدق قول کا ضمیر اور مجر عنہ کے مطابق ہونا اگر کوئی ایک شرط بھی ساقط ہو تو وہ صدق نہ رہے گا بلکہ کذب بن جائے گا، یا دو اعتبار پر دونوں کے درمیان متردد، جیسے منافق کہے: محمد اللہ کے رسول ہیں تو اس کی اس بات کو صدق کہنا بھی صحیح ہے کیونکہ مجر عنہ ایسے ہی ہیں جیسا کہ اسے جھوٹا کہنا بھی صحیح ہوگا اس جہت سے کہ یہ بات اس کے ضمیر اور باطن سے مطابقت نہیں رکھتی، صدیق وہ جس سے بکثرت صدق کا وقوع ہو، کبھی صدق و کذب کا استعمال اعتقاد کے لحاظ سے مستحق و حاصل میں ہوتا ہے جیسے (کہا جاتا ہے): (صَدَقَ ظَنِّي) (میرا گمان سچ ثابت ہوا) اور فعل میں جیسے: (صَدَقَ فِي الْقِتَالِ) (یعنی جی جان سے لڑا) اسی سے یہ آیت ہے: (قَدْ صَدَقْتَ الرَّؤْيَا) [الصفات: ۱۰۵]، ابن تین لکھتے ہیں (مع الصادقين) کے معنی میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا اس کا معنی ہے ان کی مثل، بعض نے کہا یعنی ان میں سے، بقول ابن حجر میرا خیال ہے مصنف نے آیت کے ذکر کے ساتھ حضرت کعب بن مالک کے قصہ توبہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور جو ان کا صدق باعث بنا اس خیر کا جو آیت میں ذکر کی گئی اس دوران مسلمانوں کی ان سے قطع کلامی کے بعد اس طور کہ زمین ان کیلئے باوجود اپنی فراخی کے تنگ ہوگئی پھر اللہ نے قبول توبہ کے ساتھ ان پر احسان کیا، خود ان کا بیان ہے اسلام کے بعد اللہ نے مجھ سے میری نظر میں میرے اس صدق (کی توفیق عطا کرنے) سے بڑا احسان نہیں کیا کہ میں بھی اگر جھوٹ بول دیتا تو ان لوگوں کی طرح ہلاک ہو جاتا جنہوں نے (اس موقع پر) جھوٹ بولا تھا (یعنی منافقوں نے)، غزالی لکھتے ہیں کذب قبائح و ذنوب میں سے ہے یہ بعینہم حرام نہیں بلکہ اس وجہ سے جو اس میں ضرر ہے اسی لئے جب کسی کی صلح کرانے کا یہی طریق متعین ہو تو اس کی اجازت دی گئی ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس جھوٹ کی وجہ سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا وہ مباح ہو مگر ایسا نہیں! جواب یہ ممکن ہے کہ اس سے حسا للمادة (یعنی یہ مادہ ہی ختم کرنے کی غرض سے) منع کیا گیا ہے صرف وہی جھوٹ حلال ہے جس پر کوئی مصلحت مرتب ہوتی ہو، بہت ہی نے شعب میں بسند صحیح حضرت ابو بکر سے نقل کیا کہ کذب ایمان کا محابہ ہے (یعنی اس سے الگ) ان سے یہ مرفوعاً نقل کیا مگر لکھا صحیح یہ ہے کہ موقوف ہے، بزار نے حضرت سعد بن ابودقاص سے مرفوعاً نقل کیا: (يطمع المومن على كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا الْخِيَانَةَ وَالْكَذِبَ) (یعنی کہ مومن کی سرشت میں ہر چیز ہو سکتی ہے سوائے خیانت اور کذب کے) اس کی سند قوی ہے، دارقطنی نے العلل میں ذکر کیا کہ اشبہ اس کا موقوف ہونا ہے مرفوع کا شاہد مؤطا میں مرسل صفوان بن سلیم ہے بقول ابن تین اس کا ظاہر ابن مسعود کی حدیث کے معارض ہے، تطبیق یہ ہوگی کہ حدیث صفوان کو مومن کامل پر محمول کیا جائے گا۔

علامہ انور باب (کونوا مع الصادقين) کے تحت رقم طراز ہیں ابو حیان کہتے ہیں کہ (مع) کا لفظ زمانی یا مکانی مشارکت کے لئے ہوتا ہے، پہلے کہہ چکا ہوں کہ یہ فی الجملہ مشارکت کیلئے ہے اگرچہ کسی بھی طرح سے ہو جیسا کہ آیت وضوء میں واو

معیت پر بحث کرتے ہوئے اس کی تقریر کی۔

6094 - حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ الصَّدَقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صَدِيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا

ترجمہ: حضرت عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا سچ بولنا نیک کاموں کی ہدایت کرتا ہے اور نیک کام جنت میں لے جاتا ہے اور انسان سچ بولتے بولتے (اللہ کے ہاں) سچوں میں لکھا جاتا ہے اور یقیناً جھوٹ بدکاری کی طرف لے جاتا ہے اور بدکاری دوزخ کی طرف لے جاتی ہے اور یقیناً انسان جھوٹ بولتے بولتے اللہ کے ہاں جھوٹوں میں لکھا جاتا ہے

جریر سے ابن عبد الحمید، اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں باب کی تیسری حدیث میں جو جریر ہیں وہ ابن حازم ہیں۔ (ابن الصدق یہدی) یا ئے مفتوح کے ساتھ، ہدایت سے اور یہ مطلوب (یعنی منزل) تک پہنچا دینے والی دلالت (یعنی رہنمائی)، یہی منصور عن ابی وائل کی حدیث کے شروع میں واقع ہے مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کے ہاں اعمش عن ابی وائل کی روایت کے شروع میں ہے: (علیکم بالصدق فإن الصدق الخ) اس میں یہ بھی ہے: (وإياکم والكذب فإن الکذب الخ)۔ (إلی البر) باء کی زیر کے ساتھ اس کی اصل (توسّع فی فعل الخیر) ہے، یہ سب خیرات کا اسم جامع ہے خالص اور دائمی عمل پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (یہدی إلى الجنة) بقول ابن بطلال اس کا مصداق اللہ تعالیٰ کی کتاب میں ہے: (إِنَّ الْأَنْبَاَزَ لَفِي نَعِيمٍ) [المطففين: ۲۲]۔ (وإن الرجل لیصدق) اعمش کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (حتى یکتب عند الله صديقا) ابن بطلال کہتے ہیں مراد یہ کہ اس سے صدق متکرر ہوتا ہے (یعنی ہمیشہ سچ بولتا ہے) حتیٰ کہ صدق میں وہ اسم مبالغہ کا مستحق بن جاتا ہے۔ (إلی الفجور) بقول راغب فخر اصل: شق ہے تو فجور دیانت کے ستر کا شق (یعنی پھاڑنا) ہوا، فساد کی طرف میلان اور معاصی پر اقدام پر اس کا اطلاق ہے، یہ شر کا اسم جامع ہے۔

(وإن الرجل لیکذب حتی یکتب) کشمینی کے ہاں (حتى یكون) ہے، کتابت سے مراد اس پر اس کا حکم لگ جانا، ملّا اعلیٰ کے لئے اس کا اظہار اور اہل زمین کے دلوں میں اس کا القاء ہے مالک نے اسے (بلغنی عن ابن مسعود) (کہ مجھے ابن مسعود سے یہ بات پہنچی) کے الفاظ سے ذکر کیا ہے اور یہ مفید زیادت ذکر کی: (ولا یزال العبد یکذب ویتحرى الکذب فینکت فی قلبه نکتة سوداء حتی یسود قلبه فیکتب عند الله من الکاذبین) (یعنی انسان جھوٹ بولتا اور اس کا جو یا ہوتا ہے تو ہر جھوٹ کے بدلے) اس کے دل میں ایک سیاہ نکتہ ظاہر ہو جاتا ہے حتیٰ کہ [آخر کار مسلسل جھوٹ بولتے رہنے سے] اس کا پورا دل سیاہ ہو جاتا ہے تو اللہ کے ہاں وہ کذابوں میں لکھ دیا جاتا ہے (نودی کے بقول علماء نے کہا اس حدیث میں سچ کی تلاش یعنی اس کے قصد و اہتمام پر ترغیب ہے اسی طرح کذب اور اس بابت تساہل کرنے سے تحذیر ہے کیونکہ جب تساہل کرے گا تو کثرت سے اس کا صدور ہوگا اور جھوٹا مشہور ہو جائے گا بقول ابن حجر تقیید بالتحری ابو احوص عن منصور کی مسلم کے ہاں روایت میں بھی واقع ہے انہی کے ہاں اعمش عن شقیق یعنی ابو وائل کی روایت کے شروع میں ہے: (علیکم بالصدق) اور: (ما یزال الرجل یصدق ویتحرى

الصدق) اسی طرح کی عبارات کذب کی بابت بھی! اس زیادت میں اشارہ ہے کہ جو قصدِ صحیح کے ساتھ کذب سے بچتا اور سچائی کی روش اختیار کرتا ہے تو صدق اس کی سچیت (یعنی طبیعت اور سرشت) بن جاتی ہے حتیٰ کہ اس کے ساتھ موصوف کئے جانے کا مستحق ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا عکس بھی! یہ مراد نہیں کہ اس میں حمد اور ذم اسی کے ساتھ مختص ہیں جو فقط ان کا قصد کرے اگرچہ فی الاصل صادق مدوح اور کاذب مذموم ہے، نووی لکھتے ہیں ہمارے بلاد اور دیگر میں موجود بخاری و مسلم کے نسخوں میں متنِ حدیث وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا یہ بات عیاض اور حمیدی نے بھی نقل کی ہے ابو مسعود نے کتابِ مسلم سے ابنِ ثنی اور ابنِ بشار کی حدیثوں میں یہ زیادت بھی نقل کی: (إِنْ شَرَّ الرَّوَايَا رَوَايَا الْكَذِبِ لَأَنَّ الْكَذِبَ لَا يَصْلُحُ مِنْهُ جَدُّ وَلَا هَزْلٌ وَلَا يَعِدُّ الرَّجُلُ صَبِيَّهُ ثُمَّ يَخْلُفُهُ) (یعنی برے انداز و روئے وہ جو جھوٹ بولنے کے اختیار کئے جائیں کیونکہ جھوٹ نہ سنجیدگی اور نہ ہنسی مذاق میں درست ہے، کوئی اپنے لڑکے سے جھوٹا وعدہ نہ کرے) تو ابو مسعود نے ذکر کیا کہ مسلم نے یہ زیادت اپنی کتاب میں روایت کی ہے، ابو بکر برقانی نے بھی اسے اس حدیث میں ذکر کیا ہے حمیدی کہتے ہیں یہ ہمارے ہاں کی کتابِ مسلم میں موجود نہیں، روایا رویہ کی جمع ہے جو انسان اپنے قول یا فعل سے قبل (بیرونی) (یعنی انداز اختیار کرتا ہے، اردو کا لفظ رویہ شاید یہی ہے) بعض نے کہا یہ راویہ کی جمع ہے یعنی للکذب (یعنی جھوٹی باتیں، لطیفے اور کہانیاں گھڑنے والا) اور ہاءِ برائے مبالغہ ہے، ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس میں سے کچھ بھی ابو مسعود کی اطراف میں نہیں دیکھا اور نہ حمیدی کی الجمع بین التحسین میں تو شائد ان دونوں نے کسی اور جگہ اس کا ذکر کیا ہو۔

علامہ انور (إِنْ الصَّدَقُ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ الْخ) کے تحت لکھتے ہیں حدیثِ ہذا ابوابِ تھائق میں سے ایک باب پر دال ہے وہ یہ کہ بندہ اپنی عمر طے کرتا ہے یا تو جنت کے راستے پر چلتے ہوئے یا دوزخ کے تو اس کے اور ان دو میں سے کسی کے مابین مسافت طویل ہے یا قصیر وہ مدتِ العمر اسی کا سالک ہے جب قطع کر چکتا ہے تو فوت ہو جاتا اور اپنی منزل تک پہنچ جاتا ہے تو اس کا جنت یا جہنم میں دخول اچانک نہیں ہوتا جیسا کہ توہم کیا جاتا ہے بلکہ اس نے ساری عمر اس کے راستے میں گزاری ہوتی ہے حتیٰ کہ اس کی ابھر (یعنی رگِ جان) کا انقطاع اور انقطاعِ سفر ایک ہی زمان میں ہوتا ہے اسی طرح ابوابِ القدر کی روایت اشارت کنایاں ہے جس میں ہے کہ بندہ نیکیاں کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ جب اس کے اور جنت کے درمیان بالشت بھر مسافت رہ جاتی ہے..... الخ تو دنیا میں اس کی حیات اس کے اور اس کی منزلِ مقصود کے مابین قاطع ہے اس کی تائید ایک اور روایت میں ملتی ہے کہ نبی اکرمؐ مجلس میں تشریف فرما تھے کہ ایک چٹان گرنے کی آواز سنی گئی، فرمایا یہ چٹان جہنم کے کنارے سے پھینکی گئی تھی اب ستر برس بعد وہ اس کی تہہ تک پہنچی ہے، صحابہ کرام جب آپ کے ہاں سے نکلے تو خبر سنی کہ ایک منافق کا انتقال ہوا ہے اور یہ اس کی عمر تھی (یعنی ستر سال) تو گویا اس منافق نے اتنی مدت تک آگ کی اپنی منزل کی طرف سفر کیا جب سفر کا اختتام ہوا تو منزل تک پہنچ چکا تھا۔

اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں نقل کیا۔

6095 - حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ نَافِعِ بْنِ مَالِكِ بْنِ أَبِي غَابِرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا أَوْثَمَ خَانَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۳۸) اطرافہ 33، 2682، - 2749

یہ کتاب الایمان میں مشروحا گزری۔

6096 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ رَأَيْتُ رَجُلَيْنِ أَتَيَانِي قَالَا الَّذِي رَأَيْتَهُ يُشْقِي شِدْقَهُ فَكَذَابٌ يَكْذِبُ بِالْكَذِبَةِ تُحْمَلُ عَنْهُ حَتَّى تَبْلُغَ الْآفَاقَ فَيُصْنَعُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۸۳) اطرافہ 845، 1143، 1386، 2085، 2791، 3236، 3354، 4674، 7047

یہ نبی اکرم کے ایک طویل خواب کا قصہ ہے کتاب الجنائز میں یہ روایت مشروحا گزری ابن بطلال لکھتے ہیں جب انسان بار بار جھوٹ بولتا ہے تو وہ کذب کے اسم مبالغہ (یعنی کذاب) کے ساتھ موصوف کئے جانے کا مستحق بن جاتا ہے جو مومنین کی صفات میں سے نہیں بلکہ صفات منافقین میں سے ہے یعنی اسی لئے بخاری نے ابن مسعود کی سابقہ روایت کے عقب میں یہ حدیث ابی ہریرہ نقل کی بقول ابن حجر صفت منافق میں حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث قول و فعل دونوں کے کذب پر مشتمل ہے قصد اول اس کی گفتگو میں، ثانی اس کی امارت اور ثالث اس کے وعد میں، ابن بطلال کہتے ہیں حدیث سمرہ میں کاذب کی عقوبت ذکر کیا کہ اس کا جبر اچھاڑا جائے گا اور یہی موضع کذب تھا بقول ابن حجر حدیث اول کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ کاذب کی اول حدیث میں عقوبت مطلقاً بالنار بیان کی گئی تھی تو حدیث سمرہ میں اس کا بیان و تفصیل ہے۔

(فکذاب) اسی طرح فاء کے ساتھ واقع ہے، یہ اس لحاظ سے باعث اشکال سمجھا گیا ہے کہ موصول جس کی خبر میں فاء داخل ہوتی ہے، میں شرط ہے کہ وہ مبہم عام ہو، ابن مالک نے جواب دیا کہ اس میں معین مبہم کو عام کے بمنزلہ کیا گیا اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ جو بھی اس وصف کے ساتھ متصف ہوگا وہ اس عقاب مذکور میں اس کے ساتھ مشترک ہے۔

علامہ انور (فیصنع بہ إلى يوم القيامة) کے تحت لکھتے ہیں تو یہ کذاب کی اس کے برزخ میں قیام برزخ تک سزا ہے، خود کشی کرنے والے کا بھی یہی حال ہوگا کہ وہ یہی عمل تا قیام قیامت کرتا رہے گا، اس کے حق میں (مذکور) یہی معنائے تخلید ہے یعنی خلود عذاب جب تک برزخ قائم ہے، اس کے انعدام کے بعد اور عالم آخرت کے حدوث کے بعد کیا ہوگا؟ یہ معاملہ اللہ کی طرف راجع ہے، ترمذی جیسوں پر اس کی مراد مخفی رہی تو اپنی جامع میں اسے معلل قرار دیا، کئی دفعہ ہم نے اس کی تقریر کی ہے، ان الفاظ سے مستفاد ہے کہ کبھی احادیث قیام قیامت تک کے حال اموات سے متعرض ہوتی ہیں اس کے بعد جو حال بھی ہو۔

70 - باب فِي الْهَدْيِ الصَّالِحِ (اچھا طریقہ)

ہدی ہائے مفتوح اور سکون دال کے ساتھ، طریقہ صالحہ! یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے بخاری نے الادب المفرد میں دو طرق کے ساتھ قابوس بن ابی ظیان عن ابیہ عن ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا اس کے الفاظ ہیں: (الهدی الصالح و السمیت الصالح و الاقتصاد جزء من خمسة و عشرين جزءاً من النبوة) (یعنی اچھے طور و اطوار اور میانہ روی نبوت

کا پچھواں جزد ہے) دوسرے طریق میں ہے: (جزء من سبعین جزء أ من النبوة) اسے ابو داؤد اور احمد نے بھی پہلے سیاق کے ساتھ تخریج کیا اس کی سند حسن ہے، طبرانی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے (خمسة و أربعین) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا، اس کی سند ضعیف ہے، ان روایات کے مابین حدیث (الروایات الصالحات) کی شرح کے اثناء تطبیق کا ذکر ہوگا، تو رشی کہتے ہیں اقتصاد دو اقسام کی ہے ایک جو محمود و مذموم کے مابین متوسط ہو جیسے جور و عدل کے درمیان توسط، اللہ کے فرمان: (وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ) میں یہی مراد ہے اور یہ محمود اور بالنسبت مذموم ہے، دوم وہ جو افراط اور تقریط کے درمیان متوسط ہو جیسے سخاوت تو وہ اسراف و بخل کے مابین متوسط ہے اور جیسے شجاعت اور وہ تہور (یعنی اپنے آپ کو معرض خطر و ہلاکت میں ڈالنا) اور جبن (یعنی بزدلی) کے مابین متوسط ہے حدیث ہذا میں یہی مراد ہے۔

6097 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي أُسَامَةَ حَدَّثَكُمْ الْأَعْمَشُ سَمِعْتُ شَقِيقًا قَالَ سَمِعْتُ حُذَيْفَةَ يَقُولُ إِنَّ أُتْبَةَ النَّاسِ دَلًّا وَسَمْنَا وَهَذِيَا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِأَبْنِ أُمِّ عَبْدِ مِنْ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ إِلَى أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِ لَا تَذَرِي مَا يَصْنَعُ فِي أَهْلِهِ إِذَا خَلَا .
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۹۰) طرفہ - 3762

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں، اس کے آخر سے ابو اسامہ کا جواب حذف کیا اور وہ مسند اسحاق میں ثابت ہے ان کے ہاں آخر حدیث میں ہے: (فأقرَّ به أبو اسامة و قال نعم)۔ (دلا) اچھی چال اور اچھے انداز سے گفتگو وغیرہ کو کہتے ہیں راستے پر بھی بولا جاتا ہے۔ (و سمنا) امر دین میں حسن منظر، قصد فی الامر اور طریق و جہت پر بھی اس کا اطلاق ہے۔ (و هذيان) ابو عبید کہتے ہیں ہدی اور دل متقارب ہیں، سکینت و وقار اور ہیبت کے معنی میں یہ کہے جاتے ہیں اسی طرح منظر و شکل میں بھی، کہتے ہیں سمت خیر و دین کی جہت سے حسن منظر و ہیبت ہے نہ کہ جمال و زینت کی جہت سے، طریق پر بھی اس کا اطلاق ہے دونوں جید ہیں کہ اہل اسلام کے طریقہ پر کہ اس کی اہل خیر کی سی ہیبت ہو۔

(لأبن أم عبد) لام تاکید کے ساتھ اور یہ تاکید در تاکید ہے، اول تاکید جملہ کے شروع میں (إن) ہے، ان سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعود ہیں اسماعیلی کی روایت میں نام کی صراحت ہے، یہ ان کی عظیم منقبت ہے کہ حضرت حذیفہ نے انہیں سب لوگوں سے زیادہ نبی اکرم سے ان خصال میں مشابہ قرار دیا، اس میں ان کی احتیاط پسندی بھی ہے کہ اندرون خانہ کے بارہ میں لاعلمی ظاہر کی صرف اس کی بات کی جبکہ مشاہدہ ان کیلئے ممکن تھا ممکن ہے گھر میں ان کا آنجناب کے انبساط سے کم یا زیادہ ہو، اس سے عبداللہ کے حق میں کسی قسم کے نقص کا اثبات مراد نہیں ابو عبید نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے کہ اصحاب ابن مسعود ان کی سمت، ہدی اور ذل کا تشبہ کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے گویا اس پر ان کے لئے محرک یہی حدیث حذیفہ تھی، بخاری نے الادب المفرد میں زید بن وہب سے روایت کیا کہ میں نے ابن مسعود سے سنا کہتے تھے جان لو کہ آخر الزمان میں حسن الہدی پر سخت حریص تھے، داؤدی نے ابن مسعود کے بارہ میں حضرت حذیفہ کے اس قول کو امام مالک کے حضرت عمر کی بابت کہے قول کے مد نظر باعث اشکال قرار دیا انہوں نے کہا تھامر)

أَشْبَهُ النَّاسِ بِهَذِي رَسُولَ اللَّهِ) تھے اور ان کی ہدی سے سب سے بڑھ کر مشابہ ابن عمر اور ان کی ہدی سے ان کے بیٹے سالم تھے، کہتے ہیں حضرت حذیفہ کے قول کو قول مالک پر مقدم سمجھا جائے گا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ متعلقِ شباہت کو مختلف قرار دیا جائے اس طرح کہ ابن مسعود کی شباہت کو سمت اور جو اس کے ساتھ مذکور ہوا، پر محمول کیا جائے اور مالک کے قول کو قوت فی الدین ونبوہا پر، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت حذیفہ کا قول حضرت عمر کی وفات کے بعد صادر ہوا ہو، مالک کے قول کی تائید بخاری کی جزء رفع الیدین میں حضرت جابر سے نقل کردہ روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَلْزَمُ لَطَرِيقِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ عَمْرِو) (یعنی صحابہ کرام میں حضرت عمر سے بڑھ کر نبی اکرم کے طریق کا التزام کرنے والا کوئی نہ تھا) سنن میں اور متدرک حاکم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہبتی ہیں میں نے کسی کو حضرت فاطمہ سے بڑھ کر نبی اکرم سے سمت و ہدی اور دل میں مشابہ نہیں دیکھا، بقول ابن حجر اس کی تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ ان کی مراد عورتوں میں سے جو ایسی تھیں، احمد نے حضرت عمر سے ان کا قول نقل کیا کہ جو چاہتا ہے کہ نبی کریم کی ہدی دیکھے وہ عمرو بن اسود کی ہدی دیکھ لے بقول ابن حجر اس کی تطبیق اسے صحابہ کے من بعد پر محمول کر کے دی جاسکتی ہے عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر سے منقول ہے کہ عمرو بن اسود حج کیلئے آئے ابن عمر کی ان پر نماز پڑھتے نظر پڑی تو کہا: (مَا رَأَيْتُ أَشْبَهَ صَلَاةً وَلَا هَدْيًا وَلَا خَشُوعًا وَلَا لِبَسَةً بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ هَذَا الرَّجُلِ)، یہ عمرو مذکور۔۔۔۔۔ (بقول محشی یہاں خالی جگہ چھوڑی ہوئی ہے)۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

6098 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُخَارِقٍ سَمِعْتُ طَارِقًا قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ إِنَّ

أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ. طرفہ - 7277

ترجمہ: ابن مسعود نے کہا بے شک سب سے احسن بات اللہ کی کتاب اور احسن ہدایت ہدایت محمدیہ ہے۔

مخارق سے مراد ابن عبد اللہ ہیں ابن خلیفہ حمسی بھی کہا گیا ہے، طارق سے مراد ابن شہاب حمسی ہیں۔ (قال عبد الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (كان عبد الله يقول) عبد اللہ سے مراد ابن مسعود ہیں ابن بطلان نے جزم کے ساتھ لکھا کہ یہ عبد اللہ بن عمر ہیں، یہ ان کا وہم ہے۔ (هدی محمد الخ) یہ ہائے مفتوح کے ساتھ ہے جیسا کہ ترجمہ میں ہے، پیش کے ساتھ بھی عکس ضلال کے بطور مروی ہے، ابو خلیفہ نے انہی شیخ بخاری سے روایت کرتے ہوئے آخر میں یہ اضافہ بھی کیا: (و شَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَإِنْ مَا تَوْعَدُونَ لَا بَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ) [الأنعام: ۱۳۴] اسے ابو نعیم نے مستخرج میں تخریج کیا، کتاب الاعتصام میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن مسعود سے یہ روایت آئے گی اور اس میں انہی الفاظ کے ساتھ یہ زیادت بھی مذکور ہوگی وہیں اس کی شرح کی جائے گی تو اس طرح سب طرق میں میں نے یہ حدیث موقوف ہی دیکھی ہے اس کا بعض حصہ ابو احوص عن ابن مسعود کے طریق سے مرفوع بھی وارد ہے، اسے اصحاب سنن نے تخریج کیا اس کا اکثر حضرت جابر سے مرفوع مروی ہے اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی، احمد اور ابن ماجہ وغیرہم نے جعفر بن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ عن جابر سے مختلف الفاظ کے ساتھ روایت کیا، مثلاً احمد کی بجی قطان عن جعفر کے طریق میں ہے کہ نبی اکرم خطبہ میں تشہد کے بعد کہا کرتے تھے: (إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ)۔ بجی کہتے ہیں میں نہیں جانتا مگر آپ نے (یہ بھی) کہا: (و شَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا) مسلم کی عبد الوہاب ثقفی عن جعفر بن محمد

سے ایک حدیث کے اثناء مذکور ہے: (و یقول أما بعد، إن خیر الحدیث کتاب اللہ وخیر الہدی ہدی محمد ﷺ و شر الأمور محدثاتها وکل بدعة ضلالة)۔

71 باب الصَّبْرِ عَلَى الْأَذَى (تکلیف پر صبر کرنا)

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى (إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (اللہ کا فرمان: بے شک صابروں کو انکا اجر بے حساب دیا جائے گا) یعنی اپنے آپ کو قولاً یا فعلاً (پہنچنے والی) اذی کی مجازات (یعنی بدلہ لینے) سے روکے رکھنا، کبھی حلم پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (و قول اللہ تعالیٰ: إِنَّمَا يُوفَى الْخ) بعض علماء کہتے ہیں اذی پر صبر، جہادِ نفس ہے اللہ تعالیٰ نے انسانی جبلت میں قوی اور فعلی اذیت پر دکھ محسوس کرنا رکھا ہے اسی لئے نبی اکرم کو جب حدیث میں مذکور بات بتلائی گئی تو آپ پر شاق ہوا لیکن قائل کی بابت اس عظیم ثواب کے مد نظر جو اللہ نے صابرین کیلئے رکھا ہے، حلم سے کام لیا اور صبر کا مظاہرہ کیا، صابر کا اجر مفتق سے عظیم تر ہے کیونکہ اس کی حسنة کا ثواب) سات سو (گنا) تک مضاعف ہے اور حسنة اصل میں دس گنا ہے مگر جس کیلئے اللہ چاہے (جبکہ آیت مذکورہ میں صابرین کے بارہ میں کہا کہ ان کا اجر بلا حساب ہے) اوائل الایمان میں ایک حدیث ابن مسعود میں گزرا: (الصبر نصف الإیمان) اذی پر صبر بارے ایک حدیث بھی وارد ہے جو بخاری کی شرط پر نہیں اسے ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ ابن عمر سے مرفوعاً روایت کیا اس میں ہے جو مومن لوگوں سے میل جول رکھتا اور ان کی اذی پر صبر کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو ان سے میل جول نہیں رکھتا اور ان کی طرف سے پہنچی تکلیف پر صبر نہیں کرتا، ترمذی نے نام ذکر کئے بغیر کسی صحابی سے اس کی تخریج کی۔

6099 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي الْأَعْمَشُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ أَحَدٌ أَوْ لَيْسَ شَيْءٌ أَصْبَرَ عَلَى أَذَى سَمِعَهُ مِنَ اللَّهِ إِنَّهُمْ لَيَدْعُونَ لَهُ وَلَكِنَّهُ لِيَعْفِيَهُمْ وَيَرْزُقَهُمْ . طرفہ - 7378

ترجمہ: ابو موسیٰ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی شخص اذیت کی بات سننے پر اللہ سے زیادہ صبر کرنے والا نہیں، لوگ اس کیلئے بیٹھا ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں اور وہ ان سے درگزر کرتا ہے اور ان کو رزق دیتا رہتا ہے۔

یحییٰ سے مراد قطن ہیں۔ (أو ليس شيء) یہ راوی کا شک ہے نسائی نے اسے عمرو بن علی عن یحییٰ بن سعید سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ بغیر شک کے (أحد) نقل کیا۔ (أصبر على أذى) یہ حلم کے معنی میں ہے یا اس لئے صبر کا اطلاق کیا کہ یہ بمعنی جس (یعنی روکے رکھنا) ہے اور اس سے مراد مستحق سے اس کی عاجلاً عقوبت کو روکنا، یہی حلم ہے حدیث کی بقیہ شرح کتاب التوحید میں ہوگی۔ (قال عبد الله) یعنی ابن مسعود، باب (من أخبر صاحبه بما يعلم) میں گزری اسی روایت میں سفیان عن اعمش کے حوالے سے (عن ابن مسعود) مذکور تھا۔ (قسماً) شعبہ عن اعمش کی روایت میں ہے کہ یہ حنین کی غنائم کے تقسیم کے موقع کی بات ہے، منصور عن ابوداؤد سے روایت میں ہے کہ جب حنین کا دن تھا نبی اکرم نے تقسیم غنیمت کے ضمن میں کچھ لوگوں کو ترجیح دی چنانچہ اقرع

بن حابس، عیینہ بن حصن اور کنی اشراق قریش کو سوساؤنٹ دئے، (کتاب المغازی کے) غزوہ حنین کے باب میں تفصیل گزری ہے۔
اسے مسلم نے (التوبة) اور نسائی نے (النعت) میں نقل کیا۔

6100 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ شَقِيقًا يَقُولُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ قِسْمَةً كَبَعَضِ مَا كَانَ يُقْسِمُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ وَاللَّهِ إِنَّهَا لِقِسْمَةُ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهَ اللَّهِ قُلْتُ أَمَّا أَنَا لَأَقُولَنَّ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ فِي أَصْحَابِهِ فَسَارَزْتُهُ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ وَغَضِبَ حَتَّى وَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَخْبَرْتُهُ ثُمَّ قَالَ قَدْ أُوذِيَ مُوسَى بِأَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ فَصَبَرَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳: ۶۳۸) اطرافہ 3150، 3405، 4335، 4336، 6059، 6291، 6336۔

(رجل من الأنصار) وہیں ان کا نام بھی مذکور ہوا تھا اور اس قول کا رد بھی کہ یہ حرقوس بن زہیر تھا (ما أريد) غزوہ حنین کی روایت میں (ما أراد) تھا منصور کے ہاں: (ما عدل فیہا) ہے، یہ بھی بر بنائے مجہول ہے۔ (قلت أما لأقولن) ابن تین لکھتے ہیں یہ (یعنی أما) میم کی تخفیف کے ساتھ ہے ایک روایت میں مشدداً بھی ہے ایک ہی بات ہے، بقول ابن حجر نسخہ سمینی میں (أم) ہے اس سے تخفیف کی تائید ہوتی ہے، تشدید کی توجیہ یہ ہے کہ کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (أما إذا قلت ذلك لأقولن)۔ (أنی لم أکن) ایک روایت میں (أن) ہے فتح اور تخفیف کے ساتھ۔ (ثم قال قد أوذی الخ) شعبہ عن اعمش کی روایت میں ہے: (یرحم الله موسى قد أوذی الخ) روایت منصور میں یہ زیادت بھی ہے: (فقال فَمَنْ یعدل إذا لم یعدل الله ورسوله) (اس سے ظاہر ہوا کہ اغلباً اس معترض نے جیسا کہ روایت میں ہے: ما عدل فیہا کے الفاظ استعمال کئے تھے)، اس سے ثابت ہوا کہ امام (یعنی حکمران) اور اہل فضل کو ان کی بابت کہی نامناسب باتوں کی اطلاع دی جاسکتی ہے تاکہ وہ قائلین کو تحذیر کریں (اور اگر کوئی غلط فہمی ہے تو اسے دور کریں) اس میں مباح غیبت و نمیت کا بیان ہے کیونکہ دونوں کی صورت ابن مسعود کے اس فعل میں موجود تھی اور نبی اکرم نے ان کے فعل کا انکار نہ کیا اس لئے کہ ابن مسعود کا قصد آنجناب کی خیر خواہی اور آپ کی بابت ان اشخاص کے طعن سے آپ کو مطلع کرنا تھا جو اسلام کا اظہار کرتے تھے مگر باطن میں نفاق چھپائے ہوئے تھے تاکہ تحذیر ہو، یہ جائز ہے جیسا کہ کفار کی سازشوں اور ریشہ و دانیوں سے محفوظ رہنے کیلئے ان کی جاسوسی کرنا بھی جائز ہے، اس شخص نے یہ بات کہہ کر عظیم اثم کا ارتکاب کیا تھا لہذا اس کی کوئی حرمت نہ تھی، یہ بھی ثابت ہوا کہ اہل فضل کی بابت کہی نادرست باتیں کبھی انہیں غصہ دلا سکتی ہیں اس کے باوجود وہ صبر و حلم کے ساتھ اس کا سامنا کرتے ہیں جیسے نبی اکرم نے حضرت موسیٰ کی اقتداء کرتے ہوئے کیا، اپنے قول: (فقد أوذی موسی) کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى) [الأحزاب: ۶۹] ان کی ایذا رسانی کے ضمن میں تین واقعات روایات میں مذکور ہیں ایک یہ کہ لوگوں نے آپ کو آدر (یعنی آماں خصیہ کا شکار) قرار دیا تھا، اس کا ذکر احادیث الانبیاء کے قصہ میں گزرا ہے، دوسرا واقعہ حضرت ہارون کی وفات کے سلسلہ میں تھا (کہ ان پر ان کے قتل کا الزام لگایا) اس کا بھی وہیں ذکر گزرا، تیسرا واقعہ قارون کی طرف سے انہیں بدکاری کے الزام کا نشانہ بنانا جب ایک طوائف کو تیار کیا

کہ وہ سر عام حضرت موسیٰ پر الزام لگائے یہی قارون کی ہلاکت کا باعث بنا تھا، اس کا بھی احادیث الانبیاء میں ذکر گزرا۔

- 72 باب مَنْ لَمْ يُوَاجِهِ النَّاسَ بِالْعِتَابِ (کسی کو براہ راست عتاب کا نشانہ نہ بنانا)

یعنی از رو حیا۔

6101 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ عَنْ مَسْرُوقٍ

قَالَتْ غَائِثَةُ صَنَعَ النَّبِيُّ ﷺ شَيْئًا فَرَخَّصَ فِيهِ فَتَنَزَّ عَنْهُ قَوْمٌ فَلَبَّغَ ذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ

فَخَطَبَ فَحَمِدَ اللَّهَ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّيْءِ أَصْنَعُهُ فَوَاللَّهِ إِنِّي

لَأَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً . طرفہ - 7301

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی پاکؐ نے کسی شئی میں رخصت دی بعض حضرات نے اس کا اختیار نہ کرنا مناسب جانا نبی پاکؐ کو

پتہ چلا تو تقریر کی اللہ کی حمد و ثناء کر کے فرمایا ان لوگوں کو کیا ہوا ہے جو اس رخصت سے پرہیز کرتے ہیں جو میں بھی اختیار کرتا ہوں

جبکہ اللہ کی قسم میں ان سے زیادہ اللہ کو جانتا ہوں اور اس سے سب سے زیادہ ڈرنے والا ہوں۔

(مسلم) یہ ابن صبیح ابو الضحیٰ ہیں بعض نے وہم سے انہیں ابن عمران بطین سمجھ لیا، مسلم نے اسے جریر بن اعش کے طریق

سے نقل کرتے ہوئے (عن أبي الضحى) ذکر کیا اور حفص بن غیاث کے طریق سے اسی بخاری دالی سند کے ساتھ جریر جیسے الفاظ نقل

کئے، عیسیٰ بن یونس عن اعش کے حوالے سے بھی یہی ذکر کیا اسی طرح معاویہ عن اعش عن مسلم سے بھی اس کی تخریج کی۔ (فترخص

فیہ) مسلم کی ابو معاویہ عن اعش سے روایت میں ہے: (رخص النبي ﷺ فی أمر)۔ (فتنزه عنه قوم) مسلم کی جریر بن اعش

سے روایت میں ہے: (فبلغ ذلك ناسا من أصحابه فكأنهم كرهوه و تنزهوا)۔ (فخطب) ابو معاویہ کی روایت میں

ہے جب نبی اکرمؐ کو اس بات کا علم ہوا تو آپ ناراض ہوئے حتیٰ کہ چہرہ اقدس میں اس کا اثر ظاہر ہوا۔ (ما بال أقوام) جریر کی روایت

میں (رجال) ہے بقول ابن بطلال یہ ترجمہ کے منافی نہیں کیونکہ اس سے مراد تعین کے ساتھ مواجہت ہے جیسے مثلاً کہا جائے: (یا فلان

ما بالک) یا (ما بال فلان) جہاں تک ابہام کے ساتھ ہے تو اس کے ساتھ مواجہت حاصل نہیں اگرچہ اس کی صورت موجود ہے اور یہ ان

سے مخاطب جنہوں نے کوئی فعل کیا لیکن چونکہ جب یہ عمومی مخاطب ہے تو انکی تمیز نہیں کی تو گویا انہیں (بطور خاص) مخاطب نہیں کیا۔

(فوالله إنني لأعلمهم الخ) قوت علیہ اور قوت عملیہ کے مابین جمع کیا یعنی انہیں تو ہم ہے کہ میری عطا کردہ رخصت

سے ان کا اعراض انہیں اللہ سے زیادہ قریب کر دے گا، ایسا نہیں کیونکہ آپ ہی سب سے زیادہ قربت کے عالم اور اس پر عمل میں اولیٰ

ہیں، اس حدیث کا مفہوم و معنی کتاب الایمان میں ہشام بن عروہ عن عائشہ کی روایت میں گزرا کہتی ہیں نبی اکرمؐ لوگوں کو انہی اعمال کا حکم

دیتے تھے جن کی وہ طاقت رکھیں، وہاں یہ الفاظ بھی ذکر ہوئے: (إن ألقاكم وأعلمكم بالله أنا) وہاں اس کی شرح کی ایضاح کی

تھی اور ذکر کیا تھا کہ یہ حدیث ہشام کے اپنے والد عن عائشہ کے حوالے سے افراد سے ہے، مسروق کا یہ طریق اصل حدیث کی متابعت

کرتا ہے، ابن بطلال کہتے ہیں نبی اکرمؐ امت کے ساتھ رفیق و مہربان تھے اسی لئے تخفیف عتاب کیا کیونکہ ایسا فعل کیا جس کا اخذ

بالحدت ان کیلئے جائز تھا اگر حرام ہوتا تو انہیں اپنی رخصت قبول کرنے کی طرف رجوع کا حکم دیتے! ابن حجر اضافہ کرتے ہیں جہاں تک

معاذت ہے وہ بلا ریب ان کیلئے حاصل ہوئی، ان کی نشاندہی پردہ پوشی کے خیال سے نہیں فرمائی تو اس حیثیت سے یہ رفیق و ترجم حاصل ہوا نہ کہ اصلاً ترک عتاب سے اور یہ جو ان کا استدلال ہے کہ ان کا فعل غیر حرام تھا تو یہ اس جہت سے واضح ہے کہ آپ نے اپنے فعل کا اختیار ان پر لازم نہیں کیا، حدیث میں نبی اکرم کی اقتداء کی ترغیب اور مباح سے تنزیہ اور تعمیق (یعنی خواہنا وہ اپنے اوپر تقویٰ اور تصوف طاری کر کے مباح امور کا بھی ترک کرنا) کی ذم ہے، وعظ و نصیحت کرتے وقت حسن عشرت بھی ثابت ہوئی اور احسن انداز و اسلوب سے کسی معاملہ کی تکمیل کرنا بھی، اس حدیث میں جن لوگوں کی طرف اشارہ ہے میں انہیں جان نہیں سکا اور نہ اس امر کی بابت جس کی آنجناب نے رخصت دی تھی پھر مسلم کی کتاب الصیام میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت ملی جس میں تھا کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ میں کئی دفعہ حالت جنابت میں صبح کرتا ہوں اور میرا ارادہ ہوتا ہے کہ روزہ رکھوں تو (اولاً) غسل کرتا ہوں پھر روزہ رکھتا ہوں، نبی اکرم نے فرمایا کئی دفعہ نماز تک میں حالت جنابت میں ہوتا ہوں مگر روزہ رکھتا ہوں (یعنی حالت جنابت میں سحری تناول کرنے میں حرج نہیں) یہ سن کر وہ بولا آپ تو ہمارے مثل نہیں، اللہ نے آپ کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر رکھے ہیں، نبی اکرم اس پر ناراض ہوئے اور فرمایا مجھے امید ہے کہ میں تم سب سے بڑھ کر خشیت و تقویٰ رکھنے والا ہوں، اس قسم کا واقعہ کتاب النکاح کی حدیث انس میں بھی گزرا جس میں تھا کہ تین حضرات نے نبی اکرم کے اندرون خانہ اعمال کی بابت استفسار کیا، اس میں ان کا یہ قول مذکور تھا کہ ہماری اور آپ کی کیا نسبت؟ اللہ نے آپ کے سب گناہ معاف کر رکھے ہیں، اس میں بھی آپ کا یہ قول ذکر ہوا تھا کہ بخدا میں تم سب سے بڑھ کر اللہ سے ڈرنے والا ہوں لیکن روزے بھی رکھتا ہوں اور کئی دن چھوڑتا بھی ہوں، نوافل بھی ادا کرتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور شادیاں بھی کی ہوئی ہیں۔

اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) اور نسائی نے (اليوم والليلة) میں نقل کیا۔

6102 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ هُوَ ابْنُ

أَبِي عُتْبَةَ مَوْلَى أَنَسٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعَذْرَاءِ فِي خِذْرِهَا فَإِذَا رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ عَرَفْنَاهُ فِي وَجْهِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۹۰). طرفہ 3562، - 6119

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں یہ چار ابواب کے بعد باب الحیاء میں آرہی ہے اس کی شرح باب صفۃ النبی میں گزری ہے، ابن بطل کہتے ہیں اس سے حکم بالدلیل مستفاد ہوا کیونکہ جزم کیا کہ وہ آنجناب کے چہرہ انور کے تغیر سے جان جاتے کہ آپ کو (یہ چیز) بری لگی ہے اس کی نظیر یہ مذکور بھی کہ صحابہ کرام اثنائے نماز داڑھی مبارک کے ہلنے سے جان جاتے کہ آپ نماز میں قراءت کر رہے ہیں۔

73 - باب مَنْ كَفَرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ

(کسی کو ناحق کافر کہنے والا خود کافر ہے)

اس میں مطلق الخبر کو مقید کیا اس امر کے ساتھ کہ یہ قائل کی طرف سے بغیر تاویل صادر ہوا، اس کے لئے آمدہ باب میں

استدلال کیا ہے۔

علامہ انور باب (من أکفر أخاه الخ) کے تحت لکھتے ہیں (بغیر تأویل) یعنی: (بغیر منشاء) کہتے ہیں غزالی نے مطلقاً کسی مسلمان کو کافر قرار دینے والے کو کافر کہا ہے متاخرین یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر (سباً شاتماً) یعنی لڑائی جھگڑے اور گالم گلوچ میں) یہ کہا تب کافر نہ ہوا لیکن اگر عقیدہ ہی یہ رکھا تب وہ اس وجہ سے کافر ہوا، میرے نزدیک یہ ایک اور باب سے ہے اگر کسی کے خلاف یہ لفظ بولا جیسے رمی جبارہ ہو تب ضروری ہے کہ یا تو یہ لفظ اپنے قائل کی طرف واپس آئے اگر مقول لہ اس کا محل (یعنی اہل) نہیں یا اگر ہے تو اس کے ساتھ چٹ جائے اور یہ (قائل کیلئے) موجب کفر نہیں ماسوائے ردغہ کے جیسے ردغہ طینہ ہو (یعنی کچڑ) سوائے تفحیح کے اس کا کوئی اور اثر نہیں مگر چونکہ یہ حقیقت فقہ میں زیر بحث نہیں آئی تو عامۃ الناس کے اذہان اس طرف متباد نہیں ہوتے، یہی آپ کے فرمان: (فقد بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا) کا مفہوم ہے، جہاں تک آپ کا یہ قول: (وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ) تو اس کا مفہوم ہے کہ کفر اسبابِ قتل سے ہے تو جس نے کافر قرار دیا اس نے گویا اس کا قتل روا سمجھا۔

6103 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَا حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمرٍ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا
ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب کوئی اپنے کسی بھائی کو کافر کہتا ہے تو ان دونوں میں سے ایک ضرور اس لفظ کا حقدار ہوتا ہے۔

6103 وَقَالَ عِكْرِمَةُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عُمَارٍ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدٍ سَمِعَ أَبَا سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

محمد سے ابن یحییٰ ذہلی اور احمد سے مراد ابن سعید بن صخر ابو جعفر دارمی ہیں، ابو نصر کلاباذی نے اس پر جزم کیا پوری سند میں آگے عنعنہ ہے۔ (عن أبي هريرة) عکرمہ بن عمار کی معلق روایت میں ہے: (سمع أبا هريرة)۔ (لأخيه يا كافر) باب (ما ينهي عنه من السباب و اللعن) میں یہ بحث گزری ہے۔ (و قال عكرمة عن يحيى) یہ ابن ابی کثیر ہیں۔ (عن عبد الله الخ) یہ مدنی مولیٰ اسود بن سفیان ہیں بخاری میں ان سے دو روایات ہیں دوسری التفسیر میں موصولاً گزری۔ (عن النبي) یعنی یہی حدیث! اسے حارث بن ابواسامہ نے اپنی مسند اور ابو نعیم نے اپنی مستخرج میں نصر بن محمد یمانی عن عکرمہ بن عمار سے موصول کیا ہے، مسلم نے کتاب الایمان میں نصر بن محمد عن عکرمہ عن یحییٰ بن ابی کثیر عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے ایک اور حدیث نقل کی ہے اس میں یحییٰ اور ابوسلمہ کے درمیان واسطہ مذکور نہیں، اسماعیلی نے حدیث باب حذیفہ عن عکرمہ سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی ہے اور لکھا یہ موقوف ہے نبی اکرم کا اس میں ذکر نہیں کیا مگر تم دیکھ رہے ہو نصر بن محمد نے عکرمہ سے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے، بخاری کی صلیح اس امر پر دال ہے کہ عبد اللہ بن یزید کی یحییٰ اور ابوسلمہ کے درمیان اس معلق روایت میں زیادت علی بن مبارک عن یحییٰ کی عبد اللہ بن یزید کے ذکر کے بغیر روایت کیلئے قاذح نہیں یا تو اس احتمال کے مد نظر کہ یحییٰ نے اولاً بالواسطہ ابوسلمہ سے اسکا سماع کیا پھر براہ راست بھی سن لیا اور یا یہ کہ عکرمہ بن عمار کی زیادت کو قابل توجہ نہیں سمجھا کیونکہ وہ ان کے نزدیک ضعیف الحافظہ ہیں، دارقطنی نے

علی بن مبارک کی روایت کی تخریج کا ان پر استدراک کیا اور لکھا یحییٰ بن ابوکثیر مدلس ہیں عکرمہ نے اس میں ایک راوی کا اضافہ کیا ہے، حق یہ ہے کہ اس قسم کی بات کے ساتھ بخاری کا تعقب نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان پر یہ علت مخفی نہیں بلکہ انہوں نے اسے جانا اور اس کا ابراز کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قاذح نہیں کیونکہ اصل حدیث معروف اور اس کا متن مشہور اور متعدد طرق سے مروی ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ مراتب علل متفاوت ہیں اور یہ کہ اگر کسی کا ظاہری قدح منہر ہو تو قدح اس سے زائل ہو جائے گا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

6104 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَيْمًا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا (سابقہ ہے) شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔

6105 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ بِمَلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِينَ كَقَتْلِهِ وَمَنْ رَسَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ (اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 1363، 4171، 4843، 6047، 6652

دونوں حدیثوں کی شرح مشارالیه باب میں ہو چکی ہے ابن بطال کہتے ہیں میں مہلب سے اس حدیث کی صعوبت کے پیش نظر اس کی بابت بہت پوچھا کرتا تھا مجھے وہ مختلف جوابات دیتے جن کا مفہوم یکساں ہوتا۔ (فہو کما قال) یعنی تو وہ کاذب ہے کافر نہیں الا یہ کہ اس نے اس کذب کا تعمد کیا ہو، جس پر حلف بھی اٹھایا اور اس ملت کا التزام کیا جس کا حلف اٹھایا تو وہ آپ کے فرمان (فہو کما قال) کے مطابق ویسا ہی ہوا، اگر اس کا قصد اس حالت میں اس ملت کے التزام کی طرف اپنے کذب کے ساتھ صحیح تھا نہ کہ کسی اور وقت میں جب یہ مخلوف لہ کی نسبت علی سبیل الخدیث ہو (یعنی دھوکہ دہی کے بطور) بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہوا کہ وہ اس وجہ سے کافر نہ بنے گا بلکہ وہ کافر کی مانند ہے وہ بھی خاص طور پر اس حالت حلف میں، آگے ذکر ہوگا کہ ان کے غیر نے حدیث کو زبرد تغلیظ پر محمول کیا ہے اور یہ کہ اس کا ظاہر مراد نہیں، کئی اور تاویلات بھی کی گئی ہیں۔

74 - باب مَنْ لَمْ يَزِ إِكْفَارَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ مُتَأَوَّلًا أَوْ جَاهِلًا

(غلط فہمی کی بناء پر کفر کا فتویٰ دینے والا معذور ہے)

وَقَالَ عُمَرُ لِحَاطِبٍ إِنَّهُ مُنَافِقٌ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ قَدْ أَطْلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ قَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ (حضرت عمرؓ نے حضرت حاطب کو منافق کہا تو آنجناب نے فرمایا تمہیں کیا علم شائد اللہ نے اہل بدر سے کہا ہو کہ میں نے تمہاری مغفرت کر دی ہے) یعنی قائل یہ کہنے کے حکم سے یا مقول فیہ کے حال سے ناواقف ہے۔ (و قال عمر الخ) اکثر کے ہاں (نافق) یعنی فعل

ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہے البتہ کشمینی کے ہاں (سنا فاق) ہے، یہ حضرت علی سے مروی حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کے قصہ میں ایک حدیث کا طرف ہے جو سورۃ الممتحنہ کی تفسیر میں مشروحاً گزری۔

6106 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ كَانَ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ يَأْتِي قَوْمَهُ فَيُصَلِّي بِهِمُ الصَّلَاةَ فَقَرَأَ بِهِمُ الْبَقْرَةَ قَالَ فَتَجَوَّزَ رَجُلٌ فَصَلَّى صَلَاةً خَفِيفَةً فَبَلَغَ ذَلِكَ مُعَاذًا فَقَالَ إِنَّهُ مُنَافِقٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ الرَّجُلَ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ بِأَيْدِينَا وَنَسْقِي بِنَوَاضِحِنَا وَإِنَّا مُعَاذًا صَلَّيْنَا الْبَارِحَةَ فَقَرَأَ الْبَقْرَةَ فَتَجَوَّزْتُ فَرَعَمَ أَنِّي مُنَافِقٌ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا مُعَاذُ أَفَتَأْتَانِ أَنْتَ ثَلَاثًا أَقْرَأُ (وَالشَّمْسُ وَضَحَاهَا) وَ (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) وَنَحْوَهَا .

اُطرافہ 700، 701، 705، 711 -

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں حضرت معاذ نبی پاک کے ہمراہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کر کے اپنی قوم کے ہاں جاتے اور انکی جماعت کراتے تھے ایک دفعہ سورہ بقرہ کی قراءت شروع کر دی تو ایک شخص الگ ہوا اور اپنی الگ مختصر نماز ادا کر لی، معاذ کو پتہ چلا تو کہا وہ منافق ہے اس آدمی کو یہ بات پہنچی تو وہ نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا یا رسول اللہ ہم کام کاج کرنے والے لوگ ہیں اور اپنی افمنیوں کے ذریعہ پانی لگاتے ہیں کل رات معاذ نے ہماری جماعت کراتے ہوئے سورہ بقرہ پڑھنی شروع کر دی تو میں نے الگ ہو کر اپنی نماز پڑھ لی تو انہوں نے دعویٰ کیا کہ میں منافق ہوں، نبی پاک نے حضرت معاذ سے کہا کیا تم فتنہ میں ڈالنے والے ہو؟ تین دفعہ یہ کہا اور فرمایا (وَالشَّمْسُ) اور (سَبِّحْ اسْمَ) جیسی سورتیں پڑھا کرو۔

باب صلاة الجماعة میں اس کی شرح گزری اس باب میں اس کے دخول کی وجہ ظاہر ہے۔ (فتجوز) سب کے ہاں جیم اور زاء کے ساتھ ہے بقول ابن تین حاء کے ساتھ بھی مروی ہے ای (انحاز فصلی وحده) یعنی الگ ہو کر اکیلے نماز پڑھ لی۔ علامہ انور (فرعم انی سنا فاق) کے تحت لکھتے ہیں حضرت معاذ نے یہ زعم اس لئے کیا کیونکہ یہ نماز میں داخل ہوئے پھر امام کے سلام پھیرنے سے قبل نماز سے نکل گئے (اور اپنی نماز علیحدہ سے ادا کر لی) پہلے کہہ چکا ہوں کہ یہ صرف ایک واقعہ ہے حضرت معاذ کی عادت تکرار کی نہ تھی ایک ہی دفعہ یہ ہوا ابو داؤد کے ہاں بھی ان کی روایت ہے پھر امام احمد سے بھی یہ اشارہ ملا۔

6107 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنَا الزَّهْرِيُّ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ مِنْكُمْ فَقَالَ فِي حَلْفِهِ بِاللَّاتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أَقَابِرَكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۶۰۰) اُطرافہ 4860، 6301، 6650 -

بخاری اسحاق ابن راہویہ ہیں ابو المغیرہ کا نام عبد القدوس بن حجاج حمصی ہے یہ بھی شیوخ بخاری میں سے ہیں کثیر

احادیث ان سے بلا واسطہ نقل کی ہیں، یہ روایت تفسیر سورۃ النجم میں مع شرح گزری، اس باب کے ساتھ اس کا تعلق واضح ہے، ابن بطل مہلب سے ناقل ہیں کہ نبی اکرم کالات وعزی کی قسم اٹھانے والے کو لا الہ الا اللہ کہنے کا حکم دینا اس اندیشہ سے تھا کہ کہیں اس کی قسم والی حالت کو دوام ہو تو اس کے سبب اس کے اعمال کے ضائع ہونے کا ڈر ہو کہ ایمان کے بعد کلمہ کفر منہ سے نکلا، کہتے ہیں اس کی مثل آپ کا یہ قول ہے: (لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن) تو صرف حالت زنا میں اس سے ایمان کی نفی کی اھ، ایک اور جگہ لکھتے ہیں اس حدیث میں حلف بغیر اللہ مطلقاً مذکور نہیں یہ صرف بھولے سے یا ازروہ جہالت اس کے ساتھ حلف اٹھانے والے کا ذکر ہے تو اب اس کے لئے حکم ہے کہ اس کے اِکفار کی طرف مبادرت کرے، اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ ایسے شخص کی رہنمائی فرما رہے ہیں جس نے کوئی غیر لائق کلمہ بولا کہ وہ مبادرت کرے اس امر کی طرف جو قائل سے حرج کو رفع کرے وہ قائل جو اگر یہ بات اس معنی کے قصد کے ساتھ کہے، اس کی توجیہ اس حدیث مذکور کی شرح میں پیش کر چکا ہوں، جس نے کہا آؤ جو کھیلے اسے صدقہ کا حکم دینے کی مناسبت یہ ہے کہ اس نے باطل میں اپنا مال لگانے کا ارادہ بنایا تھا تو (کفارہ کے طور پر) اسے حق میں مال خرچ کرنے کا حکم دیا۔

علامہ انور روایت میں مذکور: (من حلف منکم فقال واللّات والعزی) کے تحت لکھتے ہیں یعنی جاہلیت کے ساتھ وہ حدیث عہد ہے (یعنی ابھی اس کے اثرات باقی ہیں) تو چاہا تو اللہ کے نام کے ساتھ ہی حلف اٹھانا تھا مگر زبان پر لات وعزی کا نام جاری ہو گیا جیسے کفر میں عادت تھی تو اب کلمہ پڑھ لے، نووی اسے زیر بحث لائے ہیں لکھتے ہیں کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوا، اور حنفیہ کے ہاں قسم منعقد ہو جائے گی، الشیخ عینی سے تعجب کہ اسے نقل کر دیا اور رد نہ کیا حالانکہ یہ ایسی غلطی ہے جس سے علاقے اجڑ جائیں حنفیہ اس سے پاک ہیں کہ کبھی یہ بات کہیں، ہاں اگر ہمارے کسی اور مسئلہ سے اسے متوہم کیا ہے تو یہ دوسرا معاملہ ہے، وہ یہ کہ ہمارے ہاں مسئلہ ہے کہ اگر (مثلاً) کہا میں نے اگر یہ کام کیا تو میں یہودی ہوا تو قسم منعقد ہے، دونوں کے مابین نہایت دقیق فرق ہے کیونکہ اس قسم کی بات یہی ظاہر کرتی ہے کہ یہودیت اور عیسائیت اس کی نظر میں نہایت شیع ہیں اسی لئے اسکے ساتھ اقناع عن الاحت کارادہ کیا پھر اگر وہ کام کر لیا اور وہ جانتا ہے کہ اس وجہ سے کافر نہ ہوگا تو اس پر کفر کا حکم نہ لگایا جائے گا اور اگر اسے موجب کفر جان کر (یعنی دل میں یہ عقیدہ رکھا کہ یہ کہنے سے ایسا ہو جاتا ہے) تب ہمارے ہاں اس پر حکم کفر لاگو ہوگا۔

6108 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ أَذْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فِي

رَكْبٍ وَهُوَ يَخْلِفُ بِأَبِيهِ فَنَادَاهُمُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَخْلِفُوا بِآبَائِكُمْ

فَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ وَإِلَّا فَلْيَضْمُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۱۳۶)۔ اُطرافہ 2679، 3836، 6646، - 6648

اس کی مفصل شرح کتاب الایمان والند ورمیں آئے گی یہاں اس کے ذکر سے ان کا قصد اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کرنا ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ أَشْرَكَ) لیکن چونکہ حضرت عمر کا والد کی قسم کھانا اس کی نہیں سننے سے قبل تھا لہذا وہ معذور ہیں، نبی اکرم نے بھی اسی لئے صرف نبی پر اقتصار کیا ان کا مواخذہ نہ فرمایا، حضرت عمر کی تاویل یہ تھی کہ ان پر جو ان کے والد کا حق ہے وہ انہیں اس امر کا حقدار بناتا ہے کہ اس کے نام کا حلف اٹھایا جائے تو نبی اکرم نے تمہیں فرمائی کہ اللہ کو پسند نہیں کہ

بندہ اس کے سوا کسی اور کے ساتھ حلف اٹھائے۔

- 75 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الْغَضَبِ وَالشَّدَّةِ لِأَمْرِ اللَّهِ

(اللہ کے معاملہ میں غضب و شدت کا اظہار جائز ہے)

وَقَالَ اللَّهُ ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (اور اللہ نے کہا: اے نبی کفار و منافقین سے جہاد کرو اور ان پر سختی کرو)

(و قال الله تعالى: 'جاهد الخ) گویا اشارہ کرتے ہیں کہ حدیث میں جو ہے کہ آنجناب تکلیف و اذی پر صبر کرتے تھے وہ آپ کے اپنے حق میں جو ہو لیکن معاملہ اگر اللہ تعالیٰ کے حق کا ہو تب وہ (اس آیت میں مذکور) امر بالشدت کا امتثال فرماتے تھے، اس کے تحت پانچ احادیث نقل کی ہیں جو سب کی سب گزر چکی ہیں ہر ایک میں مختلف اسباب کی وجہ سے نبی اکرم کے غصہ و غیظ کا ذکر ہے سب کا مرجع اللہ تعالیٰ کی ذات تھی، آپ نے اظہار غضب اس لئے کیا تاکہ زجر میں اوکد ہو۔

- 6109 حَدَّثَنَا يَسْرَةُ بْنُ صَفْوَانَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَفِي الْبَيْتِ قِرَامٌ فِيهِ صُورٌ فَتَلَوْنَ وَجْهَهُ ثُمَّ تَنَاوَلَ السِّتْرَ فَهَتَكَهُ وَقَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُصَوِّرُونَ هَذِهِ الصُّورَ

(اسی جلد میں سابقہ نمبر دیکھیں)۔ اطرافہ 2479، 5954، 5955

یہ کتاب اللباس میں مشروحاً گزری۔

- 6110 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ إِنِّي لَأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلَاةِ الْغَدَاةِ مِنْ أَجْلِ فُلَانٍ بِمَا يُطِيلُ بِنَا قَالَ فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَطُّ أَشَدَّ غَضَبًا فِي مَوْعِظَةٍ مِنْهُ يَوْمِيذٍ قَالَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفِرِينَ فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ فَإِنَّ فِيهِمُ الْمَرِيضَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ .

اطرافہ 90، 702، 704، 7159

ترجمہ: ابو مسعود کہتے ہیں ایک شخص نے نبی پاک سے کہا میں نماز صبح فلاں کی وجہ سے دیر سے پڑھتا ہوں کیونکہ وہ لمبی قراءت کرتے ہیں راوی کا بیان ہے میں نے جتنا غصہ میں اب نبی پاک کو دیکھا کبھی نہ دیکھا تھا، فرمایا اے لوگو تم میں کئی ایسے ہیں جو لوگوں کو بدکانے والے ہیں جو بھی تمہارا جماعت کرائے وہ مختصر کرے کہ مقتدیوں میں بیمار، بوڑھے اور کوئی مشغولیت والے بھی ہیں (ہمارے بھائیوں نے اس حدیث پر ضرورت سے زیادہ عمل کر لیا ہے اب انکی رفتار اتنی تیز ہوتی ہے کہ تبدیل ارکان نہیں ہو پاتی ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم یا افراط کا شکار ہیں اور یا تفریط کا گویا درمیان کی راہ و روش سے ہم واقف ہی نہیں)

ابواب صلاة الجماعة میں اس کی شرح گزری، سچی سے مراد قتان ہیں۔

6111 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَّةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي رَأَى فِي قِبْلَةِ الْمَسْجِدِ نُخَامَةً فَحَكَّهَا بِيَدِهِ فَتَغَيَّظَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا كَانَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنْ جِيَالٍ وَجْهَهُ فَلَا يَتَنَحَّمَنَّ جِيَالٍ وَجْهَهُ فِي الصَّلَاةِ

ترجمہ: ابن مسعود کہتے ہیں نبی پاک کو دورانِ نماز قبلہ کی جانب میں تھوک نظر آئی تو اسے ہاتھ سے کھرچا، ناراض ہوئے اور فرمایا جب کوئی نماز پڑھتا ہے تو اللہ اس کے چہرہ کے سامنے ہوتا ہے تو وہ سامنے کی طرف تھوک نہ پھینکے۔

یہ کتاب الصلاۃ کے اوائل میں گزری۔

6112 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا رَبِيعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُتَنَبِّعِ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ اللَّقْطَةِ فَقَالَ عَرَفْتُهَا سَنَةً ثُمَّ اعْرِفْ وَكَاءَهَا وَعِفَاصَهَا ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَذْهَبَ إِلَيْهِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَضَالَةُ الْغَنَمِ قَالَ خُذْهَا فَإِنَّمَا هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذُّبِّ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَضَالَةُ الْإِبِلِ قَالَ فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجَنَّتَاهُ أَوْ احْمَرَّتْ وَجْهَهَا ثُمَّ قَالَ مَالِكَ وَلَهَا مَعَهَا جَذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۱۶) اطرافہ 91، 2372، 2427، 2428، 2429، 2436، 2438، 5292

یہ کتاب اللقطہ میں مشروحا گزری شیخ بخاری محمد بن سلام ہیں۔

6113 وَقَالَ الْمَكِّي حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ اخْتَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حُجَيْرَةَ مُحْصَفَةً أَوْ حَصِيرًا فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي فِيهَا فَتَتَبَعَ إِلَيْهِ رَجَالٌ وَجَاءُوا يُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ ثُمَّ جَاءُوا لَيْلَةً فَحَضَرُوا وَأَبْطَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْهُمْ فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ وَحَصَبُوا الْبَابَ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ مُغَضَّبًا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا زَالَ بِكُمْ صَنِيعُكُمْ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُكْتَبُ عَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنْ خَيْرَ صَلَاةٍ الْمَرْءُ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ .

طرفہ 731، 7290

ترجمہ: زید بن ثابت کہتے ہیں نبی پاک نے کھجور کی شاخوں یا چٹائی سے ایک حجرہ سا بنوایا آپ یہاں آ کر نماز تہجد پڑھا کرتے تھے تو کئی لوگ بھی آپ کی اقتداء میں تہجد کیلئے آنے لگے پھر ایک شب یہ آئے تو نبی پاک نے نکلنے میں تاخیر کی اور باہر نہ آئے انہوں نے اپنی آوازیں بلند کیں آپ کے دروازے کو کٹکریوں سے کھٹکھٹایا تو آپ غصہ میں باہر آئے اور فرمایا تمہاری یہی صنیع رہی

حتیٰ کہ میرا گمان ہوا کہ یہ تم پہ فرض کر دی جائے گی اپنے گھروں میں یہ نماز ادا کیا کرو آدمی کی بہترین نماز وہ جو اپنے گھر میں ادا کرے ماسوائے فرضی نمازوں کے۔

مکی سے مراد ابن ابراہیم ہجری ہیں بخاری کے مشائخ میں سے ہیں اسے احمد اور داری نے اپنی اپنی مسند میں مکی بن ابراہیم سے تلمذ موصول کیا ہے دوسرے طریق میں ان کے شیخ محمد زبیدی ہیں ان کی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے، کلاباذی لکھتے ہیں ان سے حدیث ہذا کا یہ اخراج شبہ المقرن ہے ابن عدی نے بھی یہی کہا کہ استشہاد ان کی روایت لی ہے، بخاری (کی وفات) سے کچھ قبل ۲۵۲ھ میں انتقال کیا، کہا جاتا ہے دمیاطی نے اپنے حواشی میں یہ ذکر کیا، محمد بن جعفر سے مراد غندر اور عبد اللہ بن سعید، ابن ابو ہند ہیں سیاق حدیث غندر کا ہے غرض ترجمہ اس کا جملہ: (فخرج علیہم مغضبا) ہے بظاہر آپ کا غضب اس وجہ سے تھا کہ آپ کے حکم کے بغیر جمع ہوئے آپ کے عدم خروج سے یہ اشارہ نہ سمجھا کہ آپ کا جماعت نوافل کا ارادہ نہیں بلکہ وہیں رہے اور (آپ کو اطلاع دینے کی غرض سے) دروازے پر کنکریاں ماریں اور تتبع کیا یا اس وجہ سے یہ غضب تھا کہ آپ تو اس خیال سے نہیں آرہے تھے کہ کہیں ان پر یہ فرض نہ ہو جائے اور وہ کچھ اور خیال کر رہے تھے (کہ آپ سو گئے ہیں تو بیدار کرنے کیلئے کھکارے اور دروازے کو کنکریوں کے ساتھ بجایا) آخر میں آپ کا فرمان مذکور: (أفضل صلاة المرء فی بیته إلا المكتوبة) سے دلالت ملی کہ ایک دیگر حدیث میں آپ کے اس فرمان: (اجعلوا من صلاتکم فی بیوتکم ولا تتخذوها قبورا) سے مراد نفلی نماز ہے، ابن تین نے بعض حضرات سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ مستحب ہے کہ فرض نمازوں میں سے بھی کبھی کوئی نماز گھر میں ادا کی جائے، اسے حدیث ہذا کے ساتھ مزیف کیا (یعنی اس کا ابطال کیا)۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (و جاءوا یصلون بصلاته) کے تحت لکھتے ہیں یہ عبارت اشارہ کرتی ہے کہ یہ ایسی نماز تھی کہ اگر اسے ادا نہ کرنا چاہتے تو نہ کرتے کیونکہ مسجد میں ایک مرتبہ اس کی ادائیگی کر چکے ہیں تو یہ نماز فقط نبی اکرم کی برکت کے حصول کیلئے تھی، یہ عبارت اس صورت مناسب نہیں اگر امام و مقتدی دونوں مفترض ہوں، اسی کا نحو حضرت معاذ کی نماز میں وارد ہے، سقوط عن الفرس کے قصہ میں تو یہ نبی اکرم کے پیچھے حضرت معاذ کی نماز کی تعیین میں مفید ثابت ہو سکتی ہے کہ نفل سمجھ کر حصول برکت کی غرض سے پڑھی یا فرض سمجھ کر براءت ذمہ کی ارادہ سے۔

76 - باب الْحَذَرِ مِنَ الْغَضَبِ (غصہ کرنے سے تحذیر)

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَالَّذِينَ يَحْتَبُونَ كَيْبَارَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے اجتناب کرتے ہیں اور جب کسی پر غصہ آئے تو درگزر کرتے ہیں، اور فرمایا: جو جنگی و ترشی میں خرچ کرتے ہیں، غصہ پی جاتے اور لوگوں سے درگزر کرتے ہیں اور اللہ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے)

گویا دوسری آیت کے ساتھ باب کی پہلی حدیث کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کرتے ہیں، حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم کا گزر لوگوں کی ایک جماعت سے ہوا جو کشتیاں کر رہے تھے فرمایا کیا ہو رہا ہے؟ عرض کی فلاں تو جس سے بھی کشتی لڑتا

ہے اسے پچھاڑ دیتا ہے، فرمایا کیا اس سے اتنی کا نہ بتلاؤں؟ وہ آدمی جسے غصہ آیا تو اسے پی گیا یوں اس پر، اپنے شیطان پر اور اپنے اس ساتھی جس کی وجہ سے غصہ آیا، کے شیطان پر غالب آیا، اسے بزار نے بسند حسن نقل کیا ہے دونوں آیات میں تحذیر من الغضب کی کوئی دلالت نہیں الا یہ کہ کاظم غیظ کو بچھپ فواحش کے ساتھ جب ضم کیا تو اس میں مقصود کی طرف اشارہ تھا۔

6114 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرْعَةِ إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا پہلوان وہ نہیں ہے جو (اپنے مقابل کو) پچھاڑ دے بلکہ پہلوان وہ ہے جو غصے کے وقت اپنے آپ کو قابو میں رکھے۔

(لیس الشدید بالصرعة) صاد کی پیش اور فتح راء کے ساتھ، جو اپنی قوت کے ساتھ کثرت سے لوگوں کو پچھاڑتا ہے، ہاء برائے مبالغہ فی الصفت ہے، صرعة سکون راء کے ساتھ اس کے برعکس ہے یہ جو اکثر خود پچھاڑا جاتا ہے، اس وزن پر جو لفظ بھی پیش اور سکون کے ساتھ ہے وہ اسی طرح ہے جیسے ہُمزہ، لُمزہ، حفظہ، خدعة اور ضحکة، مسلم کے ہاں ابن مسعود کی ایک حدیث میں اس کا بیان واقع ہے اس کے الفاظ ہیں کہ آپ نے پوچھا: (مَا تَعْدُونَ الصَّرْعَةَ فیکم؟) انہوں نے کہا جسے کوئی پچھاڑ نہ سکے بقول ابن تین ہم نے اسے رائے مفتوح کے ساتھ ضبط کیا ہے بعض نے اس پر جزم پڑھی، یہ لاشیٰ ہے کیونکہ عکس مطلوب ہے، کہتے ہیں بعض کتب میں یہ صاد کی بھی زبر کے ساتھ مضبوط ہے، یہ بھی لاشیٰ ہے۔

(إنما الشدید الخ) احمد کی ایک غیر مسکئی شخص سے روایت میں ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو یہ کہتے سنا: (الصرعة کل الصرعة) اسے تین مرتبہ دہرایا (یعنی اصل پچھاڑنا)۔ (الذی یغضب فیشتد غضبه و یحمر وجهه فیصرع غضبه) یعنی جو اپنے غصہ کو پچھاڑتا ہے۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور نسائی نے (عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

6115 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ صُرَدٍ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَنَحْنُ عِنْدَهُ جُلُوسٌ وَأَحَدُهُمَا يَسُبُّ صَاحِبَهُ مُغَضَّبًا قَدْ احْمَرَّتْ وَجْهُهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي لَا أَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَهَا لَذَهَبَ عَنْهُ مَا يَجِدُ لَوْ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَقَالُوا لِلرَّجُلِ أَلَا تَسْمَعُ مَا يَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷: ص ۷۵۳)۔ طرفہ 3282 - 6048

باب (السباب واللعن) میں اس کی شرح گزری۔

6116 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ هُوَ ابْنُ عَيَّاشٍ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي

صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَوْصِنِي . قَالَ لَا تَغْضَبُ فَرَدَّدَ مَرَارًا قَالَ لَا تَغْضَبُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ سے عرض کی مجھے نصیحت فرمائیں آپ نے فرمایا غصہ نہ کیا کرو، اس نے کئی مرتبہ یہی عرض کیا آپ نے یہی فرمایا کہ غصہ نہ کیا کرو۔

شیخ بخاری زہبی ہیں بخاری میں ہمیشہ ان کی ابو بکر بن عیاش سے ہی روایت دیکھی ہے، ابو حمین حائے مفتوح کے ساتھ ہے۔ (عن أبي صالح الخ) اعمش نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے بجائے ابو ہریرہ کے ابوسعید ذکر کیا، ان کی روایت مسدود نے اپنی مسند میں عبد الرحمن بن زیاد عنہ سے نقل کی ہے وہ بخاری کی شرط پر تھی اگر اعمش کا عنعنہ نہ ہوتا۔ (أن رجلاً) یہ جاریہ بن قدامہ تھے احمد، ابن حبان اور طبرانی نے اسے مبہم اور مفسر نقل کیا ان کے غیر کے ساتھ مفسر کرنا بھی محتمل ہے چنانچہ طبرانی میں سفیان بن عبد اللہ ثقفی سے مروی ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ مجھے کوئی ایسا عمل بتلائیے جو سیدھا جنت لے جائے، فرمایا غصہ نہ کیا کرو اور تمہارے لئے جنت ہے حضرت ابو درداء سے بھی مروی ہے کہ میں نے عرض کی مجھے جنت کا حقدار بنانے والا کوئی عمل بتلائیں، فرمایا غصہ مت کیا کرو، ابو یعلیٰ کے ہاں ابن عمر سے مروی ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (قُلْ لِي قَوْلًا وَقَلِيلٌ لِّعَلِّيْ أَعْقِلَهُ) (یعنی کم الفاظ میں کوئی ایسی نصیحت فرمائیں جسے میں محفوظ رکھ پاؤں)۔

(أوصني) ابو درداء کی حدیث میں ہے: (ذُلِّنِي عَلَى عَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ) احمد کے ہاں ابن عمر کی روایت میں ہے: (مَا يُبَاعِدُنِي مِنْ غَضَبِ اللَّهِ) ترمذی کے ہاں ابو کریم نے ابو بکر بن عیاش سے یہ اضافہ بھی کیا: (وَلَا تُكْثِرْ عَلَى لَعَلِّي أَعْيَهُ) اسماعیلی کی عثمان بن ابوشیبہ عن ابو بکر بن عیاش سے اس کا نحو ہے۔ (فردده مرارا) یعنی بار بار یہی سوال کیا وہ اس سے انفع یا بلغ یا اعم کے ملتصق تھے مگر آپ نے ہر بار وہی جواب دیا۔

(قال لا تغضب) ابو کریم کی روایت میں ہے ہر دفعہ یہی فرماتے رہے کہ غصہ نہ کیا کرو، عثمان کی روایت میں ہے کہ تین مرتبہ یہی کہا پہلے حدیث انس میں گزرا کہ آپ مکمل فہم کی غرض سے تین مرتبہ بات کو دہرایا کرتے تھے اور تین مرتبہ کے بعد آپ سے مراجعت نہ کی جاتی تھی، احمد اور ابن حبان کی غیر مسلم صحابی سے روایت میں اضافہ ہے کہتے ہیں میں نے (بعد ازاں) آپ کی بات میں غور کیا تو (اندازہ ہوا) غصہ ہی تمام شر کا جامع ہے، خطابی کہتے ہیں آپ کے قول: (لا تغضب) کا معنی ہے کہ اسباب غضب سے اجتناب کے بعد کوئی ایسا کام نہ کرو جو اس کا جالب (یعنی باعث) ہو، جہاں تک نفس غضب ہے اس سے منع کرنا متاقی نہیں کیونکہ وہ تو طبعی امر ہے اب جلت تو تبدیل نہیں کی جاسکتی، دیگر نے کہا جو طبع دیوانی کی قبیل سے ہو اس کا دور کرنا ممکن نہیں تو وہ نبی میں داخل نہیں کہ یہ تکلیف محال ہے اور جو مکتب بالریاضت کی قبیل سے ہو تو وہ یہاں مراد ہے، بعض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ غصہ نہ کرو کیونکہ غصہ کا سب سے بڑا نتیجہ کبر ہے کیونکہ وہ اس کے جسب مراد کسی امر کی مخالفت کے سبب واقع ہوتا ہے تو کبر اسے آمادہ غضب کرتا ہے تو جو تواضع اختیار کرتا ہے اس حد تک (اگر کرنا پڑے) کہ اس سے عزت نفس چلی جائے تو وہ غصہ کے شر سے سلامت رہتا ہے، بعض نے یہ معنی کیا کہ وہ کام نہ کر جس کا غضب تجھے حکم دے، ابن بطلال کہتے ہیں پہلی حدیث میں ہے کہ مجاہدہ نفس دشمن کے خلاف مجاہدہ سے اشد

ہے کیونکہ نبی کریم نے غضب کے وقت اپنے آپ پر قابو رکھنے والے کو سب سے قوی تر قرار دیا ہے، دیگر کہتے ہیں شائد سائل غصیلہ آدمی تھا نبی اکرم ہر ایک کو وہ حکم دیا کرتے تھے جو اس کی نسبت اولیٰ ہو اسی لئے اس وصیت میں (بار بار) یہی بات کہی، ابن تین لکھتے ہیں آپ نے (لا تغضب) میں دنیا و آخرت کی خیر جمع کی کیونکہ غضب کا مآل مقاطعت اور منع رفق ہے کئی مرتبہ اس کا نتیجہ مغضوب علیہ کی ایذا کی صورت میں نکلتا ہے اور اس وجہ سے دین میں نقص پیدا ہو جاتا ہے، بیضاوی لکھتے ہیں شائد جب آپ نے دیکھا کہ تمام مفاسد جو انسان کو درپیش آتے ہیں اس کی شہوت اور اس کے غضب کی پیداوار ہیں سائل کی شہوت تو مکسور تھی جب اس نے احتراز کے قابل امور کی بابت استفسار کیا تو اسے غضب سے منع فرمایا جس کا ضرر سب سے بڑھ کر ہے جب وہ اس کے وقوع کے وقت ضبط کرے تو گویا اپنے جابر ترین دشمن کو زیر کیا اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بات تنبیہ بالاعلیٰ علی الادنی کے باب سے ہو کیونکہ انسان کا سب سے بڑا دشمن اس کا شیطان اور اس کا نفس ہے اور غضب دونوں کا نتیجہ اور پیداوار ہے تو جس نے ان دونوں سے مجاہدہ کیا حتیٰ کہ ان پر غالب ہوا حالانکہ یہ بڑا دشوار امر ہے وہ اپنے نفس کو شہوت سے بچانے میں بھی اقویٰ ہے، ابن حبان اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں آپ کی مراد یہ تھی کہ غضب کے بعد کوئی ایسا کام نہ کرو جس سے میں نے منع کیا ہے یہ نہیں کہ آپ ایسی شئی سے منع کر رہے ہیں جو جبلت میں ہے اور اس کے دور کرنے کا کوئی حیلہ نہیں، بعض علماء لکھتے ہیں اللہ نے غضب کو آگ سے تخلیق کیا ہے اور اسے انسان میں ایک غریزہ بنا دیا اسی لئے جب اس کا شکار ہوتا ہے تو غصہ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے حتیٰ کہ اس کا چہرہ اور آنکھیں خون سے سرخ ہو جاتی ہیں (آگ کی بھی یہی خاصیت ہے) کیونکہ جلد (کا چڑا) اپنے ماوراء کے رنگ کو ظاہر کرتا ہے یہ جب اپنے سے کمتر پر غصہ آئے اور محسوس کرے کہ اس پر اسے قدرت حاصل ہے لیکن اگر اپنے سے فائق کے خلاف غصہ آئے تب اس سے انقباض دم متولد ہوتا ہے ظاہر جلد سے جو نف قلب تک تو حزن سے اس کا رنگ (سرخ نہیں بلکہ) زرد ہو جاتا ہے اور اگر اپنے جیسے پر غصہ آئے تب خون انقباض و انبساط کے درمیان متروک ہوتا ہے تو سرخی بھی چھلکتی ہے اور زردی بھی، غضب پر ظاہر و باطن کا تغیر اس طرح مترتب ہے جیسے رنگ متغیر ہو جانا، (جسم کے) اطراف میں رعدہ (یعنی کپکپاہٹ) طاری ہونا، بغیر ترتیب کے افعال کا صدور اور شکل بگڑ جانا حتیٰ کہ اگر غصہ میں مبتلا شخص اس وقت اپنا آپ دیکھ لے تو اپنی بگڑی صورت دیکھ کر اسے نہایت شرم آئے، یہ سب ظاہر میں وقوع پذیر ہونے والے اثرات ہیں جہاں تک باطن کا تعلق ہے تو اس کا فتح ظاہر سے بھی شدید تر ہو جاتا ہے کیونکہ یہ دل میں کینہ و حسد اور مختلف انواع کے اضمار سوء کا موجب ہے، اس کے ظاہر کا یہ تغیر اس کے باطن کے تغیر کا ہی ثمرہ ہوتا ہے یہ سب جسم میں اس کے اثرات ہیں زبان میں اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ گالم گلوچ اور فحش گوئی پر اتر آتا ہے جس سے ہر عقلمند کو حیا آئے اور جب غصہ ساکن ہو تو خود اسے ندامت و خجالت ہو پھر اسی غضب کے زیر اثر کسی کو زخمی یا قتل کر سکتا ہے، اگر مثلاً مغضوب علیہ ہاتھ نہ آئے تو اپنے آپ پر غصہ اتارتا ہے، کپڑے پھاڑتا اور اپنے آپ کو نوچتا ہے کئی حضرات شدت غضب سے بے ہوش یا بے دم ہو جاتے ہیں، کئی دفعہ برتن توڑتا اور ایسوں (مثلاً بچوں) پر غصہ اتارتا ہے جن کا کوئی قصور نہیں ہوتا، جو ان مفاسد میں غور کرے وہ آپ کے اس قول: (لا تغضب) کی حکمت اور جو اس میں فوائد مضمّن ہیں جن کا کوئی شمار نہیں، سے آشنا ہو گا یہ سب دنیوی غضب کے بارہ میں نہ کہ دینی غضب جیسا کہ ماقبل باب میں اس کی تقریر گزری

غصہ ترک کرنے پر یہ امر بھی مدد فراہم کر سکتا ہے کہ وہ غصہ پی جانے کی جو فضیلت آئی ہے اور جو غضب کا برا نتیجہ بیان کیا گیا

ہے اسے یاد کرے اور شیطان سے پناہ مانگے جیسا کہ سلیمان بن صرد کی حدیث میں گزرا اور وضوء کرے حدیث عطیہ میں اس کا حکم ہوا، طوفی کہتے ہیں غصہ دور کرنے کے ضمن میں سب سے قوی امر توحید حقیقی کا استحضار ہے وہ یہ کہ ہر کام کا فاعل اللہ ہی ہے باقی سب تو اس کے لئے آگہ کار ہیں تو جسے کسی کی کوئی بات یا فعل ناگوار لگے وہ یہ سوچے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو اس سے اس کا صدور نہ ہوتا امکان غالب ہے کہ یہ سوچ کر اس کا غصہ فرو ہو جائے کیونکہ غصہ جاری رکھنے کا مطلب ہوگا کہ اسے اللہ پر غصہ ہے اور یہ خلاف عبودیت ہے بقول ابن حجر اس سے نبی اکرم کا ایک غصہ میں مبتلا شخص کو شیطان سے استعاذہ کا حکم دینے کی حکمت ظاہر ہوئی کیونکہ جب وہ اس حالت میں اللہ کی طرف متوجہ ہوگا اور اس کے ساتھ شیطان سے پناہ کا طالب ہوگا تو اس مذکور کا استحضار اس کے لئے ممکن ہوگا اگر شیطان کا وسوسا اور مکر جاری رہے (یعنی اس کے عدم تعوذ کی صورت میں) تو اس کے لئے اس سب کا استحضار ممکن نہ ہوگا۔

اسے ترمذی نے بھی (البر) میں تخریج کیا۔

77- بَابُ الْحَيَاءِ (حیا)

اس کی تعریف کتاب الایمان کے شروع میں گزری ہے، ابن دقیق کے ہاں شرح العمدة میں ہے کہ اصل حیا امتناع ہے پھر انقباض میں مستعمل ہوا، حق یہ ہے کہ امتناع لوازم حیا میں سے ہے اور کسی شئی کا لازم اس کی اصل نہیں ہوتا جب امتناع حیا کا لازم ہے تو ملازمیت حیا پر تحریض قابل عیب افعال سے امتناع کی تحریض ہے، آخر کے ہمزہ کے بغیر (حیا) کا معنی بارش ہے، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں۔

6117 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي السَّوَّارِ الْعَدَوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ مَكْتُوبٌ فِي الْحِكْمَةِ إِنَّ مِنَ الْحَيَاءِ وَقَارًا وَإِنَّ مِنَ الْحَيَاءِ سَكِينَةً فَقَالَ لَهُ عِمْرَانُ أَحَدَّثَكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَحَدَّثَنِي عَنْ صَحِيفَتِكَ

ترجمہ: عمران بن حصین کہتے ہیں حیا خیر ہی لاتی ہے یہ سن کر بشیر بن کعب نے کہا حکمت کی کتب میں لکھا ہے کہ کچھ حیا وقار اور بعض باعث سکینت ہے، تو عمران نے کہا میں تجھے نبی پاک کی حدیث بیان کر رہا ہوں اور تم مجھے اپنے کسی صحیفے سے بیان کرتے ہو۔

(عن قتادة) اکثر اصحاب شعبہ نے بھی کہا شباہ بن سوار نے ان کی مخالفت کی اور بجائے قتادہ کے (عن خالد بن رباح) ذکر کیا اسے ابن مندہ نے نقل کیا اس قسم کا قصہ حضرت عمران بن حصین کا علاء بن زیاد کے ساتھ بھی واقع ہوا تھا اس کا ذکر ابن مبارک نے کتاب البر والصلة میں کیا ہے۔ (عن أبي السوار) صحیح قول کے مطابق ان کا نام حریت تھا، بعض نے کچھ اور ذکر کیا۔ (الحیاء لا یأتی الخ) احمد کے ہاں خالد بن رباح عن ابی السوار اسی طرح ابو قتادہ عدوی عن عمران بن سلیم کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (الحیاء خیر کُلُّه) طبرانی کی قرہ بن ایاس سے روایت میں ہے رسول اللہ سے کسی نے پوچھا کیا حیا دین سے ہے، فرمایا بلکہ وہ تو سارا دین ہے طبرانی کی ایک اور طریق کے ساتھ عمران بن حصین سے روایت میں ہے: (الحیاء من الإیمان و الإیمان فی

الجنة)۔ (فقال بشیر بن کعب) یہ تاہی جلیل ہیں الدعوات میں ان کا ذکر آئے گا۔ (مکتوب فی الحکمة) محمد بن جعفر کی روایت میں ہے: (أنه مکتوب الخ) مسلم کی ابوقادہ عدوی کی روایت میں ہے: (فقال بشیر بن کعب إنا لنجد فی بعض الكتب أو الحکمة) یعنی شک کے ساتھ، حکمت کی اصل (إصابة الحق بالعلم) (یعنی علم کی مدد سے حق تک پہنچنا) ہے اس بارے بط کے ساتھ بحث باب (ما يجوز من الشعر) میں ہوگی۔

(إن من الحياء الخ) عدوی کی روایت میں ہے: (إن منه سکينة و وقاراً لله) اس میں ضعف ہے یہ زیادت متعین ہے اسی سبب حضرت عمران کو غصہ آیا وگرنہ سکینت اور وقار کے ذکر میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس کے خیر ہونے کے منافی ہو، اس طرف ابن بطلان نے اشارہ کیا لیکن محتمل ہے کہ ان کے غصہ کی وجہ ان کی طرف سے (منه) کا استعمال ہو کیونکہ اس سے تعبیض مفہم ہے کہ کچھ ایسی حیا بھی ہے جو اس کے مضاد ہے جبکہ آنجناب کا فرمان ہے کہ یہ ساری کی ساری خیر ہے! قرطبی کہتے ہیں بشیر کی کلام کا مفہوم یہ تھا کہ بعض حیا ایسی ہے جو اپنے صاحب (یعنی فاعل) کو وقار پر انگیزت کرتی ہے کہ دوسروں کی عزت کرے اور خود اپنی خودی کا بھی خیال رکھے اور بعض ایسی ہے جو اسے تحریک دیتی ہے کہ ایسے کثیر افعال سے الگ رہے جس میں لوگ ملوث ہوتے ہیں ان امور میں سے جو ذی مروت کے شایان شان نہیں، عمران نے من حیث المعنی ان کی بات کا برا نہیں منایا تھا بلکہ اس وجہ سے کہ ڈرے کہ کہیں حدیث کے ساتھ غیر حدیث کو خلط نہ کر دیں بقول ابن حجر سابق الذکر تو جیہہ کا حسن مخفی نہیں۔

(و تحدثنی عن صحیفتك) ابوقادہ کی روایت میں ہے کہ عمران غصہ میں ہوئے حتی کہ آنکھیں سرخ ہوئیں اور کہا میں تجھے حدیث نبوی بیان کر رہا ہوں اور تم اسکے معارض ہو رہے ہو؟ احمد کی روایت میں ہے: (و تعرض فیہ بحديث الكتب) یہ احتمال ماضی کا مؤید ہے مسلم نے اپنے مقدمہ صحیح میں ذکر کیا کہ ان بشیر بن کعب کا ابن عباس کے ساتھ بھی ایک قصہ ہے جو اس امر کا مشعر ہے کہ وہ ہر جس سے ملے اس سے اخذ کرنے میں بہت تساہل تھے۔

6118 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ

سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَجُلٍ وَهُوَ يُعَاتِبُ فِي الْحَيَاءِ يَقُولُ إِنَّكَ لَتَسْتَحْيِي حَتَّى كَأَنَّهُ يَقُولُ قَدْ أَضْرَبَكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعُهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ

طرفة - 24

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی پاک کا ایک شخص سے گزر ہوا جو اپنے بھائی پر اسکے حیا کرنے کی وجہ سے اظہار عتاب کر رہا تھا کہ رہا تھا تم اتنا حیا کرتے ہو کہ تمہیں ضرر پہنچ جاتا ہے تو آپ نے فرمایا چھوڑو کہ حیا ایمان سے ہے۔

عبدالعزیز بن ابوسلمہ سے مراد ماشون ہیں۔ (مر النسبی الخ) یہ کتاب الایمان کے شروع میں مشروحاً گزری ہے اس شخص اور اس کے بھائی کا نام معلوم نہ ہو سکا، وعظ سے مراد اس وجہ سے جو خرابیاں مرتبت ہوتی ہیں ان سے آگاہ کر رہا تھا۔ (الحياء من الإیمان) ابن تین نے ابو عبد الملک سے نقل کیا کہ اس سے مراد کمال ایمان ہے، ابو عبید ہرودی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ صاحب حیا اپنی حیا کی وجہ سے معاصی سے بچا رہتا ہے اگرچہ متقی نہ بھی ہو تو یہ اس کے اور معاصی کے درمیان ایمان قاطع کی مانند ہوا، عیاض وغیرہ

کہتے ہیں حیا کو ایمان سے اسلئے قرار دیا حالانکہ یہ تو ایک غریزہ ہے، کہ قانونِ شریعت پر اس کا استعمال قصد، اکتساب اور علم کا محتاج ہے جہاں تک یہ بات کہ حیا ساری کی ساری خیر ہے اور اس کے نتیجہ میں خیر ہی برآمد ہوتا ہے تو اسے عموم پر محمول کرنا مشکل ہے کیونکہ کئی دفعہ اگر یہ صاحبِ حیا کو منکرات سے محفوظ رکھتی ہے تو کئی دفعہ اس کی وجہ سے بعض حقوق کا اخلال بھی تو ہو جاتا ہے! جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں مذکور حیا سے مراد شرعی حیا ہے اور جس حیا سے اخلال بالحقوق ہوتا ہے وہ شرعی حیا نہیں بلکہ وہ عجز اور مہانت (یعنی ذلت) ہے اسے شرعی حیا کی مشابہت کی وجہ سے سے حیا کہا جاتا ہے (اصل میں وہ سستی اور کوتاہی ہے) شرعی حیا ایک خلق ہے جو ترکِ قبیح کی تحریک دیتا ہے ابن حجر کے بقول محتمل ہے کہ اس امر کی طرف اشارہ ہو کہ حیا جس کی طبیعت کا حصہ ہے تو اس میں خیر کا عنصر غالب ہوگا تو منکرات میں وقوع کے لحاظ سے وہ کمزور و مضطرب ثابت ہوتا ہے یا اس لئے کہ جب حیا کسی کی عادت و خلق بن جاتا ہے تو جلبِ خیر کا سبب بنتا ہے اور اس سے بالذات اور بالسبب خیر ہوتی ہے ابو عباس قرطبی کہتے ہیں یہ جسے شارع نے ایمان میں سے قرار دیا مکتبِ حیا ہے اور مسلمان اس کا مکلف ہے نہ کہ غریزی (یعنی جو کسی کی طبیعت میں ہو) ہاں یہ ہے کہ جس میں غریزی حیا موجود ہے وہ مکتب کے حصول میں معاون ثابت ہوتا ہے اور کبھی مکتب کسی میں ایسا راسخ ہو جاتا ہے کہ غریزی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، کہتے ہیں نبی اکرم ان دونوں انواعِ حیا کے ساتھ متصف تھے تو غریزی لحاظ سے آپ کنواری لڑکی سے بھی بڑھ کر حیا والے تھے اسی طرح اکتسابی حیا میں بھی بلند درجہ پر فائز تھے، اس سے تیسری حدیث کے یہاں ذکر کی مناسبت ظاہر ہوئی۔

6119 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مَوْلَى أَنَسٍ - قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي عُتْبَةَ - سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعَذْرَاءِ فِي خِذْرِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵: ص ۲۹۰)۔ طرفہ 3562 - 6102

یہ باب (صفة النبی) میں مشروحاً گزری ہے۔ (عن مولى أنس) ابو عبد اللہ کے بقول ان کا نام عبد اللہ بن ابی عتبہ تھا اکثر نے یہی کہا جیانی کے بول بعض رواۃ فریری کے ہاں بجائے عبد اللہ کے عبد الرحمن ہے، ابو عبد اللہ مذکور امام بخاری ہیں تو ان کے نام کے ساتھ جزم کیا، سابق الذکر مقام پر بھی نام مذکور ہے بہر حال ان کے نام میں اختلاف ہے عبد الرحمن اور عبید اللہ بھی کہا گیا ہے، معتد یہی کہ عبد اللہ تھا۔

78 - باب إِذَا لَمْ تَسْتَجِبْ فَأَصْنَعْ مَا شِئْتَ (جب حیا ہی باقی نہ رہی تو جو چاہو کرو)

حدیث کے الفاظ کو ہی ترجمہ کا عنوان بنایا، الادب المفرد میں اسے حیا کے ترجمہ کے ساتھ ضم کیا ہے۔

6120 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ رَبِيعٍ بْنِ جَرَّاحٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ الْأُولَى إِذَا لَمْ تَسْتَجِبْ فَأَصْنَعْ مَا شِئْتَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۲۳)۔ طرفہ 3483، - 3484

(زہیں) یہ ابن معاویہ ابو ضیمہ ہیں منصور سے مراد ابن معتمر ہیں سب رواۃ کوئی ہیں ذکرِ بنی اسرائیل کے آخر میں ربعی پر موجود اختلاف کا ذکر ہوا تھا۔ (مما أدرك الناس) احمد اور بزار کی حدیثِ حدیفہ میں یہ عبارت ہے: (إن آخر ما تعلق به أهل الجاهلية من كلام النبوة الأولى) الناس میں پیش بھی جائز ہے (ما) پر عائد محذوف ہے، اس پر نصب بھی جائز ہے تب عائد ضمیر فاعل ہوگی، (أدرك) بمعنی (بلغ) ہے۔ (فاصنع ما شئت) خطابی کہتے ہیں حدیث میں لفظِ امر دون الخمر کے ساتھ تعبیر میں حکمت یہ ہے کہ انسان کو وقوع فی الشر سے روکنے والی شئی حیا ہے اگر اس کا ترک کر دے تو اس شخص کی مانند ہو جائے گا جو طبعاً ہر شر کے ارتکاب کا مامور ہو، ذکرِ بنی اسرائیل میں یہ حدیث گزر چکی ہے وہاں بتلایا تھا کہ کہاں اس کی شرح ہوگی یہاں کچھ مزید امور بیان کئے، نووی اربعین میں لکھتے ہیں اس میں امر برائے ابا حبت ہے یعنی اگر تم کوئی کام کرنے کا ارادہ کرو تو اگر یہ ایسا ہے کہ اس کے کرنے میں اللہ سے حیا محسوس نہ کرو گے اور نہ لوگوں سے تب کرو وگرنہ نہیں، اسی پر اسلام کا مدار ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ مامور بہ واجب اور مندوب ہے جس کے ترک سے حیا آئے اور منہی عنہ حرام اور مکروہ ہے جس کے کرنے سے حیا آئے اور جو مباح امور ہیں تو انہیں بجا لانے سے حیا کرنا جائز ہے اسی طرح ترک سے بھی تو (اس لحاظ سے) یہ حدیث پانچ احکام کو متضمن ہے، بعض نے اسے تہدیدِ امر قرار دیا جیسا کہ اس کی توجیہ گزری اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر تجھ سے حیا چھن گئی ہے تو جو چاہو کرو پس اللہ تمہیں سزا دینے والا ہے اس میں حیا کی تعظیم کا اشارہ ہے، بعض نے کہا یہ امر بمعنی الخمر ہے یعنی جو حیا نہیں کرتا وہ جو چاہے کرتا رہے۔

- 79 باب مَا لَا يُسْتَحْيَا مِنَ الْحَقِّ لِلتَّفَقُّهِ فِي الدِّينِ (حق و دین سیکھنے میں حیا نہیں کرنا چاہئے)

(للتفقه الخ) یہ سابق الذکر آپ کے فرمان کہ حیا سب کا سب خیر ہے کے عموم کیلئے تخصیص ہے، یاد ہاں حیا سے مراد شرعی حیا قرار دیا جائے گا تو اس کا مساو وہ جس میں لغۃً حقیقت حیا موجود ہو جو اس وصفِ مذکور کے ساتھ مراد نہیں، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں، ترجمہ کے ساتھ تعلق ظاہر ہے۔

6121 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبِ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ غُسْلٌ إِذَا اخْتَلَمَتْ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا رَأَتْ الْمَاءَ

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 130، 282، 3328، - 6091

یہ کتاب الطہارۃ میں مع الشرح گزری۔

6122 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَارِبُ بْنُ دَثَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ شَجَرَةٍ خَضِرَاءَ لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَلَا يَتَحَاثُّ فَقَالَ الْقَوْمُ هِيَ

شَجَرَةٌ كَذَا هِيَ شَجَرَةٌ كَذَا فَأَرَدْتُ أَنْ أَقُولَ هِيَ النَّخْلَةُ وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ فَاسْتَحْيَيْتُ فَقَالَ
هِيَ النَّخْلَةُ وَعَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا حُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ
عُمَرَ بِمِثْلِهِ وَزَادَ فَحَدَّثْتُ بِهِ عُمَرَ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ قُلْتُهَا لَكَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا
(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۴۰۳) اطرافہ 61، 62، 72، 131، 2209، 4698، 5444، 5448، 6144

اس کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ حضرت عمر کو جب یہ بات بتلائی تو انہوں نے خواہش ظاہر کی کہ کاش بوجہ استیاء یہ کہنے
سے وہ رکے نہ ہوتے، اس کی شرح کتاب العلم میں گزری ہے۔

6123 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مَرْحُومٌ سَمِعْتُ ثَابِتًا أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا يَقُولُ جَاءَتْ امْرَأَةً إِلَى
النَّبِيِّ ﷺ تَعْرِضُ عَلَيْهِ نَفْسَهَا فَقَالَتْ هَلْ لَكَ حَاجَةٌ فَيَقَالَ ابْنَتُهُ مَا أَقَلَّ حَيَاءَ هَا
فَقَالَ هِيَ خَيْرٌ مِنْكَ عَرَضْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَفْسَهَا
(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۲۳۶) طرفہ 5120

مرحوم سے مراد ابن عبد العزیز عطار ہیں۔ (جاءت امرأة) اس کی تعین سے واقف نہ ہو سکا۔ (فقالت ابنتہ) ضمیر
حضرت انس کیلئے ہے، میرے خیال کے مطابق ان کی اس بیٹی کا نام آئینہ تھا، حدیث کی شرح کتاب النکاح میں گزری ہے۔

80 - باب قول النبي ﷺ يَسْرُوا وَلَا تَعْسَرُوا

(فرمان نبوی: آسانیاں پیدا کرو، مشکلیں نہیں)

وَكَانَ يُحِبُّ التَّخْفِيفَ وَالْيُسْرَ عَلَى النَّاسِ (آجناب ہمیشہ لوگوں کیلئے آسانی اور تخفیف پسند فرماتے تھے)

(یسروا) (وکیں) والی حدیث تو اسی باب میں موصول ہے دوسری کو مالک نے موطا میں زہری عن عروہ عن عائشہ سے صلاة الضحیٰ
کے ذکر میں نقل کیا ہے اس میں ہے: (وكان يحب ما خفف على الناس) ابی بن مخزومی کی حضرت عائشہ سے نماز عصر کے بعد
نوافل پڑھنے کے قصہ پر مشتمل روایت میں ہے: (و ما كان يصلحها في المسجد مخافة أن تثقل على أمته وكان يحب
ما خفف عليهم) (یعنی اس ڈر سے انہیں مسجد میں ادا نہ فرمایا کرتے تھے کہ کہیں امت پر یہ ثقیل نہ ہوں) [یعنی پھر آپ کو دیکھ کر امتی بھی
یہی کچھ کرتے] آپ کو پسند تھا کہ لوگوں سے تخفیف ہو) یہ کتاب الصلاة میں گزری، اس کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں۔

6124 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
جَدِّهِ قَالَ لَمَّا بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ قَالَ لَهُمَا يَسْرَا وَلَا تَعْسَرَا وَبَشِّرَا وَلَا
تُنْفَرَا وَتَطَاوَعَا قَالَ أَبُو مُوسَى يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بَارِضٌ يُضْنَعُ فِيهَا شَرَابٌ مِنَ الْعَسَلِ يُقَالُ
لَهُ الْبَتُّ وَشَرَابٌ مِنَ الشَّعِيرِ يُقَالُ لَهُ الْمَزْرُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ
(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۵۱۹) اطرافہ 2261، 3038، 4341، 4343، 4344، 6923، 7149، 7156

شجر بخاری ابن راہویہ ہیں ابن سکن کے نسخہ میں نسبت مذکور ہے اور ابو نعیم نے بھی اسی پر جزم کیا کلاباذی اس بارے متردد تھے اسی طرح جیبانی بھی کہ آیا ابن راہویہ ہیں یا ابن منصور؟

6125 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ ۖ قَالَ قَالَ

النَّبِيُّ ﷺ يَسِّرُوا وَلَا تَعْسُرُوا وَسَكِّنُوا وَلَا تُتَفَرُّوا . طرفہ - 69

ترجمہ: حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا آسانیاں پیدا کرو، تنگی نہ کرو اور لوگوں کو تسلی و تسفی دو نہ کہ متفر کرو۔

(یسرُوا) یہ امر بالتیسیر ہے اور مراد کبھی اخذ بالتسکین اور کبھی اس جہت سے تیسیر کہ تنفیر اکثر مشقت کی مصاحب ہوتی ہے اور وہ تسکین کی ضد ہے اور تبشیر اکثر تسکین کی مصاحب ہے جو عکس تنفیر ہے، کتاب المغازی میں یہ حدیث مع شرح گزری، تبع کی تشریح کتاب الاثر بہ میں گزری، طبری لکھتے ہیں امر بالتیسیر سے مراد ان اعمال میں جو نوافل ہیں کہ شاق نہ ہوں تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ (چند دن کے عمل کے بعد) ان کا عامل اکتاہٹ کا شکار ہو کر اصلاً ہی ان کا ترک کر دے یا اپنے عمل کی بابت معجب ہو کر ان فرائض میں دی گئی ترجیص کے قبول کرنے میں متا۔ مل ہو مثلاً عاجز کیلئے بیٹھ کر فرائض ادا کرنے کی رخصت اور مسافر کیلئے فرضی روزے نہ رکھنے کی رخصت، دیگر نے اخف الضررین کے ارتکاب کے ضمن میں اضافہ کیا کہ جب دونوں میں سے کوئی ایک ضروری ہو جیسے اس اعرابی کے قصہ میں ہے جس نے مسجد میں پیشاب کر دیا تھا۔

6126 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا

قَالَتْ مَا خَيْرُ رَسُولٍ لِلَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَطُّ إِلَّا أَخَذَ أُسْرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا أَنْتَقِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ بِهَا لِلَّهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۸) اطرافہ 3560، 6786 - 6853

صفۃ النبی میں اس کی شرح گزری ہے بیضاوی لکھتے ہیں ایسا امر جو گناہ ہو اور ایسا امر جو گناہ نہ ہو، کے مابین تخییر متصور ہے جب مثلاً کفار سے صادر ہو، اس ضمن میں ایک اور توجیہ کا بھی وہاں ذکر ہوا تھا۔

6127 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الْأَزْرَقِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ كُنَّا عَلَى شَاطِئِ

نَهْرٍ بِالْأَهْوَازِ قَدْ نَضَبَ عَنْهُ الْمَاءُ فَجَاءَ أَبُو بَرَزَةَ الْأَسْلَمِيُّ عَلَى فَرَسٍ فَصَلَّى وَخَلَّى فَرَسَهُ فَأَنْطَلَقَتِ الْفَرَسُ فَتَرَكَ صَلَاتَهُ وَتَبِعَهَا حَتَّى أَذْرَكَهَا فَأَخَذَهَا ثُمَّ جَاءَ فَقَضَى صَلَاتَهُ وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْيٌ فَأَقْبَلَ يَقُولُ انظُرُوا إِلَى هَذَا الشَّمِخِ تَرَكَ صَلَاتَهُ مِنْ أَجْلِ فَرَسٍ فَأَقْبَلَ فَقَالَ مَا عَنَّفَنِي أَحَدٌ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ إِنَّ مَنَزِلِي مُتَرَاخٍ فَلَوْ صَلَّيْتُ وَتَرَكَتُ لَمْ آتِ أَهْلِي إِلَى اللَّيْلِ وَذَكَرَ أَنَّهُ صَحِبَ النَّبِيَّ ﷺ فَرَأَى مِنْ تَيْسِيرِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۱۹) طرفہ - 1211

(رجل لہ رأى) اس کے نام سے واقف نہ ہو سکا ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ (لہ رأى) کا مطلب ہے کہ وہ اپنے آپکو محسن (یعنی نیکو کار یا صائب الراى) خیال کرتا تھا مگر ایسا نہ تھا، اواخر الصلاۃ کی اس روایت میں تھا: (فجعل رجل من الخوارج يقول) تو یہی معتمد ہے اور (رأى) سے مراد خوارج کی رائے (بمعنی نظریہ) ہے اس میں توین تحقیر کیلئے ہے یعنی (رأى فاسد)۔ علامہ النور روایت کے الفاظ: (فترك صلاته و تبعها) کے تحت لکھتے ہیں پہلے بعینہ اسی روایت میں گزرا کہ نماز قطع نہ کی تھی بلکہ اثنائے نماز ہی گھوڑے کے ادھر ادھر پھرنے کے ساتھ ساتھ خود بھی پھرتے رہے، اسے محمد نے السیر الکبیر میں تخریج کیا ہے وہاں ایک مفید زیادت بھی ہے اس کی مراجعت کر لی جائے راوی نے انجرار (یعنی ساتھ ساتھ گھسنے) کو ترک کے ساتھ تعبیر کیا تو تعبیرات میں یہ ہے حال رواۃ۔

6128 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُمَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَتَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقْعُوا بِهِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعُوهُ وَأَهْرَبُوا عَلَى بَوْلِهِ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ أَوْ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُسَيِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ

طرفہ - 220

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ ایک دیہاتی نے مسجد میں پیشاب کرنا شروع کر دیا لوگ اس کی طرف لپکے تاکہ اسے مڑا سکھائیں آپؐ نے فرمایا اسے چھوڑ دو اور اس کے پیشاب پر پانی کا ایک ڈول بہا دو کہ تم آسانیاں پیدا کرنے بھیجے گئے ہونے کہ تنگی کرنے کیلئے۔

مسجد میں پیشاب کرنے والے اعرابی کے قصہ میں، کتاب الطہارہ میں یہ مشروحا گزری ہے ان احادیث سے ظاہر ہوا کہ عبادت میں غلو اور حد اعتدال سے تجاوز مذموم ہے اچھی روش یہ ہے کہ کوئی اور کتنا بھی عمل ہو مگر اس پر مواظبت ہو اور عامل عجب جسے مہلکات سے بھی محفوظ رہے۔

81 - باب الانبساطِ إِلَى النَّاسِ (لوگوں سے کشادہ روی سے پیش آنا)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ خَالَطَ النَّاسَ وَدِينَكَ لَا تَكْلِمَنَّهُ وَالذُّعَايَةَ مَعَ الْأَهْلِ (ابن مسعودؓ نے کہا لوگوں سے میل جول رکھو مگر اپنے دین پر حرف نہ آنے دو، اس باب میں اہل خانہ سے ہنسی مذاق کرنے کے جواز کا بھی بیان ہے)

تشمینی کے نسخہ میں (مع الناس) ہے۔ (لا تكلمنه) کلم سے یعنی زخم، کاف کی بجائے ثاء کے ساتھ اور نون کی تشدید کے ساتھ بھی مروی ہے (معنی یہی ہے)۔ (و دینک) میں نصب اور رفع دونوں جائز ہیں اس اثر کو طبرانی نے کبیر میں عبد اللہ بن باباہ عن ابن مسعود سے نقل کیا، اس میں ہے: (خالطوا الناس و صافوهم بما يشتهون و دينكم لا تكلمنه) یہاں سب کے ہاں میم مضموم ہے، ابن مبارک نے بھی اسے کتاب البر والصلة میں ایک اور حوالہ کے ساتھ ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (

خَالَطُوا النَّاسَ وَزَايَلُوهُمْ فِي الْأَعْمَالِ) (یعنی لوگوں سے میل جول رکھو البتہ ان کی [مذموم] سرگرمیوں سے دور رہو) حضرت عمرؓ سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے جیسے کسی نے کہا: (وَانظُرُوا أَلَا تَكَلَّمُوا دِينَكُمْ) (یعنی بس یہ دھیان رہے کہ دین کو داغدار نہ کرنا)۔

(وَالدَّعَابَةُ مَعَ الْأَهْلِ) یہ ترجمہ کا بقیہ اور انبساط پر معطوف اور مجرور ہے، لفظ (باب) پر عطف بھی جائز ہے تب رفع کے ساتھ پڑھا جائے گا، دُعَابَةُ مَلَاطَفَتِ فِي الْقَوْلِ ہے (یعنی بات کی نرمی) مزاح وغیرہ کے ساتھ، ترمذی نے۔ اور حسن قرار دیا، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی کہ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ آپ تو ہمارے ساتھ ہنسی مزاح بھی کر لیتے ہیں؟ فرمایا: (إِنِّي لَا أَقُولُ إِلَّا حَقًّا) (یعنی میں ہنسی مزاح میں بھی غلط یا جھوٹ بات نہیں کرتا جیسے ہم لوگ ہنسی مزاح میں یا تو سراسر جھوٹ یا نمک مرچ لگا کر باتیں کرتے اور یوں گناہ کھاتے ہیں، اب نبی اکرمؐ کی پر مزاح باتیں دیکھئے جو منقول ہیں! کیا ان میں کوئی جھوٹ یا مبالغہ آرائی والی بات ہے؟) ابن عباسؓ سے مرفوعاً نقل کیا: (لَا تَمَارِ أَخَاكَ وَتَمَازَحْهُ) (یعنی اپنے بھائی سے کج بحثی اور مزاح نہ کیا کرو) تطبیق یہ ہوگی کہ منہی عنہ مزاح وہ جس میں افراط ہو یا مداومت ہو کیونکہ یہ اللہ کے ذکر اور مہابت دین میں تفکر سے مشغول کر دیتا ہے اور اس کا اکثر نتیجہ قساوتِ دل، ایذا رسائی اور کینہ و بغض کی صورت نکلتا ہے اور مہابت و وقار بھی ختم ہو جاتا ہے اور جو مزاح ان سے سالم ہو صرف وہی مباح ہے، اگر مزاح سے غرض کوئی مصلحت ہو مثلاً مخاطب کی تطبیقِ خاطر (یعنی کوئی دکھی بیٹھا ہے تر اس کا دل رچانے کو مزاح کی باتیں کر لیں) تو یہ مستحب کے درجہ میں ہوگا، غزالی لکھتے ہیں اس ضمن میں غلط روش یہ ہے کہ مزاح کو حرفت (یعنی پیش جو ہمارے دور میں بنا ہوا ہے اور لوگ ٹکٹ خرید کر ایسوں کے پروگرامز میں جاتے ہیں) بنا لیا جائے۔

علامہ انور (و دینک لا تکلمنہ) کے تحت کہتے ہیں یعنی ان سے میل جول رکھ سکتے ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ تمہارے دین (و عقیدہ) میں اس سے کوئی خلل نہ پڑے۔

6129 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو التَّيَّاحِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ إِنَّ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لَيُخَالِطُنَا حَتَّى يَقُولَ لَأَخِ لِي صَغِيرٍ يَا أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ
طرفہ - 6203

ترجمہ: انسؓ بن مالک سے روایت ہے، کہ نبی پاکؐ ہم سے اس قدر میل جول رکھتے تھے کہ میرا ایک چھوٹا بھائی ابوعمیر تھا، اس سے آپؐ فرمایا کرتے تھے اے ابوعمیر تیری بلبل تو خیریت سے ہے؟

آگے باب (مَا يَجُوزُ مِنَ الشَّعْرِ) میں اس کی شرح ہوگی۔ علامہ انور (یا أبا عمير) کے تحت لکھتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ کم سن بچہ کی بھی کنیت رکھی جاسکتی ہے، (النغیر) کا ترجمہ اردو میں: لال کیا، (شائد جسے ہم لالی کہتے ہیں)۔

6130 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ لِي صَوَاحِبٌ يَلْعَنُ مَعِيَ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَخَلَ يَتَقَمَّعْنَ مِنْهُ فَيُسَرِّبُهُنَّ إِلَيَّ فَيَلْعَنُ مَعِيَ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں میری سہیلیاں تھیں جن سے میں نبی پاکؐ کی موجودی میں بھی کھیلا کرتی تھی جب آپؐ داخل ہوتے

تو وہ چھپ جاتیں آپ انہیں میرے پاس بھیجتے تاکہ میرے ساتھ کھیل جاری رکھیں۔

شیخ بخاری محمد، ابن سلام ہیں۔ (یتقمعن) ہم مشدد و مفتوح کے ساتھ، نسخہ کشمینی میں نون ساکن اور میم پر زیر ہے معنی یہ کہ آپ سے غائب ہو جاتیں اور پردوں کے پیچھے چھپ جاتیں، اس کا اصل قمع اترے سے ہے یعنی پردوں میں یوں داخل ہو جاتیں جیسے کھجوروں کو توشہ دان میں محفوظ کر دیا جاتا ہے۔

(فیسر بھنہ الی) اس حدیث سے صور بنات (یعنی لڑکیوں کی شکلوں کے پٹولے) اور ان کے ساتھ کھیلنے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اتخاذی صورتی عمومی نہیں ہے اس کی تخصیص کی گئی ہے، عیاض نے اسی پر جزم کیا اور اسے جمہور سے نقل کیا کہ انہوں نے لعب بالبنات (معاصر اصطلاح میں اسے گڈی گڈے کا کھیل بھی کہا جاتا ہے) کو جائز قرار دیا تھا تا کہ صغریٰ ہی سے لڑکیوں کو امورِ خانہ داری کی اس طریق سے تربیت ہو، کہتے ہیں بعض کا موقف ہے کہ یہ منسوخ ہے ابن بطلان کا میلان یہی ہے انہوں نے ابن ابی زید عن مالک سے نقل کیا کہ انہوں نے مکروہ جانا کہ کوئی اپنی بیٹی کے لئے صور (یعنی مذکورہ بالا گڈی گڈے) خریدے اسی لئے داؤدی نے اس کا منسوخ ہونا راجح کہا ہے، ابن حبان نے اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (الإباحة لصغار النساء اللعب باللعب) نسائی نے یہ ترجمہ باندھا: (إباحة الرجل لزوجته اللعب بالبنات) تو اسے صغیرہ کے ساتھ مقید نہیں کیا اور یہ محل نظر ہے یہ بھی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اتخاذی صورت سے نہیں ثابت ہے تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ حضرت عائشہ کے لئے یہ رخصت تحریم سے قبل تھی ابن جوزی نے بھی اسی پر جزم کیا منذری کہتے ہیں اگر یہ لعب کا تصویر (یعنی مانند تصویر) تھا تو قبل از تحریم تھا و گرنہ جو تصویر یعنی مجسمہ نہیں ہوتے انہیں بھی لعب کہہ دیا جاتا ہے، حلی نے اسی پر جزم کیا، کہتے ہیں اگر صورہ و شن کی مانند ہو تو جائز نہیں بصورت دیگر جائز ہے، بعض نے کہا حدیث میں (البنات) سے مراد (گڈیاں پٹولے نہیں بلکہ) لڑکیاں ہیں اور یہاں باء بمعنی (مع) ہے، اسے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا اور اس کا رد کیا بقول ابن حجر یہ امر بھی اس کا رد کرتا ہے کہ ابن عیینہ نے اپنی جامع میں سعید بن عبد الرحمن بخاری عنہ عن ہشام بن عروہ کے طریق سے اس روایت کو نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (وگرنہ جواری فیلعین بھامعی) (یعنی پڑوسی لڑکیاں بھی ان کے ساتھ کھیلنے میرے پاس آ جاتیں) جریر عن ہشام کی روایت میں ہے: (كنت ألعب بالبنات و هن اللعب) اسے ابو عوانہ وغیرہ نے نقل کیا ابو داؤد اور نسائی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم غزوہ تبوک یا خیبر سے واپس آئے تو آگے دروازے پر لٹکائے پردہ کی بابت ذکر کیا کہتی ہیں: (فكشفت ناحية الستر على بنات لعائشة لعب) اور پوچھا اے عائشہ یہ کیا ہے؟ عرض کی: (بناتی) (یعنی میری گڈیاں پٹولے) کہتی ہیں ان میں ایک گھوڑا بھی تھا جس کے ساتھ دو پر لگے تھے، فرمایا یہ کیا ہے؟ میں نے کہا گھوڑا ہے، فرمایا اس کے دو پر ہیں؟ میں نے کہا آپ نے سنائیں کہ حضرت سلیمان کے گھوڑوں کے پر ہوا کرتے تھے اس پر آپ ہنسے! تو یہ اس امر میں صریح ہے کہ لعب سے مراد غیر آدمیات ہیں (یعنی ایسے پٹولے جو انسانی شکل و صورت کے نہ تھے) خطابی کہتے ہیں اس حدیث میں ہے کہ لعب بالبنات تصاویر کے ساتھ اس تاہی میں سے نہیں جس کی بابت وعید وارد ہے، آپ نے حضرت عائشہ کو یہ رخصت اس لئے دی کہ وہ اس وقت نابالغ تھیں بقول ابن حجر یہ بات محتمل تو ہے مگر اس پر جزم کرنا محل نظر ہے کیونکہ حضرت عائشہ غزوہ خیبر کے وقت چودہ برس کے قریب یا اس سے متجاوز تھیں (اور بالیقین بالغ تھیں بلکہ اس سے بہت پہلے

سن دو ہجری میں ہی بالغ ہو گئی تھیں جیسا کہ ذکر گزرا اور بلوغت کے بعد ہی ان کی حرم نبوی کی طرف رخصتی عمل میں آئی) اور اگر یہ واقعہ تبوک کے وقت کا ہے تب تو بالیقین آپ بالغ ہو چکی تھیں، خیبر کے موقع کا یہ قصہ قرار دینے والوں کی بات رائج ہے، خطابي کے مذکورہ قول کے ساتھ تطبیق حاصل ہے تو تعارض (قرار دینے) سے یہ اولیٰ ہے۔

شاہ ولی اللہ (کنت ألعب بالبنات) کی بابت لکھتے ہیں قسطلانی لکھتے ہیں اس حدیثِ عائشہ سے اتحاذِ لعبہ (یعنی کھیلنے کے گڈے اور پٹولے وغیرہ) کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اس غرض سے کہ بچیاں ان کے ساتھ کھیلیں اور یہ اتحاذِ صورت کی عمومِ نبی سے مستثنیٰ ہے اسی پہ قاضی عیاض نے جزم کیا اور اسے جمہور سے نقل کیا اور یہ کہ انہوں نے لعب البنات (یعنی گڈیاں پٹولے) کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے تاکہ بچوں کو بچپن سے ہی امورِ خانہ داری کی تربیت دی جاسکے! بعض نے اس کے رد میں تکلف سے کام لیا اور کہا بنات سے یہاں مراد جواری (یعنی لڑکیاں) ہیں یہ اس روایت کے ساتھ مردود ہے جس میں پروں والے گھوڑے کا ذکر ہے، کہا گیا کیونکہ یہ درخت کی شکل و صورت کی تھیں، یہ بھی اسی روایت کے ساتھ مردود ہے، صحیح یہی ہے کہ اس طرح کے پٹولے حرام نہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (کنت ألعب بالبنات) کے تحت لکھتے ہیں التقیہ میں ہے کہ بنات (بنانا) جائز ہے، زملہ قدیم میں ان کی حقیقت یہ تھی کہ درمیان سے اسے کپڑے کے ساتھ باندھ دیتے، کسی قسم کی شکل و صورت کی عکاسی نہ ہوتی تھی، ہمارے دور کے پٹولوں کی مانند نہ تھیں، یہ تو سراسر تماشیل ہیں اصنام کی مثل لہذا قطعاً یہ جائز نہیں۔
اسے مسلم نے بھی (فضائل النبی) میں نقل کیا۔

82 - باب الْمُدَارَاةِ مَعَ النَّاسِ (لوگوں کے ساتھ مدارات)

وَيَذْكُرُ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ إِنَّا لَنَكْثِرُ فِي وُجُوهِ أَقْوَامٍ وَإِنْ قُلُوبُنَا لَتَلْعَنُهُمْ (ابودرداء کا قول ہے کہ ہم کئی لوگوں سے خندہ پیشانی سے ملتے ہیں مگر ہمارے دل ان پر لعنت بھیج رہے ہوتے ہیں)

(المداراة) بغیر ہمز، اس کا اصل ہمز ہے کیونکہ مدافعة سے ہے اس سے مراد (الدفع بالرفق) (یعنی نرمی سے دھکیلنا) مصنف اس ترجمہ کے ساتھ ان کی غیر شرط پر وارد (روایت) کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس کے ایراد معنی پر اقتصار کیا چنانچہ اس ضمن میں حضرت جابر سے مرفوعاً مروی ہے کہ (مداراة الناس صدقة) اسے ابن عدی نے اور طبرانی نے اوسط میں تخریج کیا اس کی سند میں یوسف بن محمد بن منکدر ہیں جنہیں ضعیف قرار دیا گیا ہے بقول ابن عدی مجھے امید ہے ان میں کوئی باس نہ ہوگا، اسے ابن ابی عاصم نے آداب الحكماء میں اس سے احسن سند کے ساتھ نقل کیا اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں ہے: (رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس) (یعنی ایمان باللہ کے بعد نہایت دانائی یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ مدارات سے پیش آیا جائے) اسے بزار نے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا۔ (و یذکر عن أبي الدرداء الخ) کشمینی کے نسخہ میں (لتلعنهم) کی بجائے (لتقلعهم) ہے قلاء سے جو بعض کو کہتے ہیں اسی پر ابن تین نے جزم کیا کشاف میں تفسیر سورة المزمل میں اس کا مثل ہے، اس اثر کو ابن ابوالدینا نے اور ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں اور دینوری نے المجالسة میں ابوالزاہر یعن جبر بن نفیر عن ابودرداء سے تخریج کیا اور یہ زیادت بھی

ذکر کی: (و نضحك إليهم) لفظ لعن کے ساتھ نقل کیا، دینوری نے اپنی سند میں جبیر بن نفیر کا حوالہ ذکر نہیں کیا فوالہ ابو بکر بن المقرئ میں بھی کامل ابو العلاء عن ابی صالح عن ابی درداء سے منقول ہے، یہ منقطع ہے اسے حلیہ میں ابو نعیم نے خلف بن حوشب (قال قال أبو الدرداء) کے حوالے سے نقل کیا اور یہی عبارت ذکر کی، یہ بھی منقطع ہے، کثر ظہور انسان (یعنی دانت ظاہر ہونے) کو کہتے ہیں اکثر صُحک پر اس کا اطلاق ہے اسم کثرة مثل عشرة ہے، ابن بطلال کہتے ہیں مدارات اہل ایمان کے اخلاق میں سے ہے اس سے مراد لوگوں کے ساتھ نرمی سے پیش آنا، نرم گفتگو کرنا اور سخت لب و لہجہ سے پرہیز کرنا اور یہ الفت و مودت کے قوی اسباب میں سے ہے، بعض نے مدارات کو مداهنت گمان کیا، یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ مداهنت تو محرم ہے جب کہ مدارات پر ترغیب دلائی جا رہی ہے، فرق یہ ہے کہ مداهنت وہاں سے ہے جو طارح کچھ کرے اور باطن میں کچھ اور ہو، علماء نے اس کی یہ تفسیر کی کہ فاسق سے معاشرت (یعنی میل جول) رکھنا اور اس کے عقائد و افعال پر اظہارِ رضا مندی کرنا اور (کم از کم) ان کی تکبر نہ کرنا جب کہ مدارات یہ ہے کہ ناواقف و جاہل کو نرمی کے ساتھ مسائل کی تعلیم دی جائے اور فاسق کو اس کے (فاسقانہ) افعال سے منع کرے البتہ سخت لب و لہجہ اختیار نہ کرے اور بلطف القول و الفعل اس کی اصلاح کی کوشش کرے بالخصوص جب اس کی تالیف قلبی مقصود ہو، اس کے تحت دو احادیث نقل کی ہیں جو گزر چکی ہیں۔

علامہ انور باب (المداراة الخ) کی بابت کہتے ہیں قاضی ابو بکر بن العربی نے کہا مدارات انبساط اور طلاقۃ الوجہ (یعنی خوشروئی) ہے تحفظ دین کے ساتھ جب کہ مداهنت وہ انبساط ہے جس کے ساتھ ضیاع دین ہو۔

6131 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عَبْدِ الْمُنْكَدِرِ حَدَّثَهُ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أَسْتَاذَنَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ أَتَذْنُوا لَهُ فَيُبْسِ أَنْتِ الْعَشِيرَةَ أَوْ بُسْ أَخُو الْعَشِيرَةِ فَلَمَّا دَخَلَ أَلَانَ لَهُ الْكَلَامَ فَقُلْتُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْتُ مَا قُلْتُ ثُمَّ أَلَنْتُ لَهُ فِي الْقَوْلِ فَقَالَ أَيُّ عَائِشَةَ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْزِلَةَ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ تَرَكَهُ أَوْ وَدَّعَهُ النَّاسُ اتَّقَاءَ فَحْشِيهِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ طرفہ 6032 - 6054

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، یہ باب (ما يجوز من اغتياہ أهل الفساد) میں گزری اور وہاں اس کے موضعِ شرح کی طرف اشارہ کیا تھا یہاں اسے نقل کرنے میں نکتہ اس کے بعض طرق میں مدارات کے لفظ کا وقوع ہے چنانچہ حارث بن اسامہ کے ہاں صفوان بن عمال سے حضرت عائشہ کی حدیث کا نحو منقول ہے اس میں ہے: (فقال إنه منافق أداریه عن نفاقه و أخشى أن يفسد علي غيرہ)۔

6132 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُثَيْمٍ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَهْدَيْتَ لَهُ أَقْبِيَّةً مِنْ دِيْبَاجٍ مَزْرُورَةٍ بِالذَّهَبِ فَقَسَمَهَا فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ وَعَزَلَ مِنْهَا وَاحِدًا لِمَخْرَمَةٍ فَلَمَّا جَاءَ قَالَ خَبَأْتُ هَذَا لَكَ قَالَ أَيُّوبُ بِتَوْبِهِ أَنَّهُ يُرِيهِ إِيَّاهُ وَكَانَ فِي خُلُقِهِ شَيْءٌ رَوَاهُ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۴) اطرافہ 2599، 2657، 3127، 5800، 5862 -

6132 - وَقَالَ حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمُسَوَّرِ قَدِمَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَقْبِيَّةٌ

یہ کتاب اللباس میں مشروحاً گزری ہے، بخاری نے سابقہ حدیث کے بعد اسے نقل کر کے اشارہ کیا ہے کہ اس میں مذکور مبہم شخص یہی ہیں (فتح کے الفاظ ہیں: و قد رمز البخاری بإیرادہ عقب الحدیث الذی قبلہ بأنہ المبہم فیہ، اس کا ترجمہ وہی بنتا ہے جو میں نے کیا مگر یہ نہایت عجیب ہے کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ سابق الذکر حدیث عیینہ بن حصن فزاری کی بابت تھی، مخرمہ تو مخلص مسلمان تھے اگرچہ ہتھکڑے پیری ذرا سخت مزاج تھے) مسروق عن عائشہ کی روایت میں ہے ایک شخص کا نبی اکرم سے گزر ہوا تو آپ نے فرمایا: (بئس عبد الله و أخو العنسیرة) پھر وہ شخص آپ کے پاس آ کر بیٹھا تو میں نے دیکھا اس انداز سے آپ اس سے ملے گویا اس کا آپ کی نظر میں بڑا مقام ہو، اسے نسائی نے تخریج کیا، ابن بطلان نے اس طور شرح کی کہ یہ شخص منافق تھا، اور نبی اکرم حسب ظاہر حکم لگانے کے ساتھ مامور تھے نہ کہ جو آپ کے علم میں کسی کا نفس الامر ہو، اس کی طویل تقریر کی، کسی اور نے سابق الذکر حدیث عائشہ میں مذکور مبہم شخص خواہ وہ مخرمہ ہوں یا عیینہ بن حصن، کی بابت نہیں کہا کہ وہ منافق تھے مخرمہ کے بارہ میں تو بس یہی کہا گیا ہے کہ ان کا مزاج ذرا درشت تھا اس باعث زبان میں تھوڑی بدعات (یعنی درشتی) تھی، عیینہ اگرچہ ضعیف الاسلام تھے مگر اس کے باوجود اہوج (یعنی بہادر اور جنگ آزمودہ) تھے تو اپنی قوم میں مطاع تھے جیسا کہ گزرا۔

(قال أيوب) اسی کے ساتھ متصل ہے - (و أنه يريہ إياه) یعنی ایوب نے اپنے کپڑے کے ساتھ اشارہ کیا تاکہ حاضرین کو مخرمہ کے ساتھ یہ کلام کرتے وقت نبی اکرم کے انداز و فعل کی کیفیت بارے بتلائیں، قول کا لفظ بول کر مراد فعل ہے۔ (رواہ حماد الخ) یہ باب (فرض الخمس) میں گزری صورت یہ بھی مرسل ہے۔ (و قال حاتم الخ) اسی تعلیق کے ساتھ وصل خبر کا بیان مراد ہے اور یہ کہ اگرچہ ابن علیہ اور حماد کی روایتیں صورت مرسل ہیں لیکن حدیث فی الاصل موصول ہے کتاب الشہادات میں روایت حماد موصول کرنے والے کا ذکر کیا تھا۔

83 باب لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرْتَيْنِ (مومن ایک سوراخ سے دو مرتبہ نہیں ڈسا جاتا)

وَقَالَ مُعَاوِيَةُ لَا حَكِيمٌ إِلَّا ذُو تَجْرِبَةٍ (حضرت معاویہ کا قول ہے کہ آدمی تجربہ سے ہی دانا بنتا ہے)

لدغ دال وغین کے ساتھ، جو ذوات السوم (یعنی زہریلے حشرات) سے ہوتا ہے، لدغ دال اور عین کے ساتھ جو آگ سے ہو (یعنی اس کی تپش کا جھلسا دینا) کتاب الطب میں اس کا بیان گزرا۔ (و قال معاوية لا حكيمة الا ذو تجربة) اکثر کے ہاں یہی بروزن عظیم ہے اصل کے نسخہ میں ہے: (الا ذو تجربة) ابو ذر کی غیر کشمینی سے روایت بخاری میں (لا حلم الا بتجربة) ہے کشمینی کے ہاں: (الا لذی تجربة) ہے اس اثر کو ابو بکر بن ابوشیبہ نے اپنی مصنف میں عیسیٰ بن یونس عن هشام بن عروہ عن ایبہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت معاویہ کا قول ہے: (لا حلم الا بالتجارب) اسے بخاری نے الادب المفرد میں علی بن مسہر عن هشام عن ایبہ سے نقل کیا، کہتے

ہیں میں امیر معاویہ کے پاس بیٹھا تھا کہ خود کلامی کی پھر مرتبہ ہوئے اور تین مرتبہ کہا: (لا حلیم إلا ذو تجربة) حضرت ابوسعید سے مرفوعاً روایت ہے: (لا حلیم إلا ذو عشرة و لا حکیم إلا ذو تجربة) (یعنی حلم ٹھوکر میں کھا ہی آتا ہے اور حکیم وہی جو صاحب تجربہ ہے) اسے احمد نے بھی نقل کیا اور ابن حبان نے حکم صحت لگایا، بقول ابن اثیر اس کا مطلب یہ ہے کہ حلم حاصل نہیں ہوتا حتیٰ کہ کئی ٹھوکر میں کھائے اور ان کے ساتھ عبرت پکڑے پھر اپنے آپ کا محاسبہ کر کے اپنی غلطیوں اور فروگزاشتوں کی حقیقت سے آشنا ہو پھر ان سے اجتناب کرے، دیگر نے کہا اس کا مفہوم ہے کہ انسان حلیم کامل تبھی بنتا ہے جب ٹھوکر میں کھاتا اور غلطیاں کرتا ہے تو نجل ہوتا ہے تو ایسوں کو چاہئے کہ کسی میں کوئی عیب پائیں تو اس کی پردہ پوشی کریں اور درگزر سے کام لیں اسی طرح جس نے امور کا تجربہ کیا ہوتا ہے ان کے نفع و ضرر کا تو اس کا کوئی فعل خالی از حکمت نہیں ہوتا، طبی کہتے ہیں ممکن ہے ذی تجربہ کے ساتھ حلم کی تخصیص اس اشارہ کے لئے ہو کہ غیر حکیم اس کے برخلاف ہے اور جو حلیم تجربہ کار نہیں ہوتا وہ کئی مواضع میں ٹھوکر کھا سکتا ہے جن میں اس کا حلم کچھ کام نہ آئے گا بخلاف تجربہ کار حلیم کے، اسی کے ساتھ اس اثر معاویہ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوئی۔

علامہ انور باب (لا یلدغ المؤمن الخ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ ایک سوراخ سے دو مرتبہ نہ ڈسا جائے گویا وہ حوادثِ ایام سے عبرت حاصل کرتا ہے فساق کی مانند نہیں کہ کسی چیز کی پرواہ نہیں اور کوئی عبرت نہیں چاہے کتنے ہی مصائب آئیں اور فتنوں میں مبتلا ہو، مومن فطن اور متعقظ (یعنی بیدار مغز) ہوتا ہے وہ شبہات و ہم کے مواضع سے بچتا ہے جب کسی شر کے ساتھ ابتلاء میں ڈالا جاتا ہے تو دوبارہ اس میں نہیں پڑتا تاکہ لوگوں کے طعن و ملامت کا نشانہ نہ بنے، یہ اس کے ابلہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ اس کا ترجمہ ہے: سادہ، اس کے مقابلہ میں چالاک کا لفظ ہے، اس کا ترجمہ بے وقوف نہیں اس کے مورد پر نظر کرنے سے اس کی وضاحت ہوتی ہے (آگے بدر کے قیدی کا واقعہ ذکر کیا جو فتح الباری کے حوالے سے گزرا) کہتے ہیں مکہ واپس جا کر وہی پرانی روش شروع کر دی اور نبی پاک کی بھوکے لگا تو اتفاق سے کسی اور (احد میں) غزوہ میں اسیر بنا لیا گیا تو نبی اکرم نے اس کے قتل کا حکم دیا جب اس نے جزع فزع کی اور وہی بال بچوں کا حوالہ دیا تو آپ نے یہ فرمایا: (لا یلدغ الخ)۔

6133 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ

ترجمہ: ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا مومن کو ایک سوراخ سے دو دفعہ نہیں ڈسا جاتا (یعنی ایک دفعہ دھوکہ کھانے کے بعد ہوشیار رہتا ہے)۔

(عن ابن المسيب) یونس عن زہری کی روایت میں ہے: (أخبرني سعيد بن المسيب أن أبا هريرة حدثه) (اسے بخاری نے الادب المفرد میں تخریج کیا اصحاب زہری نے اس میں یہی کہا ہے، صالح بن ابوالاخر اور زمعه بن صالح، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، نے مخالفت کی تو انہوں نے) (عن الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه) (ذکر کیا اسے ابن عدی نے معانی بن عمران عن زمعه وابن ابی الاخر کے طریق سے نقل کیا، حدیث معانی سے اسے مستغرب قرار دیا، کہتے ہیں جہاں تک زمعه ہیں تو ان سے اسے ابو نعیم نے بھی تخریج کیا ہے بقول ابن حجر احمد نے بھی نقل کیا طباطبائی نے بھی اپنی مسند میں اسے زمعه سے نقل کیا

اسی طرح ابو احمد زبیری بھی، ابن ماجہ نے اسے نقل کیا۔ (لا یلدغ) یہ رفع کے ساتھ بطور صیغہ خبر ہے خطابی کے بقول یہ لفظاً خبر اور معنا امر ہے، یعنی مومن کو حازم و حذر (یعنی دانا و محتاط) ہونا چاہئے اور غفلت و سادگی کا شکار نہ ہو کہ کوئی اسے بار بار دھوکہ دینے میں کامیاب رہے کبھی یہ امر دین میں بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ امر دنیا میں بھی اور یہ اولیٰ بالخذر ہے، یہ حالت وصل میں غین کی زیر کے ساتھ بھی مروی ہے تب اس میں معنائے نہی متحقق ہے! ابن تین کہتے ہیں ہم نے اسی طرح اس کی قراءت کی ہے بعض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ جسے دنیا میں اسکی عقوبت کی سزا مل گئی اب آخرت میں اسی جرم کے ضمن میں اس کا معاقبہ نہ ہوگا بقول ابن حجر اگر اس قائل کی مراد یہ ہے کہ عموم خبر اسے متناول ہے تب ممکن ہے ورنہ سبب حدیث اس کا انکار کرتا ہے، کسی کا یہ قول اس کی تائید کرتا ہے اس میں تفصیل سے تحذیر اور فطانت سے کام لینے کی ہدایت ہے، ابو عبید لکھتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ مومن اگر کسی سبب کسی افتاد کا شکار ہو جائے تو اسے نہیں چاہئے کہ پھر وہی کام کرے، بقول ابن حجر اکثر کا یہی فہم ہے ان میں راوی حدیث زہری بھی ہیں ابن حبان نے سعید بن عبد العزیز سے نقل کیا کہتے ہیں زہری سے کہا گیا جب وہ ہشام بن عبد الملک (ابن مروان بن حکم مشہور اموی خلیفہ) کے ہاں سے آئے اس نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ کہا میری طرف سے میرا قرض چکا دیا پھر کہا اے ابن شہاب اب پھر قرض لو گے؟ میں نے کہا نہیں! اور یہ حدیث اسے سنائی، طیالسی اس کی تخریج کے بعد کہتے ہیں ایسا نہیں ہوگا کہ دنیا میں کسی گناہ کی سزا بھگتے پھر آخرت میں بھی اس کی سزا ملے، ان کے غیر نے اس کے غیر پر اسے محمول کیا، بعض نے کہا اس حدیث میں مومن سے مراد مومنِ کامل ہے جس کی معرفت اسے غوامض الامور (یعنی پوشیدہ امور) پر بظہرانی ہے حتیٰ کہ وہ متوقع حادثات سے احتیاط میں ہوتا ہے اور جو مومن مغفل (یعنی نادان و سادہ) بھی ہے وہ بار بار دھوکہ کھاتا ہے۔

(من جحر) کشمینی اور سرخسی کے ہاں (واحد) بھی ہے بعض نسخوں میں ہے: (مِنْ جُحْرِ حِیَۃ) یہ شاذ زیادت ہے ابن بطلال لکھتے ہیں اس میں ادب شریف ہے جس کی نبی کریم نے اپنی امت کو تعلیم دی اور انہیں ان امور سے تحذیر کی جن کی سوائے عاقبت کا اندیشہ ہو، اسی معنی میں یہ حدیث ہے: (الْمُؤْمِنُ كَيْسٌ حَدِیْرٌ) اسے صاحب مسند الفردوس نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت انس سے نقل کیا، کہتے ہیں نبی اکرم اس کلام میں غیر مسبوق ہیں سب سے قبل آپ نے ابو عزرہ جحّی سے یہ کہا تھا وہ بدر میں قیدی بنایا گیا، شاعر آدمی تھا نبی اکرم کے سامنے اپنے اہل و عیال اور ان کا ذکر کیا تو نبی اکرم نے احسان کرتے ہوئے بغیر غدیہ کے اسے چھوڑ دیا احد میں وہ پھر مسلمانوں کے ہاتھ لگ گیا پھر وہی کچھ ذکر کر کے ملتئم ہوا کہ اسے چھوڑ دیں، آپ نے فرمایا (اب نہیں کہ) تم مکہ میں اپنے رخساروں پر ہاتھ پھیرو اور کہو میں نے محمد سے دوسرے مذاق کیا (یعنی دھوکہ دیا) اسے قتل کرنے کا حکم دیا، ابن اسحاق نے المغازی میں اسے بغیر اسناد ذکر کیا ہے ابن ہشام تہذیب السیرۃ میں رقمطراز ہیں مجھے سعید بن مسیب سے یہ بات پہنچی کہ نبی پاک نے اس وقت (لا یلدغ الخ) کے کلمات ارشاد فرمائے، کتاب الامثال میں ابو عبید کی صنیع ابن بطلال کے قول کہ نبی پاک اس کے اولین قائل ہیں، پر باعث اشکال ہے اسی لئے ابن تین نے کہا یہ ایک قدیمی ضرب الثقل ہے، توریشی لکھتے ہیں یہ سبب کسر عین کی روایت کو ضعیف کرتا ہے طبیبی نے جواب دیا کہ وہ اس امر کے ساتھ قابلِ توجہ ہے کہ نبی پاک نے جب اپنی ذات مبارکہ کا حکم کی طرف میلان دیکھا تو اس سے مومن حازم کو مجرّد کیا تو اسے اس سے منع کر دیا یعنی مومن حازم کی صفت سے نہیں جو اللہ کے لئے غضب کا اظہار کرتا ہے کہ وہ دھوکہ باز

مترود سے دھوکہ کھا جائے تو وہ حلم کو اس کے حق میں استعمال نہیں کرتا بلکہ وہ اس سے انتقام لیتا ہے اسی سے حضرت عائشہ کا قول ہے کہ آپ نے کبھی اپنی ذات کے لئے انتقام نہیں لیا الا یہ کہ اللہ کی حرمت کی ہتک کی جائے تب اللہ کے لئے منتقم ہوتے تھے، کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ حلم مطلقاً قابلِ تعریف نہیں کہ کائنات کا مطلق مظاہرہ بھی قابلِ تعریف نہیں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کو کام کا دھن کئے ہوئے فرمایا: (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)، کہتے ہیں روایت بالرفع پر یہ محض اخبار ہے، یہ غرض مستفاد اس سے مستفاد نہیں لہذا صیغہ نہی کے ساتھ روایت ارجح ہے بقول ابن حجر اس کی یہ حدیث تائید کرتی ہے: (اخْتَرِسُوا مِنَ النَّاسِ مِنْ سُوءِ الظَّنِّ) (لوگوں کی سوئے ظنی سے بچو، یعنی ایسے کام نہ کرو کہ وہ بدظنی کا شکار ہوں) اسے طبرانی نے اوسط میں حضرت انس کے طریق سے تخریج کیا یہ عنعنہ کے ساتھ بقیہ کی معادیہ بن یحییٰ سے روایت ہے اور وہ ضعیف ہیں تو اسکی دو علتیں ہوئیں، البتہ تابعی کبیر مطرف کے قول سے بصحت ثابت ہے اسے مسدود نے نقل کیا۔

- 84 باب حَقُّ الضَّيْفِ (حق میزبانی)

6134 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَلَمْ أَخْبَرَ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلَا تَفْعَلْ قُمْ وَنَمْ وَصُمْ وَأَفْطِرْ فَإِنَّ لِحَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِرِزْوِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِرِزْوِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّكَ عَسَى أَنْ يَطُولَ بِكَ عُمْرٌ وَإِنَّ مِنْ حَسَبِكَ أَنْ تَصُومَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنَّ بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرًا أَمْثَالِهَا فَذَلِكَ الدَّهْرُ كُلُّهُ قَالَ فَشَدَّدْتُ فَشَدَّدَ عَلَيَّ فَقُلْتُ فَإِنِّي أَطِيقُ غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ فَصُمْ مِنْ كُلِّ جُمُعَةٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قَالَ فَشَدَّدْتُ فَشَدَّدَ عَلَيَّ قُلْتُ أَطِيقُ غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ فَصُمْ صَوْمَ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ قُلْتُ وَمَا صَوْمَ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ قَالَ يَصُفُّ الدَّهْرَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۴۰ اور ص: ۲۹)۔ اطرافہ ۱۱۳۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۹۷۴، ۱۹۷۵، ۱۹۷۶، ۱۹۷۷،

6277 ,5199 ,5054 ,5053 ,5052 ,3420 ,3419 ,3418 ,1980 ,1979 ,1978

حسین سے مراد معلم ہیں کتاب الصیام میں یہ مشروحاً گزری ہے، اس کے جملہ: (وإن لزورك عليك حقاً) سے غرض ترجمہ ہے زور بمعنی زائر (مہمان اور ملاقاتی) ہے آمدہ باب میں تفصیل سے شرح ہوگی۔

85 - باب إِكْرَامِ الضَّيْفِ وَخِدْمَتِهِ إِيَّاهُ بِنَفْسِهِ (مہمان کا اکرام اور بذات خود اس کی سیوا کرنا)

وَقَوْلِهِ ﴿ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرِمِينَ ﴾ (حضرت ابراہیمؑ کے کچھ معزز مہمانوں کا ذکر کیا)

آیت سے اس امر کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ضیف کا لفظ واحد و جمع ہے (یعنی دونوں کیلئے بلکہ تشبیہ کیلئے بھی مستعمل ہے)، اسکی جمع قلت اضیاف اور جمع کثرت ضیوف و ضیفاں ہے۔ (قال أبو عبد الله الخ) یہ صرف ابو ذر کی مستملی اور شمشینی سے صحیح بخاری کے نسخہ میں ثابت ہے، یہ فراء کے کلام سے ماخوذ ہے جو معانی القرآن میں آیت: (قُلْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا) [المک: ۳۰] کی بابت لکھتے ہیں عرب کہتے ہیں: (ماءٌ غَوْرٌ وماءٌ ان الخ) گویا غور کی تشبیہ اور جمع استعمال نہیں کرتے زور بھی اسی کے بمنزلہ ہے، کہا جائے گا: (هُوَ لَئِ زَوْرُ فُلَانٍ) (یعنی یہ فلان کے مہمان ہیں) اس لئے کہ یہ مصدر ہے تو ان کے قول: قومٌ عَدْلٌ و قومٌ رضا کی مثل اس کا جریان ہوا، دیگر کا کہنا ہے کہ زور زار کی جمع ہے جیسے راکب / رُکب، بقول ابن حجر یہ ابو عبیدہ کا قول ہے الصحاح میں اسی پر جزم کیا۔ (و يقال الغور الخ) یہ بھی ابو عبیدہ کا کلام ہے۔ (تزاور تمیل الخ) یہ بھی انہی کا قول ہے سورہ کہف کی آیت: (و تَرَى السَّمْسَ تَزَاورُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ الخ) [۱۷] کی بابت کہا: (أى تمیل) یہ زور سے ہے یعنی (العوج و الميل) (یعنی مڑنا)۔

6135 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْكَعْبِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ صَيفَهُ حَائِزَتَهُ يَوْمَ وَلَيْلَةٍ وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فَمَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَوَيَّ عِنْدَهُ حَتَّى يُخْرِجَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ طرفہ 6019، - 6476

6135 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ مِثْلَهُ وَزَادَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقِلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

ترجمہ: فرمایا جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے وہ بولے تو اچھی بات ہی کرے وگرنہ چپ رہے۔

(مالك مثله) یعنی اسی اسناد کے ساتھ۔ (أو ليصمت) نووی نے اسے ضم میم کے ساتھ ضبط کیا ہے بقول طوفی ہم نے میم کی زیر کے ساتھ سا اور یہی قیاس ہے جیسے (ضرب يضرب)، (فليقل خيرا أو الخ) میں مذکور تخیر کو باعث اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ اگر مباح کسی ایک شق میں ہے تو لازم ہے کہ اس کے ساتھ مامور بہ ہو تو یہ واجب ہوگا، یا منہی عنہ ہے تب یہ حرام ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ (فليقل) اور (ليصمت) میں صیغہ فعل (یعنی صیغہ امر) مطلق اذن کیلئے ہے جو مباح وغیرہ سے اعم ہے ہاں اس سے لازم ہے کہ خبر میں اسکے دخول کے پیش نظر مباح حسن ہو، معنائے حدیث یہ ہے کہ بولنے سے قبل تفکیر کر لینی چاہئے اگر ظاہر ہو کہ اس کے بولنے پر کوئی مفسد مترتب نہیں ہوتی اور نہ یہ کسی حرام یا مکروہ کا باعث ہوگا تب بولے اور اگر یہ مباح ہے تو سکوت میں سلامتی ہے تاکہ مباح کو حرام یا مکروہ کی طرف نہ دھکیل دے، حضرت ابو ذر کی ایک طویل حدیث جسے ابن حبان نے صحیح کہا، میں ہے: (و من حسب كلامه من عمله قل كلامه إلا فيما يعنيه) (یعنی جس نے اپنی کلام و عمل میں توازن اختیار کیا وہ لایعنی گفتگو سے پرہیز کرے گا)۔

6136 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

(ترجمہ کیلئے اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 5185، 6018، 6138، 6475۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں، حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت دو طرق سے نقل کی ہر طریق میں وہ کچھ ہے جو دوسرے میں نہیں یہ سب باب (اکرام الجار) میں گزرا وہاں مراد اور اختلاف الفاظ کا حال بیان ہوا تھا، طوفی کہتے ہیں ظاہر حدیث یہ کہنے والے سے انتقائے ایمان ہے مگر یہ مراد نہیں بلکہ یہ مبالغہ فی البیان ہے جیسے والد کہتا ہے اگر تم میرے بیٹے ہو تو میری بات مانو، یہ اطاعت پر اسے برا بیچنے کرنے کی غرض سے کہتا ہے اس کے انتقائے اطاعت سے اس کا بیٹا ہونا منافی نہ ہوگا (یعنی اگر بات نہ مانی تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ اس کا بیٹا نہیں)۔

6137 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْحَخِيرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَابِرٍ أَنَّهُ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تَبْعُنَا فَنَنْزِلُ بِقَوْمٍ فَلَا يَقْرُونَنَا فَمَا تَرَى فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ نَزَلْتُمْ بِقَوْمٍ فَأَمَرُوا لَكُمْ بِمَا يَنْبَغِي لِلضَّيْفِ فَاقْبَلُوا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَخُذُوا مِنْهُمْ حَقَّ الضَّيْفِ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۵۰) طرفہ - 2461

یہ کتاب العظام میں مشروح گزری ہے (پہلی حدیث کے بعض الفاظ کی شرح کرتے ہیں) (جائزہ یوم و لیلۃ) سہلی کہتے ہیں (جائزہ) علی الابتداء مرفوعاً مروی ہے، یہ واضح ہے اسی طرح بطور بدل نصب کے ساتھ بھی مروی ہے ای (یکرم جائزہ یوما و لیلۃ)۔ (فما بعد ذلك الخ) ابن بطال کہتے ہیں امام مالک سے اس بارے سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا ایک رات و دن اس کا اکرام و اتحاف کرے (اتحاف یعنی تحفہ تحائف دینا) اور تین ایام میزبانی کرے بقول ابن حجر اس بابت اختلاف کیا گیا ہے کہ کیا (ثلاث) میں اول دن خارج ہے یا اسے بھی شمار کرنا ہوگا؟ بقول ابو عبیدہ پہلے دن اس کی بر و الطاف کے ساتھ متکلفانہ ضیافت کرے (یعنی کھانے میں اہتمام کرے) جبکہ دوسرے اور تیسرے دن ما حَضَرَ پیش کرے اور معمول سے زیادہ نہ کرے (اگر گنجائش ہے تو کرنا ممنوع نہیں) پھر اسے اتنا دے جس سے ایک رات و دن کی مسافت طے ہو سکے، اسے حیزہ کہا جاتا ہے اسی سے ایک حدیث میں ہے: (أَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَجْوٍ مَا كُنْتُ أَجِيزُهُمْ) (یعنی وفد کو اسی طرح تحفے تحائف دیا کرنا جیسے میں دیتا تھا) خطابی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کوئی مہمان آئے تو اس کا اتحاف کرے اور ایک رات و دن اس کی ضیافت میں اہتمام کرے جبکہ آخر ی دو دن ماحضر پیش کرے جب تیسرا دن گزر جائے تو گویا اس نے حق میزبانی ادا کر دیا اس سے زائد ایام کی ضیافت اس کی طرف سے صدقہ ہوگی احمد اور مسلم کے ہاں عبد الحمید بن جعفر عن سعید مقبری عن ابی شریح کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (الضيافة ثلاثة أيام و

جائزہ (یوم و لیلة) یہ (یعنی واو عاطفہ کا وجود) مغایرت پر دال ہے، اس کی تائید ابو عبیدہ کی تشریح مذکور سے بھی ملتی ہے طبی نے جواب دیا کہ یہ جملہ مستانفہ اور پہلے جملہ کیلئے بیان ہے گویا کہا گیا: (کیف یُکرّمہ؟) (یعنی کیسے وہ اس کا اکرام کرے؟) تو فرمایا: (جائزہ الخ) تقدیر مضاف ضروری ہے اسی (زمان جائزہ اُمی بؤہ والضيافة یوم و لیلة) یہ روایت پہلے دن پر محمول ہے، اسی پر محمول کرنا چاہئے تاکہ دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے اور یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کا قول: (و جائزہ) ایک دیگر حالت کا بیان ہو وہ یہ کہ کبھی مسافر اپنے میزبان کے ہاں مقیم ہو جاتا ہے تو یہ تین دن پر ان کی تفصیل کے ساتھ مراد نہ ہوگا اور کبھی وہ حالت اقامت میں نہیں ہوتا تو اسے اتنا عطا کرے جس کے ساتھ ایک رات و دن کی ضیافت ہو سکے اور شاید یہی اعدل الادب ہے، تین دن سے زائد کو صدقہ قرار دینے کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ تین ایام تک کی میزبانی واجب ہے تو اسے صدقہ کا نام دینے سے مراد اس سے تخفیر ہے (یعنی نفرت دلانا) کیونکہ کثیر اغنیاء صدقہ کھانے سے احتراز کرتے ہیں (گویا توجہ دلائی ہے کہ عام حالات میں کسی کے ہاں تین دن سے زائد بطور مہمان قیام نہ کیا جائے) میزبانی کو غیر واجب قرار دینے والوں کی طرف سے حدیث عقبہ کی شرح کے اثناء متعدد اجوبہ ذکر کئے تھے ابن بطلان نے عدم وجوب پر آپ کے قول (جائزہ) سے استدلال کیا اور لکھا جائزہ تو تفضل واحسان ہوتا ہے نہ کہ واجب! اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ حدیث ابو شریح میں مذکور جائزہ سے مراد وہ عطیہ نہیں جو شاعر اور وافر کو عطا کیا جاتا ہے، الاوائل میں مذکور ہے کہ سب سے پہلے اسے تابعین میں سے بعض امراء نے جائزہ کا نام دیا تھا جبکہ حدیث میں اس سے مراد یہ کہ اسے اتنا دے کہ کسی اور سے رجوع کی ضرورت نہ رہے جیسا کہ قبل ازیں اس کی تقریر گزری، ابن حجر کہتے ہیں حدیث کی یہ مراد جو بیان کی، صحیح ہے جہاں تک شاعر وغیرہ کو دئے گئے عطیہ کو جائزہ کا نام ملنے کا تعلق ہے تو یہ حادث نہیں کیونکہ حدیث میں ہے: (أَجِيزُوا الْوَفْدَ) جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گزرا، ایک حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے حضرت عباس سے فرمایا: (أَلَا أُعْطِیْتُ أَلَا أَمْتَحْتُ أَلَا أُجِيزُکَ؟) تو نماز تسبیح والی حدیث ذکر کی، اس سے بھی دلالت ملی کہ اس کا استعمال زمانہ جدید کی پیداوار نہیں۔

(أَنْ یُثَوِّیَ عِنْدَهُ) بقول ابن تین یہ کسر واو کے ساتھ اور اس کا ماضی فتح واو کے ساتھ ہے۔ (حتی یحرجه) حرج یعنی ضیق (تنگی) سے، ثواء تخفیف اور مد کے ساتھ کسی معین جگہ اقامت کرنا نووی مسلم کی ایک روایت کے حوالے سے: (حتی یؤثمه) ذکر کرتے ہیں یعنی اسے اثم میں واقع کر دے کیونکہ طول اقامت کی وجہ سے عین ممکن ہے کبھی اس کی غیبت کر دے یا اس کی ایذا اس سے صادر ہو جائے یا وہ اس کی بابت سوائے نفی کا شکار ہو (اور اس طرح گناہگار بنے) یہ سب تب اگر اس کی اقامت صاحب خانہ کی مرضی سے نہیں کہ اس سے مزید قیام کا مطالبہ کیا ہو یا اس کا ظن غالب ہو کہ وہ اسے برائہ سمجھے گا، یہ آپ کے قول: (حتی یحرجه) سے مستفاد ہے کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر حرج نہ ہو تو جائز ہے، احمد کے ہاں عبد الحمید بن جعفر عن مقبری عن ابو شریح کی روایت میں ہے کہا گیا یا رسول اللہ: (و ما یؤثمه؟) فرمایا اس کے ہاں اتنا عرصہ قیام پذیر رہے کہ کوئی چیز نہ پائے جو اسے پیش کرے، اسے احمد اور حاکم نے نقل کیا، اس میں حضرت سلمان کا اپنے ایک مہمان کے ساتھ قصہ بھی مذکور ہے جس نے ان سے پر تکلف کھانے کا مطالبہ کیا اور انہیں اس کے سبب اپنا لوٹارہن رکھنا پڑا پھر کہا الحمد للہ، ابن بطلان کہتے ہیں تین ایام کے بعد اس لئے اس کا ٹھہرے رہنا مکروہ قرار دیا تاکہ وہ اسے ایذا نہ دے تو اس کا صدقہ (علی وجه المنّ و الأذی) کی صورت اختیار کر جائے (جس سے قرآن نے منع کیا ہے) بقول ابن حجر

یہ محل نظر ہے کہ حدیث میں ہے: (فما زاد فهو صدقة) تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کچھ وہ تین ایام کے دوران پیش کرے وہ صدقہ نہ ہوگا تو اولیٰ یہی تاویل ہے کہ ماجر ہونے کے بعد کہیں میزبان اس کیلئے باعثِ ایذاء بن کر آثم نہ ہو جائے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فخذوا منهم حق الضیف) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا ہے یہ ان کے عرف پر محمول ہے کہ یہی ان کا عرف تھا، بعض نے کہا نہیں بلکہ اس معاہدہ کے تحت جو اہل اسلام اور ان کے مابین تھا، اس کی دلالت زلیعی کے اپنی کتاب کے آخر میں نقل کردہ نبی اکرم کے کتابت سے ملتی ہے۔

6138 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُصِلْ رَحِمَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

(سابقہ) اطرافہ 5185، 6018، 6136، 6475

علامہ انور (مزررة بالذهب) کی بابت کہتے ہیں زرکا ہندی میں ترجمہ: تکمہ و گھنڈی ہے نہ کہ بٹن۔

- 86 باب صُنْعُ الطَّعَامِ وَالتَّكْلُفِ لِلضَّيْفِ (مہمان کیلئے پر تکلف کھانا تیار کرنا)

6139 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا أَبُو الْعَمَيْسِ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ أَخِي النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ فَرَارَ سَلْمَانُ أَبَا الدَّرْدَاءِ فَرَأَى أُمَ الدَّرْدَاءِ مُتَبَذِّلَةً فَقَالَ لَهَا مَا شَأْنُكَ قَالَتْ أَخُوكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ لَيْسَ لَهُ حَاجَةٌ فِي الدُّنْيَا فَجَاءَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَصَنَعَ لَهُ طَعَامًا فَقَالَ كُلْ فَإِنِّي صَائِمٌ قَالَ مَا أَنَا بِكَائِلٍ حَتَّى تَأْكُلَ فَأَكَلَ فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ ذَهَبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ يَقُومُ فَقَالَ نَمْ فَنَامَ ثُمَّ ذَهَبَ يَقُومُ فَقَالَ نَمْ فَلَمَّا كَانَ آخِرُ اللَّيْلِ قَالَ سَلْمَانُ قُمْ الْآنَ قَالَ فَصَلَّيَا فَقَالَ لَهُ سَلْمَانُ إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا فَأَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ. فَاتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ صَدَقَ سَلْمَانُ أَبُو جُحَيْفَةَ وَهَبَ السُّوَائِي يُقَالُ وَهَبُ الْخَيْرِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۷۸) طرفہ - 1968

یہ کتاب الصیام میں مشروحاً گزری ہے۔ (یقال وهب النخ) یہ ابوزر کے ہاں واقع نہیں، مہمان کی خاطر تکلف نہ کرنے میں حضرت سلمان سے مروی ایک حدیث ہے جس میں ہے: (نہانا رسول اللہ ﷺ أن نتكلف للضيف) اسے احمد و حاکم نے

تخریج کیا، اس میں حضرت سلمان کے ایک مہمان کا قصہ بھی ہے جس نے ان سے پر تکلف کھانا طلب کیا اور انھیں اس کیلئے مطہرہ رہن رکھنا پڑا پھر فراغت کے بعد مہمان نے کہا: (الحمد لله الذی قَنَعَنَا بِمَا رَزَقَنَا) (یعنی اللہ کا شکر ہے جس نے ہمیں قناعت کرنے کی توفیق دی) حضرت سلمان نے یہ سن کر کہا اگر تم قناعت کرنے والے ہوتے تو مجھے اپنا مطہرہ رہن نہ رکھنا پڑتا۔

87 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْغَضَبِ وَالْجَزَعِ عِنْدَ الضَّيْفِ -

(مہمان کے سامنے غصہ اور گھبراہٹ کا مظاہرہ کرنا مکروہ ہے)

6140 حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدُ الْجَرِيرِيُّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ تَضَيَّفَ رَهْطًا فَقَالَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ دُونَكَ أَضْيَافَكَ فَإِنِّي مُنْطَلِقٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَافْرُغْ مِنْ قِرَاهِمُ قَبْلَ أَنْ أَجِيءَ فَاَنْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَأَتَاهُمُ بِمَا عِنْدَهُ فَقَالَ اطْعَمُوا فَقَالُوا أَيْنَ رَبُّ مَنْزِلِنَا قَالَ اطْعَمُوا قَالُوا مَا نَحْنُ بِأَكْلِينَ حَتَّى يَجِيءَ رَبُّ مَنْزِلِنَا قَالَ أَقْبِلُوا عَنَّا قِرَاكُمْ فَإِنَّهُ إِنْ جَاءَ وَلَمْ تَطْعَمُوا لَنَلْقَيْنَ مِنْهُ فَأَبَوْا فَعَرَفْتُ أَنَّهُ يَجِدُ عَلَيَّ فَلَمَّا جَاءَ تَنَحَّيْتُ عَنْهُ فَقَالَ مَا صَنَعْتُمْ فَأَخْبَرُوهُ فَقَالَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ فَسَكَتُ ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ فَسَكَتُ فَقَالَ يَا غُنْثَرُ أَقْسَمْتُ عَلَيْكَ إِنْ كُنْتُ تَسْمَعُ صَوْتِي لَمَّا جِئْتُ فَخَرَجْتُ فَقُلْتُ سَلْ أَضْيَافَكَ فَقَالُوا صَدَقَ أَتَانَا بِهِ. قَالَ فَإِنَّمَا انتَظَرْتُموُنِي وَاللَّهِ لَا أَطْعَمُهُ اللَّيْلَةَ فَقَالَ الْآخَرُونَ وَاللَّهِ لَا نَطْعَمُهُ حَتَّى تَطْعَمَهُ قَالَ لَمْ أَرِ فِي الشَّرِّ كَاللَّيْلَةِ وَيَلَكُمْ مَا أَنْتُمْ لِمَ لَا تَقْبَلُونَ عَنَّا قِرَاكُمْ هَاتِ طَعَامَكَ فَجَاءَ هُ فَوَضَعَ يَدَهُ فَقَالَ بِاسْمِ اللَّهِ الْأُولَى لِلشَّيْطَانِ فَأَكَلَ وَأَكَلُوا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۱۰) اطرافہ 602، 3581، - 6141

علامات البدوۃ میں اس کی شرح گزری۔ (یجد علی) موجدت سے یعنی غضب۔

88 باب قَوْلِ الضَّيْفِ لِصَاحِبِهِ لَا أَكُلُ حَتَّى تَأْكُلَ -

(مہمان کا میزبان کے ساتھ کھانا تناول کرنے پہ اصرار)

فِيهِ حَدِيثُ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(فیه حدیث الخ) ابو جحیفہ کی وہی روایت جس میں حضرات ابو درداء اور سلمان کا قصہ ہے، یہ ترجمہ تعلیق ابو ذر کے نسخہ

میں مذکور نہیں سابقہ باب کے تحت ہی یہ روایت ذکر کی۔

6141 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ جَاءَ أَبُو بَكْرٍ بِضَيْفٍ لَهُ أَوْ بِأُضْيَافٍ لَهُ فَأَمْسَى عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا جَاءَ قَالَتْ أُمِّي احْتَبَسْتُ عَنْ ضَيْفِكَ أَوْ أُضْيَافِكَ اللَّيْلَةَ قَالَ مَا عَشَيْتِهِمْ فَقَالَتْ عَرَضْنَا عَلَيْهِ أَوْ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا أَوْ فَأَنِي فَغَضِبَ أَبُو بَكْرٍ فَسَبَّ وَجَدَّعَ وَحَلَفَ لَا يَطْعَمُهُ فَاحْتَبَأْتُ أَنَا فَقَالَ يَا غُنْثُرُ فَحَلَفْتَ الْمَرْأَةُ لَا تَطْعَمُهُ حَتَّى يَطْعَمَهُ فَحَلَفَ الضَّيْفُ أَوْ الْأُضْيَافُ أَنْ لَا يَطْعَمَهُ أَوْ يَطْعَمُوهُ حَتَّى يَطْعَمَهُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ كَانَ هَذِهِ مِنَ الشَّيْطَانِ فَدَعَا بِالطَّعَامِ فَأَكَلَ وَأَكَلُوا فَجَعَلُوا لَا يَرْفَعُونَ لُقْمَةً إِلَّا رَبًّا مِنْ أَسْفَلِهَا أَكْثَرُ مِنْهَا فَقَالَ يَا أُخْتُ بَنِي فِرَاسٍ مَا هَذَا فَقَالَتْ وَقَرَّةٌ عَيْنِي إِنَّهَا الْآنَ لَا أَكْثُرُ قَبْلَ أَنْ نَأْكُلَ فَأَكَلُوا وَبَعَثَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَذَكَرَ أَنَّهُ أَكَلَ مِنْهَا (سابقہ)۔ اطرافہ 602، 3581، - 6140

سند میں سلمان سے مراد یہی ہیں۔

89 باب إكرام الكبير وَيَبْدَأُ الْأَكْبَرُ بِالْكَلَامِ وَالسُّؤَالِ (بزرگوں کا احترام اور بڑے کو بات کا موقع دینا)

اکبر سے مراد عمر میں بڑا، اگر فضل کی جہت سے تساوی ہوں ورنہ علم و فقہ میں فضیلت رکھنے والے کو مقدم کیا جائے گا اگر عمر اس سے معارض ہو۔

6142 و - 6143 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ هُوَ ابْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ مَوْلَى الْأَنْصَارِ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ وَسَهْلَ بْنِ أَبِي حَشْمَةَ أَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُودٍ أَتَيَا خَيْرَ فَتَرَقَّأ فِي النَّخْلِ فَقَتَلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَهْلٍ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ وَخُوَيْصَةَ وَمُحَيِّصَةُ ابْنَا مَسْعُودٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ فَبَدَأَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَكَانَ أَصْغَرَ الْقَوْمِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كَبُرَ الْكِبَرُ قَالَ يَحْيَى لِيَلِيَ الْكَلَامَ الْأَكْبَرُ فَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَتَسْتَحِقُّونَ قَتِيلَكُمْ أَوْ قَالَ صَاحِبَكُمْ بِأَيِّمَانٍ خَمْسِينَ مِنْكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْرٌ لَمْ نَرَهُ قَالَ فَتُبِّرُكُمْ يَهُودُ فِي أَيْمَانٍ خَمْسِينَ مِنْهُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَوْمٌ كَفَرُوا فَوَدَّاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ قَبْلِهِ قَالَ سَهْلٌ فَأَذْرَكْتُ نَاقَةَ مِنْ تِلْكَ الْإِبِلِ فَدَخَلْتُ بِرَبْدَا لَهُمْ

فَرَضْتَنِي بِرَجُلِهَا

أطرافه 2702، 3173، 6898، 7192

ترجمہ: سہل بن ابو حمزہ نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن کھل اور محیصہ بن مسعود خیر آئے اور کھجور کے ایک باغ میں دونوں الگ ہو گئے عبد اللہ وہیں مقتول پائے گئے پھر عبد الرحمن بن سہل اور محیصہ کے دو بیٹے حویصہ اور محیصہ نبی پاک کے پاس آئے اور اپنے ساتھی کی بابت بات شروع کی پہلے عبد الرحمن نے بولنا چاہا جو آنے والوں میں سب سے کم عمر تھے تو آپ نے فرمایا پہلے بڑوں کو بات کرنے دو پھر مقتول کے بارہ میں بات کی آپ نے فرمایا کیا تم میں سے بچاس آدمی قسم کھا سکتے ہیں کہ انہیں یہودیوں نے ہی مارا ہے؟ کہنے لگے یا رسول اللہ ہم تو موقع پہ موجود نہ تھے فرمایا پھر یہودیوں کے بچاس آدمی قسم اٹھا لیتے ہیں کہ وہ اس قتل سے بری ہیں، کہنے لگے یا رسول اللہ وہ تو کافر ہیں (جھوٹی قسمیں اٹھا ہی لیں گے) تو نبی پاک نے مقتول کی دیت اپنی طرف سے ادا کر دی، سہل کہتے ہیں دیت کے ان اونٹوں میں سے ایک اونٹنی کو میں نے پکڑا وہ تھان میں گھس گئی تو مجھے ایک لات جمادی۔

6143 قَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ بُشَيْرٍ عَنْ سَهْلٍ قَالَ يَحْيَى حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ مَعَ

رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ بُشَيْرٍ عَنْ سَهْلٍ وَحَدَّثَهُ

کتاب القسامۃ میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (فوداہم) اکثر کے ہاں یہی ہے (فقد اہم) بھی مروی ہے۔ (قال اللیث الخ) یحییٰ سے ابن سعید انصاری اور بشیر سے مراد ابن یسار ہیں اس تعلیق کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے لیث کے حوالے سے موصول کیا۔ (و قال ابن عیینة حدثنا یحیی الخ) یہ بھی ابن سعید انصاری ہیں، اسے بھی مسلم اور نسائی نے موصول کیا۔

6144 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَخْبَرُونِي بِشَجَرَةٍ مِثْلُهَا مِثْلُ الْمُسْلِمِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ جِنٍّ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَلَا تَحُثُّ وَرَقُهَا فَوْقَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ وَثَمَّ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَلَمَّا لَمْ يَتَكَلَّمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ هِيَ النَّخْلَةُ فَلَمَّا خَرَجْتُ مَعَ أَبِي قُلْتُ يَا أَبَتَاهُ وَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَقُولَهَا لَوْ كُنْتَ قُلْتَهَا كَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا قَالَ مَا مَنَعَنِي إِلَّا أَنِّي لَمْ أَرَكَ وَلَا أَبَا بَكْرٍ تَكَلَّمْتُمَا فَكَرِهْتُ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)۔ أطرافه 61، 62، 72، 131، 2209، 4698، 5444، 5448، 6122

یحییٰ سے مراد قطان ہیں، یہ کتاب العلم میں مشروحا گزری اس کے ایراد سے گویا اشارہ دیتے ہیں کہ تقدیم کبیریت تب جب تساوی واقع ہو لیکن اگر صغیر کے پاس وہ علم و معلومات ہیں جو کبیر کے پاس نہیں تو کبیر کی موجودگی کے باوجود اسے بولنے سے روکا نہ جائے گا کیونکہ حضرت عمر کو اس بات پر تاسف ہوا کہ ان کے بیٹے ابن عمر خاموش بیٹھے رہے حالانکہ جواب جانتے تھے انہوں نے ان کی اور حضرت ابوبکر کی موجودی اور خاموش رہنے کا عذر بیان کیا مگر اس کے باوجود حضرت عمر متاسف رہے کہ ابن عمر کیوں نہ بولے۔

- 90 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الشَّعْرِ وَالرَّجَزِ وَالْحَدَاءِ وَمَا يُكْرَهُ مِنْهُ

(شعر و رجز گوئی کی جائز حد)

وَقَوْلِهِ ۖ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ۖ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي كُلِّ لَغْوٍ يَخْوَصُونَ (اللہ تعالیٰ کا شعراء کے بارہ میں فرمان ہے کہ گمراہ لوگ ہی انکی پیروی کرتے ہیں کیا تم دیکھتے نہیں وہ ہر وادی میں سرگرداں پھرتے اور ہوائی باتیں کرتے ہیں مگر وہ جو اہل ایمان اور نیک اعمال کرنے والے ہیں اور اللہ کا کثرت سے ذکر کرتے ہیں اور ظلم سہنے کے بعد یہ غالب ہوئے ہیں عنقریب ظالم جان لیں گے کہ ان کے ساتھ کیا گزرتی ہے، ابن عباس نے (فی کل واد الخ) کی تفسیر میں کہا فضول گوئیاں کرتے رہتے ہیں) جہاں تک شعر ہے تو وہ اصل میں (لِمَا ذُقِيَ) (یعنی دقیق فکر و معنی) کیلئے اسم ہے اسی سے ہے: (لیت شعری) پھر ایسی کلام میں مستعمل ہوا جو قصداً مقفی اور موزون ہے، کہا جاتا ہے اس کی اصل (شَعْرٌ) ہے کہا جاتا ہے: (شعرت، أصبت الشعر، شعرت بكذا أي علمت علماً دقيقاً كإصابة الشعر) راغب لکھتے ہیں بعض کفار نے نبی اکرم کو شاعر قرار دیا اس وجہ سے کہ قرآن میں بعض مقامات پر موزون و مقفی کلمات و جمل ہیں بعض نے کہا اس وجہ سے کہ ان کی مراد (شاعر کہنے سے) کاذب تھی کیونکہ شعراء کا اکثر کلام کذب پر ہی مشتمل ہوتا ہے اسی سے ادلہ کاذبہ کو شعر کہتے تھے، شعر کی بابت کہا گیا ہے: (أَحْسَنُهُ أَكْذَبُهُ) (یعنی سب سے اچھا شعر جو سب سے جھوٹا ہو یعنی اس میں نہایت مبالغہ آرائی ہو) اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ) اول کی تائید شعر کی تعریف میں مذکور شرط قصد سے ہوتی ہے، جو اتفاقاً موزون واقع ہو گیا اسے شعر نہیں کہا جائے گا، جہاں تک رجز ہے تو یہ رائے مفتوح اور جیم وزاء کے ساتھ ہے اکثر کے نزدیک یہ شعر کی ایک نوع ہے بعض کے ہاں یہ شعر نہیں کیونکہ اس کے قائل کو شاعر نہیں بلکہ راجز کہا جاتا ہے، اسے رجز اس کے اجزاء کے تقارب اور زبان کے اس کے ساتھ اضطراب کے سبب کہا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: (رجو البعير) جب قریب قریب قدم اٹھا کر چلے اور اپنے میں ضعف کے باعث مضطرب ہو اور جو حداء ہے تو یہ حاء کی پیش اور دال مخفف کے ساتھ ہے، مد و قصر دونوں کے ساتھ کہا جاتا ہے یعنی غناء کی ضرب مخصوص کے ساتھ اونٹوں کو چلانا (ہاکننا)، غالب طور پر حداء رجز کے ساتھ ہوتی تھی کبھی دیگر اشعار بھی اس غرض سے استعمال کئے جاتے اسی لئے اسے شعر و رجز پر معطوف کیا ہے، اونٹوں کی عادت ہے کہ وہ حدی خوانی ہونے کی صورت میں تیز تیز چلتے ہیں، ابن سعد نے بسند صحیح طاووس سے مرسل نقل کیا اسے بزار نے موصلاً ابن عباس سے بھی وارد کیا اور بعض رواۃ کی حدیث بعض کی حدیث میں داخل ہوگئی، کہ سب سے اولین شخص جس نے اونٹوں کیلئے حدی خوانی کی وہ مضرب بن زرار بن معد بن عدنان کا ایک غلام تھا جو مضرب کے اونٹوں پر مقرر تھا اس سے کوئی تفسیر سرزد ہوئی تھی جس کے باعث مضرب نے اس کے ہاتھ پہ ضرب لگائی تو تکلیف میں اس کے منہ سے نکلا: (يَا يَدَاهُ يَا يَدَاهُ) (ہائے میرا ہاتھ ہائے میرا ہاتھ) اس کی آواز اچھی تھی اونٹوں نے جب یہ صدا سنی تو تیز رفتاری سے چلتے لگے تو گویا یہ حدی خوانی کا آغاز و مبداء تھا، ابن عبد البر نے اباحت حداء پر اتفاق نقل کیا ہے بعض حنابلہ کی کلام میں اس بارے نقل اختلاف کا اشعار ہے اس کا مانع صحیح احادیث کے ساتھ مجوع ہے یہاں حداء کے ساتھ حج کی طرف تشوق پر مشتمل کعبہ وغیرہ مشاہد کے ذکر کے ساتھ، حج ملحق ہے (یعنی ایسے اشعار جو اس موضوع پر نظم بند کئے گئے

ہوں) اس کی نظیر جہادی ترانے بھی ہیں اسی سے ماں کا پٹوڑے کے بچہ کو لوریاں سنانا تاکہ وہ سو جائے (یعنی یہ سب جائز ہے)۔
 (و قوله تعالى: وَ الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْخ) ابوذر کے نسخہ میں دونوں آیتوں کے درمیان (و قوله) ہے مگر اس کی ضرورت نہ تھی (کیونکہ آگے پیچھے کی آیات ہیں) مفسرین اس آیت کی بابت کہتے ہیں اس میں مذکور شعراء سے مراد مشرکین کے شعراء ہیں جن کے پیچھے گمراہ قسم کے لوگ، مَزْدَةُ الشَّيَاطِينِ اور عُصَاةُ الْجَنِّ (یعنی سرکش شیاطین اور نافرمان جن) لگے رہتے اور ان کے اشعار آگے روایت کرتے کیونکہ گمراہ اپنے جیسے گمراہ کے پیچھے ہی لگے گا، ثعلبی نے ان میں سے عبد اللہ بن زہری، ہبیرہ بن ابو وہب، مسافع اور عمرو بن ابی امیہ بن اہلبلیک کے نام ذکر کئے ہیں بعض نے کہا دو شاعروں کے بارہ میں اس کا نزول ہوا جو باہم ایک دوسرے کی جھگڑائی کرتے تھے ہر ایک کے ساتھ گمراہ اور فضول قسم کے لوگوں کی ایک جماعت تھی (یعنی ان کے سامعین کی) بخاری نے الادب المفرد میں اور ابوداؤد نے زید نحوی عن مکرمہ عن ابن عباس سے آیت: (و الشعراء - إلى - ما لا يفعلون) کی بابت نقل کیا کہ اس سے نسخ ہوا اور مستثنیٰ کئے گئے وہ جن کا ذکر اگلی اس آیت میں ہوا: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ الْخ) آخر سورت تک، ابن ابی شیبہ نے مرسل طریق سے نقل کیا کہ جب آیت (و الشعراء الْخ) نازل ہوئی تو ابن رواحہ، حسان بن ثابت اور کعب بن مالک روتے ہوئے آئے اور عرض کی یا رسول اللہ اللہ نے یہ آیت نازل کی اور وہ جانتا ہے کہ ہم شعراء ہیں، فرمایا اس کے بعد والی یہ آیت پڑھو: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ الْخ) تو یہ تم ہو اسی طرح آیت: (وَ اتَّقُوا مَنْ بَعْدَ مَا ظَلُمْتُمْ) کا مصداق بھی تم ہو، سہیلی کہتے ہیں یہ آیت ان تینوں شعراء صحابہ کے بارہ نازل ہوئی ابہام کا اسلوب اس لئے رکھا تاکہ ان کے اسلوب کی پیروی کرنے والے بھی انہی کے ساتھ شامل ہوں، ثعلبی نے بغیر اسناد کے نقل کرتے ہوئے ان تینوں کے ساتھ کعب بن زہیر کو بھی ذکر کیا۔

(قال ابن عباس في كل لغو الخ) اسے ابن ابی حاتم اور طبری نے معاویہ بن صالح عن علی بن ابوطحہ عن ابن عباس سے آیت: (فَبِئْسَ كَلِمٌ وَاِدَّ يَهَيِّمُونَ) کی تفسیر میں نقل کیا دیگر نے (یہیمنون) کی بابت کہا یعنی ممدوح اور مذموم کے بارہ میں وہ کچھ کہتے ہیں جو ان میں موجود نہیں (یعنی مبالغہ آرائی کرتے ہیں) تو ان کی مثال (هَائِثُمُ عَلٰی وَجْهِهِ) کی سی ہے، ہائم (المخالف للقصص) ہوتا ہے (یعنی الٹی راہ کو جانے والا)۔ (وما یکرہ) یہ بخاری کے قول: (و ما یجوز) کا قسم ہے، علماء کی کلام سے شعر جائز کی تعریف میں مقصود یہ ہے کہ جب مسجد میں اس کا اکترا نہ کرے، جو سے خالی ہو اسی طرح اغراق فی المدح (یعنی مدح سرائی میں خوب مبالغہ آرائی کرنا) اور کذب محض سے بھی، اسی طرح معین کے ساتھ (یعنی نام لے کر) تغزل بھی جائز نہیں، ابن عبدالبر نے اگر شعر گوئی ان مذکورہ شروط پر پورا اترتی ہو، تو اس کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے، احادیث باب وغیرہ سے استدلال کیا، لکھتے ہیں ایسے اشعار ہوں جو آنجناب کے سامنے پڑھے گئے یا آپ کے مطالبہ پر پڑھے گئے اور آپ نے سن کر ناگواری ظاہر نہ فرمائی ہمارے شیخ الشیوخ ابن سیدہ نے ایک کتاب میں ان صحابہ کرام کے اسماء جمع کئے ہیں جن سے مدح نبوی میں کہے گئے اشعار منقول ہیں، اس باب کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں جو جواز پر دال ہیں بعض میں مکروہ اور عدم مکروہ کی تفصیل بھی ہے، الادب المفرد میں ایک ترجمہ اس عنوان سے قائم کیا: (ما یکرہ من الشعر) جس کے تحت حضرت عائشہ کی یہ مرفوع روایت نقل کی: (إن أعظم الناس فُرْيَةً

یہجو القبیلۃ بأسرها) (یعنی سب سے جھوٹا وہ جو [ایک کی بجو کے سبب] پورے قبیلہ کی بجو کرتا ہے) اس کی سند حسن ہے اسے ابن ماجہ نے بھی اسی طریق کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (أعظم الناس فریة رجل هاجی رجلا فهجا القبیلۃ بأسرها) ابن حبان نے اس پر حکم صحت لگایا، بخاری نے الادب المفرد میں حضرت عائشہ کی بابت نقل کیا کہ کہا کرتی تھیں شعر اچھا ہوتا ہے اور قبیح بھی، اچھا شعر لے لو اور قبیح کا ترک کرو، میں نے کعب بن مالک کے کثیر اشعار یاد کئے ہیں جن میں ان کا ایک قصیدہ بھی ہے جو چالیس اشعار پر مشتمل ہے، اس کی سند حسن ہے ابو یعلیٰ نے اس کا اول حصہ ایک اور طریق کے ساتھ مرفوعاً روایت کیا اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں حضرت عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الشعر بمنزلة الكلام فحسنه كحسن الكلام و قبیحه كقبح الكلام) (یعنی شعر بمنزلہ عام کلام ہے اچھا ہے تو اچھی کلام کی طرح ہے اور برا ہے تو بری کلام کی طرح ہے) اس کی سند ضعیف ہے یہ کلام امام شافعی سے مشہور ہوئی ابن بطلان نے انہی کی طرف اس کی نسبت پر اقتصار کیا، یہ ان کی تقصیر ہے ابن بطلان جو کہ مالکی ہیں نے بھی یہی کیا طبری نے ابن جریج سے نقل کیا کہ میں نے عطاء سے حداء، شعر اور غناء کی بابت سوال کیا، کہنے لگے اگر اس میں فحش نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

علامہ انور باب (ما يجوز من الشعر و الرجز الخ) کے تحت رقمطراز ہیں انفس نے رجز کے شعر ہونے کا انکار کیا، جانو کہ شعر کا ایک مادہ اور صورت ہے تو اس کا مادہ مضامین خیلہ ہیں جیسے منطقوں کا قول: (العسل مهوطة) اور (الخمر ياقوتية سيالة) اسے انہوں نے شعری قضایا کا نام دیا تو اس سے نفس میں انبساط یا انقباض کا حصول ہوتا ہے مگر یہ اس امر کا موجب نہیں کہ خارج میں بھی ہو (یعنی یہ صرف اس کی داخلی کیفیت ہے) اس معنی میں اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم کی نسبت کہا: (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) (یعنی نبی کے شایان شان نہیں کہ اس کی کلام خیالی مضامین پر مشتمل ہو جن کے تحت کوئی حقیقت نہ ہو، یہ تو صرف انبساط نفس اور اس کی نشاط کے لئے ہیں نبی کی شان کے لائق تو یہ ہے کہ وہ حقائق واقعیہ سے معرض ہو نہ کہ محض اعتبارات سے، اس لئے قریب تھا کہ میں قرآن میں کسی تشبیہ خیل کے وجود سے انکار کر دوں اگر یہ آیت نہ ہوتی: (طَلَعَهَا كَأَنَّهُ زُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ) یہ تشبیہ خیل ہے اس سے یہ اعتراض دور ہوا کہ مصنف نے باب تو شعر کا باندھا پھر کوئی شعر نقل نہ کیا اور اس کے تحت فقط یہ حدیث لائے جس میں نبی اکرم کی یہ کلام ہے: (سوقاً بالقوارير الخ) تو اسے اس اعتبار سے شعر قرار دیا کہ اس کا مادہ شعری مادہ ہے، اب ان لوگوں سے پوچھو جو آپ کی ذات کے لئے علم کلی کا ادعاء کرتے ہیں کہ (وما علمناه الشعر الخ) کی بابت ان کا کیا حال ہے قرآن تو منادی کر رہا ہے کہ نبی اکرم کو علم شعر عطا نہیں ہوا، اب کیا کہیں گے؟

6145 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْأَسْوَدِ بْنَ عَبْدِ يَغُوثٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أُمِّيَّ بْنَ كَعْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً
ترجمہ: ابی بن کعب کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا بعض اشعار پر حکمت ہوتے ہیں۔

(عن الزهري أخبرني أبو بكر بن عبد الرحمن) (یعنی ابن حارث بن ہشام مخزومی، اس اسناد میں چار تابعین ہیں)

جوسب قرشی ومدنی ہیں زہری صغار جبکہ ابوبکر اور مابعد کے راوی کبار تابعین میں سے ہیں، مروان اور عبد الرحمن نبی اکرم کے زمانہ کے مدرک تو ہیں مگر روایت کے اعتبار سے ان کا شمار تابعین میں کیا گیا ہے پہلے گزرا کہ عبد الرحمن کو تو شرف رویت بھی حاصل ہے اسی لئے صحابہ میں ان کا شمار کیا گیا ہے بعض نے مروان کو بھی صحابہ میں شمار کیا کہ وہ زمانہ نبوی کے مدرک ہیں، الشرط میں اس کی تفصیل گزری، اس کی سند میں زہری پر اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ اکثر رواۃ نے وہی کہا جو شعیب نے نقل کیا، معمر کی بابت مشہور یہ ہے کہ بجائے ابوبکر کے موصولاً کہا: (عن الزہری عن عروہ)، اسے ابن ابی شیبہ نے ابن عیینہ سے (عن الزہری عن عروہ) مرسل نقل کیا ہے، رباح بن ابوزید نے معمر سے نقل کرتے ہوئے جماعت کی موافقت کی اسی طرح ہشام بن یوسف نے بھی معمر سے لیکن کہا: (عبد اللہ بن الأسود) ابراہیم بن سعد نے بھی یہی کہا، یزید بن ہارون نے ابراہیم بن سعد سے نقل کرتے ہوئے سند سے مروان کا ذکر حذف کیا مگر درست اس کا اثبات ہے۔

(إن من الشعر حکمة) یعنی حق (اور امر واقع) کے مطابق قول صادق، بعض نے کہا اصل حکمت منع ہے، تو معنی یہ ہوا کہ بعض شعرا ایسی نافع کلام ہے جو سفاہت سے روکتی ہے، ابوداؤد نے صحر بن عبد اللہ بن بریدہ عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے: (إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِخْرًا وَإِنَّ مِنَ الْعِلْمِ جَهْلًا وَإِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمًا وَإِنَّ مِنَ الْقَوْلِ عِيًّا) (یعنی کچھ بیان جادو کی طرح پر اثر ہیں، کچھ علم جہالت ہے، کچھ اشعار بڑے پر از حکمت ہیں اور کچھ کلام عجز ہے یعنی ما فی الضمیر سمجھانے سے عاجز ہے) تو حصصہ بن صوحان نے کہا نبی کریم نے بجا فرمایا، آپ کے قول: (إن من البيان سحراً) کا جہاں تک کا تعلق ہے تو بسا اوقات کسی شخص کے ذمہ کوئی حق ہوتا ہے مگر صاحب حق سے وہ أَلْحَنَ بِالْحُجَج (یعنی بڑی مدلل بات کرنے والا) ہے تو لوگوں کو اپنی سحر بیانی سے قابو کر لیتا اور حق مار لیتا ہے، آپ کا قول: (وإن من العلم جهلاً) کی بابت عرض ہے کہ عالم اپنے علم کے ساتھ کئی دفعہ وہ باتیں بھی ملا لیتا ہے جو وہ نہیں جانتا تو جہل کا صدور ہو جاتا ہے، آپ کا فرمان: (إن من الشعر حکما) تو اس سے مراد مواظف و امثال ہیں تاکہ لوگ نصیحت پکڑیں اور آپ کا فرمان: (إن من القول عیا) تو (اس سے مراد) تمہارا اپنی کلام کو ایسے شخص کے گوشگوار کرنا جو نہیں چاہتا (کہ اسے سنے)، ابن تین کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہوا کہ بعض اشعار ایسے نہیں ہوتے کیونکہ (من) تبغیضہ ہے الادب المفرد کی حدیث ابن عباس میں اسی طرح ابوداؤد، ترمذی۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، اور ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ مروی ہیں: (إن من الشعر حکما) اسی طرح ابن ابی شیبہ کی ابن مسعود سے روایت ہے، حضرت بریدہ سے بھی اس کا مثل نقل کیا، ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ بن عبید بن عمر کے طریق سے بھی روایت کیا کہ ابوبکر صدیق نے کہا کئی دفعہ شاعر کوئی بلیغ حکیمانہ بات کہہ دیتا ہے، ابن بطل لکھتے ہیں جس شعر و رجز میں اللہ کا ذکر، اس کی تعظیم و وحدانیت اور اطاعت و استسلام کا بیان ہو وہ حسن اور مرغوب ہے حدیث میں اسے ہی حکمت کہہ کر تعبیر کیا گیا ہے اور جو کذب و فحش پر مشتمل ہو وہ مذموم ہے، بطری کہتے ہیں اس حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو شعر کی کراہت کے قائل ہیں اور ابن مسعود کے اس قول سے احتجاج کرتے ہیں: (الشعر مزامیر الشیطان) (یعنی شعر شیطان کے گیت ہیں) مسروق کی بابت منقول ہے کہ ایک مرتبہ ایک شعر کا ابتدائی حصہ بطور تمثیل پڑھا پھر خاموش ہو گئے، اس بارے کچھ کہا گیا (کہ پورا شعر کیوں نہیں پڑھا) کہنے لگے میں ڈرتا ہوں کہ اپنے صحیفہ میں کوئی شعر پاؤں، حضرت ابوامامہ

سے مرفوعا مروی ہے کہ ابلیس جب زمین کی طرف مہبوط کیا گیا اس نے بارگاہِ ایزدی میں عرض کی کہ اے میرے رب میرے لئے کچھ قرآن بنا، حکم ہوا تمہارا قرآن شعر ہے پھر ان نقول کا جواب دیتے ہوئے قرار دیا کہ یہ سب ضعیف ہیں، بقول ابن حجر ان کی بات بجا ہے ابوامامہ کی حدیث کی سند میں علی بن یزید ہانی ہیں جو ضعیف ہیں بالفرض اسے صحیح بھی مان لیا جائے تو یہ اس میں افراط واکثار (اور یا وہ گوئی) پر محمول ہے آگے ایک باب کے بعد اس کی تقریر آئے گی، جواز پر یہ تمام احادیث باب دال ہیں بخاری نے الادب المفرد میں عمر بن شریذ عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی کریم نے مجھے امیہ بن ابی طلحہ کے اشعار سنانے کا کہا میں نے سنانے شروع کئے حتیٰ کہ سواشعار سنائے، مطرف سے منقول ہے کہ میں ایک مرتبہ حضرت عمران بن حصین کا کوفہ سے بصرہ جاتے ہوئے ہم سفر تھا، کم ہی ایسا ہوتا کہ کسی جگہ ہم پڑاؤ ڈالتے اور وہ مجھے شعر نہ سناتے ہوں، طبری نے کبار صحابہ و تابعین کی جماعت کے بارہ میں ذکر کیا کہ انہوں نے شعر نظم بھی کئے اور سنتے سناتے بھی تھے بخاری نے الادب المفرد میں خالد بن کیسان سے نقل کیا کہ میں ابن عمر کے پاس تھا کہ ایسا بن خثیمہ آئے اور کہا کیا آپ کو اپنے اشعار نہ سناؤں؟ کہنے لگے کیوں نہیں لیکن اچھے اشعار ہی سنا تا ابن ابی شیبہ نے بسند حسن ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے نقل کیا کہ اصحاب رسول منحرف اور متماوت (یعنی بد ذوق) نہ تھے ان کی مجالس میں اشعار پڑھے جاتے اور زمانہ جاہلیت کے واقعات سنائے جاتے تھے (فإذا أريد أحدهم على شيء من دينه دارت حماليق غينيه) لیکن جب دین پر حرف آنے کا امکان ہوتا تو آنکھیں نکل آتیں) عبد الرحمن بن ابوبکرہ سے نقل کیا کہتے ہیں مسجد میں صحابہ کرام کی مجلسوں میں اپنے والد کے ہمراہ شریک ہوتا تھا وہ تناشد اشعار کرتے اور دور جاہلیت کے واقعات ذکر کرتے احمد، ابن ابوشیبہ اور ترمذی نے۔ انہوں نے حکم صحت لگایا، حضرت جابر بن سمرہ سے روایت کیا کہ اصحاب رسول نبی اکرم کے پاس تذاکر اشعار کرتے اور جاہلیت کے واقعات کا ذکر بھی، آپ انہیں منع نہ فرماتے بلکہ کئی دفعہ مسکراتے۔

اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

6146 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ سَمِعْتُ جُنْدَبًا يَقُولُ بَيْنَمَا

النَّبِيُّ ﷺ يَمْشِي إِذْ أَصَابَهُ حَجَرٌ فَعَثَرَ فَدَمِيتُ إِصْبَعُهُ فَقَالَ هَلْ أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيتُ

وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيتُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۳۱۷) طرفہ - 2802

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (سمعت جندباً) الجہاد میں گزری ابوعوانہ عن اسود کی روایت میں تھا: (جندب بن سفیان البجلي)۔ (بینما النبی الخ) ابوعوانہ کی روایت میں ہے: (كان في بعض المشاهد) شعبه عن اسود کی روایت میں ہے کہ نماز کیلئے نکلے، اسے طیلسی اور احمد نے ابن عیینہ عن اسود عن جندب سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (كنت مع النبی ﷺ فی غار)۔ (فقال: هل أنت إلا إصبع) یہ رجز کی قسم میں سے ہے آخر میں تاء شعر کے موافق مسکور ہے، کرمانی نے جزم کیا کہ حدیث میں یہ سکون کے ساتھ ہیں مگر یہ محل نظر ہے ان کے غیر نے دعویٰ کیا ہے کہ نبی اکرم نے تمہد اتائے ساکن کے ساتھ پڑھا تا کہ اسے زمرہ شعر سے نکال لیں (یعنی اس طرح پڑھنے سے وزن ٹوٹ جائے گا لہذا شعر نہ کہلائے گا) یہ بات مردود ہے کیونکہ سکون کے ساتھ پڑھنے سے

(شعر کی اقسام سے خارج نہ ہوگا بلکہ) شعر کی ایک اور نوع سے ہو جائے گا یعنی اس بحر سے جسے بحر کامل کہتے ہیں، دوسرے مصرعے میں زحاف کا ہونا جائز ہے عیاض کہتے ہیں بعض حضرات نے غفلت کی اور (دمیث) اور (لقیث) کو بغیر مد کے ذکر کیا تو روایت کی مخالفت کی تاکہ اشکال سے سالم ہو مگر یہ درست نہیں، اس امر میں اختلاف اقوال ہے کہ آیا نبی اکرم نے بلا قصد و نیت کہ شعر کہیں، یہ کلام خود وضع کی یا یہ کسی اور کی ہے اور آپ نے تمثیل کیا؟ اول کے ساتھ طبری وغیرہ نے جزم کیا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابن ابوالدینا نے محاسبة النفس میں یہ دونوں مصرعے ابن رواحہ کی طرف منسوب کئے ہیں لکھتے ہیں کہ جب حضرت جعفر بن ابی طالب غزوہ موتہ میں سالار لشکر حضرت زید بن حارثہ کے بعد شہید ہو گئے تو عبد اللہ بن رواحہ نے علم سنبھالا اور لڑائی کرتے ہوئے ان کی انگلی پر زخم لگا تو یہ اشعار کہے مزید یہ بھی: (یا نفس! إِنْ لَا تَقْتُلِي تَمُوتِي هَذِهِ حِيَاضُ الْمَوْتِ قَدْ صَلَّيْتَ وَ مَا تَمْنَيْتَ فَقَدْ لَقَيْتَ إِنْ تَفْعَلِي فَعَلَهُمَا هُدَيْتَ) (ان اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہے: اے نفس! اگر تم قتل سے بچ بھی گئے تو مرنا تو ہے ہی، اب تم موت کے گھرے میں داخل ہو چکی ہو، جو تمہاری تمنا تھی تمہیں مل چکی اگر تم ان دونوں [یعنی حضرت زید بن حارثہ اور جعفر طیار] کی نقش قدم پر چلو گی تو ہدایت پاؤ گی) ابن تین نے بھی قطعیت کے ساتھ انہیں ابن رواحہ کا کلام قرار دیا، واقدی ذکر کرتے ہیں کہ ولید بن مغیرہ (فتح میں یہی لکھا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ یہ ولید بن ولید بن مغیرہ تھے، حضرت خالد کے بھائی) صلح حدیبیہ میں ابولصیر کے ساتھ ساحل سمندر پر تھے پھر ولید مدینہ کی طرف آئے تو حرہ کے مقام پر گر پڑے جس سے ان کی انگلی کٹ گئی تو یہ شعر کہا، اسے طبرانی نے بسند ضعیف ایک اور موصول طریق کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن ہشام زیادات السیرۃ میں لکھتے ہیں مجھے ایک ثقہ شخص نے بتلایا کہ نبی اکرم نے (ایک دفعہ) فرمایا: (مَنْ لِيَ بعباس بن أبي ربيعة؟) (یعنی کون عباس بن ربیعہ کی خبر لے گا؟) ولید بن ولید کہنے لگے میں، تو آگے ان کا قصہ نقل کیا اس میں ہے وہ گر پڑے جس سے ان کی انگلی پر زخم لگا اور خون بہنے لگا تو یہ شعر کہا، یہ اگر محفوظ ہے تو متمثل ہے کہ ابن رواحہ نے ان دونوں مصرعوں کو اپنے قصیدہ میں شامل کیا اور اس بحر وقافیہ پر اور اشعار بھی نظم بند کئے ہوں کیونکہ واقعہ حدیبیہ جنگ موتہ سے قبل کا ہے اس قسم کا احتمال اوائل غزوہ خیبر میں عامر بن اکوع کے ان اشعار کی بابت بھی ذکر ہوا تھا: (اللهم لولا أنت ما اهتدينا) کیونکہ ایک روایت میں یہ ابن رواحہ کی طرف منسوب مذکور ہیں

آنجناب کے کسی کے اشعار بطور تمثیل و استشہاد پڑھنے کی بابت اختلاف آراء ہے تو صحیح اس کا جواز (وقوع) ہے بخاری نے الادب المفرد میں اور ترمذی نے۔ اور صحیح قرار دیا، اور نسائی نے مقدم بن شریح عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا کیا نبی اکرم بطور مثال اشعار پڑھ لیتے تھے؟ کہنے لگیں ہاں ابن رواحہ کے اس شعر کے ساتھ تمثیل فرمایا کرتے تھے: (وَيَا تَيْبِكَ بِأَلْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ) (تاریخ ادب میں ہے کہ یہ مشہور جاہلی شاعر طرفہ بن عبد کا شعر ہے) ابن ابی شیبہ نے اس کا نحو ابن عباس سے نقل کیا اسی طرح مرسل ابو جعفر خطمی سے بھی جو کہتے ہیں نبی اکرم مسجد کی تعمیر میں مشغول تھے اور ابن رواحہ کہتے: (أَفْلَحَ مَنْ يُعَالِجُ الْمَسَاجِدَ) (یعنی کامیاب ہیں وہ جو مساجد کی تعمیر کرتے ہیں) نبی کریم بھی یہ کہتے پھر ابن رواحہ کہتے: (يَتْلُو الْقُرْآنَ قَائِمًا وَ قَاعِدًا) (یعنی کھڑے اور بیٹھے قرآن کی تلاوت کرتے ہیں) تو نبی اکرم بھی یہ پڑھتے! خطیب نے التاریخ میں جو حضرت عائشہ سے نقل کیا: (تَفَاءَلُ بِمَا تَهْوَى تُكُنْ فَلَئْلَمَا يُقَالُ لِمَشْيِءٍ كَانَ إِلَّا تَحَقُّقًا) کہتے ہیں: (وَ إِنَّمَا لَمْ يَعْرِبَهُ لَثَلَا يَكُونُ

شعرا) (یعنی جان بوجھ کر) [یعنی تاکہ وزن ٹوٹ جائے] اس اعراب سے نہ پڑھنا جس پہ شاعر نے نظم کیا) تو یہ غیر صحیح شے ہے، تعلیل مذکور اس کے ضعف پر وال ہے اور حدیث ثالث اسکی مؤید ہے اور یہ کہ آپ کیلئے جائز تھا کہ کسی شاعر کا کلام پڑھیں، غزوہ حنین میں آپکا یہ قول گزرا: (أنا النبی لا کذب أنا ابن عبد المطلب) وہاں ذکر ہوا تھا کہ جائز ہے کہ آپ سے بلا قصد موزوں و منظوم کلام کا صدور ہو گیا ہو، تو یہ شعر نہ کہلائے گا) کیونکہ اس میں قصد شامل نہیں بلکہ اتفاقاً موزوں جملہ سرزد ہو گیا جو کبھی غیر شعراء سے بھی اتفاقاً ہو جاتا ہے) قرآن پاک میں اس کی کثیرا مثله ہیں لیکن اکثر یہ اظہارِ آیات (یعنی مصرعے) ہیں، ان میں تام بیت کے وزن پر کم ہیں جو واقع ہوئیں تو تام سے مثلاً یہ آیت: (الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ) [التوبة: ۱۱۲] اور: (أَوْثِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ) [النمل: ۲۳] اور: (مُسْلِمَاتٌ مُؤْمِنَاتٌ قَانِتَاتٌ تَائِبَاتٌ عَابِدَاتٌ سَائِحَاتٌ) [التحریم: ۵] اور: (فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ) [الذاریات: ۲۷] اور: (نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) [الحجر: ۴۹] اور: (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) [آل عمران: ۹۲] اور: (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ) [التوبة: ۳۸] (نواب صدیق حسن رحمہ اللہ جو ایک بلند پایہ شاعر بھی تھے، نے اس آیت کو اپنے ایک شعر کا دوسرا مصرعہ بنایا، پہلا مصرعہ بزبان فارسی یہ ہے: عمرے یاران زماں شد در پیے آزار تلف قُلْ لَهُمْ إِنْ خَرَجْنَا مِنْكُمْ فِي هَذِهِ سُنَّةُ آلِ إِبْرَاهِيمَ) [البقرة: ۱۲۹]، (وَ اتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) [البقرة: ۱۹۷]، (إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَالَهُ مِنْ نَفَادٍ) [ص: ۵۴]، (تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) [البقرة: ۸۳]، (فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ) [الروم: ۳۰]، (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ) [الطور: ۴۹]، اسی طرح دوسری آیت جس میں: (أَذْبَارَ السُّجُودِ) [ق: ۴۰] ہے، (وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [یونس: ۲۵]، (إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا) [النمل: ۲۳]، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ فِي مَا كَسَبْتُمْ مِنْ رِزْقِكُمْ وَبِقِيَّةٍ مِمَّا تَرَكَ) [البقرة: ۲۳۸]، (وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ) [آل عمران: ۱۶]، (وَيُخْرِجُهُمْ وَيُنْصَرِّكُهُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْعَبُ صُدُورُ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ) [التوبة: ۱۳]، (وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ) [الصافات: ۷۱]، (وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا) [الدهر: ۱۳]، (وَيَا كُلُّونَ التَّرَاثُ أَكْلًا لِمَا وَجِئْتُمُونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا) [الفجر: ۱۹-۲۰]، ان آخری دونوں آیتوں میں اگرچہ واو وزن سے زائد ہے مگر نظم میں یہ جائز ہے اسے خرم کہتے ہیں

جہاں تک اظہار (یعنی ایک مصرعہ کے ہم وزن) ہیں تو یہ بہت کثیر ہیں مثلاً: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)، (لَيَقْبِضَنَّ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا)، (فَأَصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاكِنَهُمْ)، (فَذَالِكُنَّ الَّتِي لُمْتَنِي فِيهِ) (غلام علی بگرامی کے ایک عربی مدحیہ قصیدہ کا شعر ہے: أيا صواحب أكبادٍ مَقْطَعَةٍ فذلكنَّ الَّتِي لُمْتَنِي فِيهِ)، (أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ، إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا، حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ، أَلَا بُعْدًا لِعَادِ قَوْمِ هُودَ، وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ، وَ تَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا، وَ كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ، وَ اللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا،

قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ ، أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ، نَضَّرَ مِنَ اللَّهِ وَفَتَحَ قَرِيبٌ ، الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ، تَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ ، إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى ، وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ ، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ ، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ، وَ يُنْصَرِّكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ، ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ ، زَلْزَلَةُ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ ، وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً (اور بے شمار آیات کے اجزاء ، تام) یعنی مکمل شعر ، ہر شعر دو مصرعوں پر مشتمل ہوتا ہے) کی ایک مثال یہ بھی : (وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) [الاسراء: ۱۰۶] یہ (الناس) تک بھی تام ہے اسی طرح یہ بھی : (لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) حدیث کی بابت یہ جواب دیا گیا ہے کہ کسی فصیح سے (اثنائے کلام) ایک شعر کا وقوع شعر نہیں کہلاتا ، (قرآنی مذکورہ آیات یا ان کے اجزاء کی بابت بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ شعری وزن کے لحاظ سے موزوں تب قرار دی جاسکتی تھیں اگر ان کا سیاق و سباق نہ ہوتا مثلاً قولہ تعالیٰ : وَ تَقْدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ کی داو ہٹا کر یہ شعری وزن پر پورا اترتا ورنہ نہ تھا ، اسی طرح دیگر آیات و اجزاء بھی لہذا انھیں اشعار یا مصرعے کہنا درست نہیں ، ایسا تو عموماً ہوتا ہے کہ کسی عام آدمی کی کلام یا اس کا کوئی جزو سیاق و سباق سے کاٹ کر کسی نہ کسی شعری بحر و وزن پر پورا اتر سکتا ہے)۔

علامہ انور (وہل أنت إلا إصبع دسیت) کی بابت کہتے ہیں یہ رجز ہے پھر چونکہ بغیر (شعر کہنے کے) قصد کے اس کا آپ سے صدور ہو لہذا شعر نہ کہلائے گا۔

6147 - حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا أَبُو

سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلِمَةُ لَبِيدٍ أَلَا كُلُّ شَيْءٍ

مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكَأَذْمِيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ أَنْ يُسَلِّمَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۵۵۰)۔ طرفہ 3841 ، - 6489

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (ایام الجاہلیہ) میں اس کی شرح گزری ہے۔ (عن ابی سلمة عن ابی ہریرۃ)

زائدہ بن قدامہ کی عبد الملک بن عمیر عن موسی بن طلحہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں : (ثم تمثل أوله وترك آخره) (کلمة لبید) کے بعد ہے ، مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ زائدہ سے سفیان اور ان کے متابعین کی مثل ہی نقل کیا اور یہی محفوظ ہے۔

6148 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ

سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ فَمَسَرْنَا لَيْلًا فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ

الْقَوْمِ لِعَابِرِ بْنِ الْأَكْوَعِ أَلَا تَسْمِعُنَا مِنْ هُنَيْهَاتِكَ قَالَ وَكَانَ غَابِرٌ رَجُلًا شَاعِرًا فَتَزَلَّ

يَخْدُو بِالْقَوْمِ يَقُولُ: اللَّهُمَّ لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلِّينَا فَغَفِرَ

فِدَاءُ لَكَ مَا افْتَقَيْنَا وَثَبَّتِ الْأَقْدَامُ إِنْ لَاقَيْنَا وَالْقَيْنُ سَكِينَةً عَلَيْنَا إِنَّا

إِذَا صَبَحَ بَنَّا أَتَيْنَا وَبِالصِّيَاحِ عَوَّلُوا عَلَيْنَا ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ هَذَا السَّائِقُ

قَالُوا غَايِرُ بْنُ الْأَكْفَعِ فَقَالَ يَرْحَمُهُ اللَّهُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ وَجَبَتْ يَا نَبِيَّ اللَّهُ لَوْ
 أَسْتَعْتْنَا بِهِ قَالَ فَاتَيْنَا خَيْبَرَ فَحَاصَرْنَاهُمْ حَتَّى أَصَابَتْنا مَخْمَصَةٌ شَدِيدَةٌ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ فَتَحَهَا
 عَلَيْهِمْ فَلَمَّا أَمْسَى النَّاسُ الْيَوْمَ الَّذِي فَتِحَتْ عَلَيْهِمْ أَوْقَدُوا نِيرَانًا كَثِيرَةً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ
 ﷺ مَا هَذِهِ النَّيْرَانُ عَلَى أَى شَيْءٍ تُوقِدُونَ قَالُوا عَلَى لَحْمٍ قَالَ عَلَى أَى لَحْمٍ قَالُوا عَلَى
 لَحْمِ حُمْرِ إِنْسِيَّةٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَهْرِقُوهَا وَاكْسِرُوهَا فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ
 نُهْرِيقُهَا وَنَعْسِلُهَا قَالَ أَوْ ذَاكَ فَلَمَّا تَصَاثَّ الْقَوْمُ كَانَ سَيْفُ غَايِرٍ فِيهِ قِصْرٌ فَتَنَاولَ بِهِ
 يَهُودِيًّا لِيَضْرِبَهُ وَيَرْجِعُ ذُبَابٌ سَنَفِهِ فَأَصَابَ رُكْبَةَ غَايِرٍ فَمَاتَ مِنْهُ فَلَمَّا قَفَلُوا قَالَ سَلَمَةُ
 رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَاحِبًا فَقَالَ لِي مَا لَكَ فَقُلْتُ فِدَى لَكَ أَبِي وَأُمِّي زَعَمُوا أَنَّ غَايِرًا
 حَبِطَ عَمَلُهُ قَالَ مَنْ قَالَهُ قُلْتُ قَالَهُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ وَفُلَانٌ وَأَسِيدُ بْنُ الْحَضَرِ الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَبَ مَنْ قَالَهُ إِنَّ لَهُ لِأَجْرَيْنِ وَجَمَعَ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ إِنَّهُ لَجَاهِدٌ مُجَاهِدٌ قُلْ
 عَرَبِيٌّ نَشَأَ بِهَا مِثْلُهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص ۶۶۹ اور جلد ۶ ص ۲۳۲)۔ اطرافہ 2477، 4196، 5497، 6331، 6891

کتاب المغازی کے باب (غزوہ خیبر) میں اس کی شرح گزری۔ (فنزول یجدو الخ) سے غرض ترجمہ ہے کیونکہ یہ
 لفظ شعر، رجز اور حداء پر مشتمل ہے اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ رجز شعر کی ہی ایک قسم ہے (بعض ناقدین فن اسے غیر شعر قرار دیتے
 تھے) (اللہم لولا أنت ما اھتدینا) کی بابت ابن تین کہتے ہیں یہ نہ شعر ہے اور نہ رجز کیونکہ وزن پر پورا نہیں اترتا، مگر ان کی
 بات درست نہیں بلکہ یہ رجز موزوں ہے البتہ شروع میں سبب خفیف کا اضافہ کر دیا (فن شعر کی اصطلاح میں) اسے خرم کہتے ہیں۔
 فاغفر فداء لك الخ) فداء کسر فاء کے ساتھ ہے اور مد منون ہے بعض نے قصر کے ساتھ کہا، حرف جر کے ساتھ اس کا اتصال مشروط
 ہے جیسا کہ یہاں ہے، یہ بات ابن تین نے لکھی مازری کہتے ہیں یہ نہیں کہا جاتا: (لله فداء لك) کیونکہ یہ ایسا جملہ ہے جو کسی کو کوئی
 ناگوار صورتحال پیش آنے کی توقع کے وقت کہا جاتا ہے تو کوئی اور شخص پسند کرتا ہے کہ اس کی بجائے وہ اس کا شکار ہو جائے، گویا اپنے
 آپ کو اس پر فدا ہونے کیلئے پیش کرتا ہے (جیسے جب نبی اکرم خیبر سے واپسی پر سواری سے گر پڑے تھے تو حضرت ابو طلحہ نے کہا تھا:
 جعلنی اللہ فداء لك) تو یہ یا تو رضا سے مجاز ہے گویا کہتا ہے میری جان تمہاری رضا کیلئے مبدول (یعنی وقف) رہے، یہ جملہ سامع
 کلام کیلئے خطاباً واقع ہے، غزوہ خیبر کے باب میں اس کی ایک اور توجیہ بھی گزری ہے، ابن بطلال کہتے ہیں اس کا معنی ہے ہمارے
 گناہوں کی مغفرت فرما اور (فداء لك) دعا ہے اے افدنا من عذابك علی ما اقترفنا من ذنوبنا) ہے گویا کہا ہماری
 مغفرت فرما اور: (و افدنا منك فداء لك اے من عندك فلا تعاقبنا به) (یعنی اپنی طرف سے ہی ہمارے ارتکاب کردہ
 گناہوں کا فدیہ دے دے اور ہماری ان کے سبب پکڑ نہ فرما) اس کا حاصل یہ ہے کہ لام کو برائے تمیز بنایا ہے جیسے (هَيْتَ لَكَ)
 میں، حدی خوانی کے جواز سے (غناء الرکبان) (یعنی سواروں کے نغمے) کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے جسے نصب کہتے ہیں یہ نشید

یعنی ترانہ) کی ایک قسم ہے ایسی آواز کے ساتھ جس میں تمطیط ہو (یعنی کھینچ کے اور لمبا کر کے پڑھنا) بعض لوگوں نے افراط سے کام لیا اور مطلق غناء کے جواز پر اس کے ساتھ استدلال کیا ایسے الحان کے ساتھ جن پر موسیقی مشتمل ہوتی ہے، یہ محل نظر ہے، ماوردی کے بقول اس ضمن میں اختلاف ہے ایک قوم نے مطلقاً اباحت قرار دی کچھ دیگر نے مطلقاً منع قرار دیا مالک اور شافعی سے اصح القولین کراہت کا ہے ابو حنیفہ سے منع منقول ہے اسی طرح اکثر حنابلہ سے بھی، ابن طاہر نے کتاب السماع میں کثیر صحابہ سے جواز نقل کیا لیکن اس بارہ میں ماسوائے مشار الیہ نصب کے کوئی چیز ثابت نہیں، ابن عبد البر لکھتے ہیں غنائے ممنوع جس میں تمطیط اور طرب کے طلب میں وزن شعری کا افساد اور مذاہب عرب (یعنی اسالیب عرب) سے خروج ہو، رخصت صرف نوع اول میں وارد ہے نہ کہ الحانِ عجم میں، ماوردی کہتے ہیں اہل حجاز ہمیشہ سے بغیر کسی نکیر کے اس بابت رخصت دیتے ہیں مگر دو حالتوں میں: ایک یہ کہ اس کا اکتار ہو اور یہ کہ ساتھ میں (ما یمنعہ منہ) ہو، اباحت کے قائلین نے اس باعث رخصت قرار دی کہ اس میں ترویج نفس ہے اگر اس غرض سے یہ کیا کہ طاعت پر قوی ہو تب تو وہ مطیع ہے اگر معصیت پر قوی ہونے کی غرض سے کیا تب وہ عاصی ہے بصورت دیگر یہ باغات میں بقصد سیر جانے یا تفرج علی مارة (یعنی آس پاس کی رونق دیکھ دیکھ دل بہلانا) کی مانند ہی ہے غزالی نے استدلال میں اطناب سے کام لیا، ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ رجز و شعر کے ساتھ حدی خوانی نبی اکرم کی موجودی میں کی جاتی رہی بسا اوقات آپ خود اس کی طلب کرتے تھے، یہ صرف اشعار ہیں (اور وہ بھی پاکیزہ معانی و موضوعات پر مشتمل، یاد رہے کہ مذکورہ ساری بحث بغیر آلات موسیقی کے اشعار پڑھنے، گنگنانے، طرز سے پڑھنے اور سننے کے بارہ میں ہے آلات موسیقی کے ساتھ سننے اور سنانے کے منع ہونے میں کوئی اختلاف نہیں) جو اصوات طیبہ اور الحان موزونہ کے ساتھ موزوں کئے گئے ہیں اسی طرح غناء کا معاملہ ہے، وہ بھی موزون اشعار ہیں جو مستلذ اصوات اور موزون الحان کے ساتھ پیش کئے جاتے ہیں، حلیمی نے اس صورت میں جواز قرار دیا کہ کسی ماہر اور طبیب عدل نے کسی کی بیماری کا یہی علاج بتلایا ہو۔

6149 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ عَلَى بَعْضِ نِسَائِهِ وَمَعَهُنَّ أُمُّ سُلَيْمٍ فَقَالَ وَيْحَكَ يَا أَنْجَشَةُ رُوَيْدَكَ سَوْقًا بِالْقَوَارِيرِ قَالَ أَبُو قِلَابَةَ فَتَكَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَلِمَةٍ لَوْ تَكَلَّمَ بَعْضُكُمْ لَعَبْتُمُوهَا عَلَيْهِ قَوْلُهُ سَوْقًا بِالْقَوَارِيرِ .

أطرافه 6161، 6202، 6209، 6210، - 6211

ترجمہ: حضرت انسؓ کا بیان ہے کہ نبی پاکؐ اپنی بعض ازواج کے پاس آئے ام سلیم (حضرت انس کی والدہ) بھی وہاں موجود تھیں تو کہا اے انجشہ ان کا کچ کی بنی عورتوں کی سواریاں آہستہ روی سے چلاؤ۔

اسماعیل سے ابن علیہ اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ (علی بعض نساء د) باب (المعارض) میں حماد بن زید عن ایوب کی روایت میں آئے گا کہ نبی اکرمؐ ایک سفر میں تھے، شعبہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ اپنی منزل میں تھے کہ کسی نے حدی خوانی شروع کی، یہ باب المعارض میں آئے گی اسے نسائی اور اسماعیلی نے شعبہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (

و کان معهم سائق و حاد) طلیسی کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے روایت میں ہے کہ انجھ عورتوں اور براء بن مالک مردوں کی سواریوں کیلئے حدی خوانی کرتے تھے، اسے ابوعمانہ نے عفان عن حماد کے طریق سے تخریج کیا، قتادہ عن انس کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کا انجھ نامی ایک حدی خواں تھا جو حسن صوت سے متصف تھا آگے باب المعارض میں ذکر ہوگا اسی طرح روایت وہب میں کہ نبی اکرم کا غلام انجھ خواتین کے اونٹ ہانکا کرتا تھا حمید عن انس کی روایت میں ہے (ایک دفعہ) تیز رفتاری سے اونٹوں کو چلایا، اسے احمد نے ابن عدی عنہ سے نقل کیا، حماد بن سلمہ عن انس کی روایت میں ہے: (فإذا أعنقت الإبل) ای أسرع، عنق کی تفسیر کتاب الحج میں گزری ہے۔

(و معهن أم سليم) حارث کے ہاں حمید عن انس کی روایت میں ہے: (و کان یحدو بأمهات المؤمنین و نسائهن) بیس ابواب کے بعد وہب عن ایوب کی روایت میں آئے گا: (كانت أم سليم في الثقل) (یعنی ام سلیم سامان کے ساتھ تھیں) مسلم کے ہاں سلیمان بنی عن انس کی روایت میں ہے کہ ام سلیم ازواج مطہرات کے ہمراہ تھیں، اسے یزید بن زریع عنہ سے تخریج کیا نسائی نے اسے زہیر اور راہرمزی نے الامثال میں حماد بن سلمہ کلاہما عن سلیمان سے نقل کیا انہوں (عن أنس عن أم سليم) ذکر کیا تو اسے ام سلیم کی مند سے کر دیا مگر اول ہی محفوظ ہے عیاض ناقل ہیں کہ مسلم کے نسخہ سمرقندی میں بجائے (أم سليم) کے (أم سلمة) ہے، کہتے ہیں دوسری روایت کے مذکور الفاظ: (مع نساء النبی) سے مترشح ہے کہ وہ آپ کی ازواج میں سے نہ تھیں (یعنی ام سلمہ نہ تھیں) بقول ابن حجر روایات اس بارے متضافر ہیں کہ یہ ام سلیم تھیں لہذا اس مشارالیه روایت میں (أم سلمة) تحیف ہے۔

(ويحك يا أنجشة) مسلم کی حماد سے روایت میں ہے کہ وہ غلام اسود تھا، وہب کی روایت میں (یا أنجش) ہے ترشح پر، بلاذری لکھتے ہیں یہ حبشی غلام تھا ابو ماریہ کینیت تھی طبرانی نے حدیث وائلہ سے نقل کیا کہ یہ بھی ان خنثین میں شامل تھا جنہیں (بعد ازاں) نبی اکرم نے مدینہ سے جلاوطن کر دیا تھا۔ (رویدک) اکثر نے یہی نقل کیا، تمیمی نے (رویداً) ذکر کیا، شعبہ کی روایت میں ہے: (ارفق) حمید کی روایت میں ہے: (رویدک ارفق) یہ جزء الانصاری میں حمید سے مروی ہے اسے حارث نے عبداللہ بن بکر عن حمید سے: (كذلك سوقك) کے الفاظ سے نقل کیا، یہ بمعنی (کفاک) ہے عیاض کہتے ہیں (رویداً) اس طور سے منصوب ہے کہ یہ محذوف کی صفت ہے جس پر یہ لفظ دال ہے ای (سُق سَوْقاً رویداً) أو (أُخْذَ حَدَواً رویداً) (یعنی نرمی اور آہستگی سے ہانکو) یا علی المصدر منصوب ہے ای (أزود رویداً) مثل (ارفق رفقا) یا علی الحال ای (سبز رویداً) یا (رویدک) منصوب علی الاغراء ہے یا یہ فعل مضمر کا مفعول ہے ای (الزَّمْ رَفَقَكَ) راغب لکھتے ہیں رویدا أَرَوْدُ يُرَوَّدُ سے ہے (أسهل بمله) کے ہم وزن وہم معنی، یہ رَوْدُ سے ہے جو (الترُّدُ فی طلب الشئ برفق) ہے (یعنی نرم روی سے کسی چیز کی طلب میں تردد کرنا)، (راد) اور (إِرْتَاد)، راند طالب الکلاء کو کہتے ہیں (یعنی گھاس کی تلاش میں جو بھیجا جاتا تھا) کہا جاتا ہے: (رَادَتِ الْمَرْأَةُ إِذَا مَسَّتْ عَلَى هَيْئَتِهَا) (یعنی جب نرم روی سے چلے) راہرمزی لکھتے ہیں روید روڈ کی تصغیر ہے جو فعل الرائد کا مصدر ہے جو کسی چیز کی طلب و تلاش میں بھیجا جائے، مہملہ کے معنی میں مصغری استعمال کیا جاتا ہے، کہتے ہیں صاحب العین (یعنی خلیل) نے ذکر کیا ہے کہ

جب اس کے ساتھ تروید فی الوعید (یعنی دھمکی آمیز لہجہ میں) کا معنی مراد ہو تو منون نہیں پڑھا جاتا سہیلی کہتے ہیں روید بمعنی (ارفق) ہے، تغیر کی شکل میں اس لئے استعمال کیا کہ تقلیل مراد تھی ای: (ارفق قليلاً) (تھوڑی نرمی برتو) کبھی یہ تغیر المرحم سے ہوتا ہے وہ یہ کہ حروف زوائد کے بعد اسم صغر کیا جائے جیسے اسود میں سوید کہتے ہیں اسی طرح اُرود میں روید کہا۔

(سوقك) اكثر کے ہاں یہی ہے حمید کی روایت میں (سیرك) ہے یہ علی نزع الخافض منصوب ہے ای (ارفق فی سوقك) یا (سُقُهْن كسوقك) قرطبی المفہم میں کہتے ہیں: (رویداً ای ارفق) اور (سوقك) اس کا مفعول بہ ہے، مسلم کی روایت میں (سوقا) ہے اسی طرح اسماعیلی کی شعبہ سے روایت میں بھی، یہ منصوب علی الاغراء یا علی المصدر ہے، ابن الصانع المتاخر کی تحریر میں پڑھا کہ رویدک یا مصدر ہے اور كاف محل جر میں یا اسم فعل ہے اور كاف حرف خطاب! اور (سوقك) دونوں وجہ پر منصوب ہے، اس سے مراد (حدوك) ہے سبب پر مسبب کے اسم کا اطلاق کیا، ابن مالک کہتے ہیں رویدک اسم فعل ہے بمعنی (اُرودُ ای اُمہل) كاف حرف خطاب ہے اور اسکے دال کی فتح بنائیہ ہے (یعنی یہی علی الفتح ہے) تم رویدک کو كاف کی طرف مصدر مضاف بھی کر سکتے ہو اس کا ناصب (سوقك) ہوگا تب اس کے وال کی فتح اعرابی ہوگی، ابو البقاء کہتے ہیں وجہ اعرابی یہ ہے کہ رویداً کے ساتھ یہ منصوب ہے تقدیر کلام ہے (اُمہل سوقك) كاف حرف خطاب ہے اسم نہیں، رویداً ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے۔

(بالقواریر) ہشام عن قتادہ کی روایت میں ہے: (رویدك سوقك ولا تكسر القواریر) حماد نے ایوب سے اپنی روایت میں ابو قلابہ کا یہ قول بھی مزاو کیا: (یعنی النساء) ہمام عن قتادہ کی روایت میں ہے: (ولا تكسر القواریر قال قتادة یعنی ضعف النساء) قواریر قارورة کی جمع ہے یہ زجاجہ (یعنی جام جو شیشہ سے بنا ہوتا تھا) ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مشروب کا اس میں استقرار ہے، رامہرمزی کہتے ہیں اس کے ساتھ خواتین سے کنایہ کیا ان کی رقت اور نقل و حرکت میں ان کے ضعف کی وجہ سے، عورتوں کو قواریر کے ساتھ رقت، لطافت اور ضعفِ بنیت میں تشبیہ دی، بعض نے یہ معنی کیا کہ ادنوں کو اس طرح چلاؤ جیسے تب چلاتے اگر ان پر قواریر رکھے ہوتے، دیگر نے کہا رضا سے ان کے سرعت انقلاب اور ان کی قلت و فاء کے سبب انہیں قواریر سے تشبیہ دی چونکہ شیشے کے بنے جام وغیرہ بھی بسرعت ٹوٹ جاتے ہیں اور دباؤ برداشت نہیں کر سکتے، شعراء کے ہاں بھی اس کا استعمال ہے مثلاً بشار (دور عباسی کا مشہور نابینا شاعر) کہتا ہے: (ارفق بعمر و إذا حرکت نسبته فإنه عربی من قواریر)، ابو قلابہ کہتے ہیں تو نبی اکرم نے ایسا جملہ بولا اگر تمہارا بعض بولے تو تم معیب قرار دو، داؤدی کہتے ہیں یہ بات انہوں نے اہل عراق سے مخاطب ہو کر کہی تھی کہ ان کی عادت تھی کہ تکلف سے کام لیتے اور باطل کے ساتھ حق کا معارضہ کرتے تھے، کرمانی لکھتے ہیں شائد ان کی نظر اس طرف گئی کہ استعارہ میں شرط ہے کہ وجہ شبہ جلی ہو جبکہ قارورہ اور عورت کے مابین وجہ تشبیہ دونوں کی ذات کی حیثیت سے ظاہر ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ کلام غایت حسن میں اور عیب سے سالم ہے، استعارہ میں لازم نہیں کہ وجہ شبہ کا جلاء ان کی ذات کی جہت سے ہو بلکہ اس جلاء کا قرائن حاصلہ سے ہونا بھی کافی ہے اور یہاں ایسا ہی ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ ابو قلابہ کی بات کا مطلب یہ ہو کہ یہ استعارہ آنجاب جیسے بلیغ انسان ہی سے ممکن الصدور تھا اگر کسی اور سے جس کیلئے کوئی بلاغت نہیں اس کا صدور ہوا ہوتا تو تم اسے معیب کہتے، کہتے ہیں یہی مفہوم ابو قلابہ کی شخصیت کے شایانِ شان ہے بقول ابن حجر داؤدی نے جو بات کہی وہ بعید نہیں لیکن مراد ایسا شخص جو تنطع فی العبارت کرتا

ہے اور ان الفاظ سے اجتناب کرتا ہے جو ہزل کی کسی شئی پر مشتمل ہوتے ہیں، اس کی نظیر شدا بن اوس صحابی کا اپنے غلام سے یہ کہنا ہے: (اِنَّا بِسَفْرَةِ نَعْبُثْ بھا) (یعنی سفری تھیلا لاؤ کچھ موج میلہ کر لیں یعنی کھا پی لیں) تو اس جملہ کی بھی تکمیر کی گئی، اسے احمد وطبرانی نے نقل کیا، خطاب ی کہتے ہیں انجھ اسود تھا اسکے اونٹ ہانکنے میں عصف (یعنی تختی) تھا تو نبی اکرم نے حکم دیا کہ سوار یوں کے ساتھ نرمی برتے) گویا قواریر سے اشارہ خواتین کی طرف نہیں بلکہ ان اونٹیوں کی طرف تھا) کسی نے (اس انداز بیاں سے ظاہر ہوا کہ یہ معنی مستحسن واقرب نہیں) یہ معنی بھی بیان کیا کہ وہ اچھی آواز والا تھا تو آپ نے مکروہ سمجھا کہ عورتیں اس کی حدی خوانی سنیں کیونکہ اچھی آواز دلوں میں تحریک پیدا کرتی ہے تو عورتوں کے ضعفِ عزائم اور ان میں آواز کی سرعت تاثیر کو قواریر کے ساتھ تشبیہ دی جو سرعت سے ٹوٹ جاتے ہیں، ابن بطلال نے اول معنی پر جزم کیا اور لکھا قواریر ان خواتین سے کنایہ ہے جو ان اونٹوں پر سوار تھیں تو حدی خواں کو حکم دیا کہ وہ رفتی فی الحدا سے کام لے کیونکہ وہ سوار یوں کو تیز رفتاری سے چلانے کے لئے زور و شور سے حدی خوانی کر رہا تھا تو اس سرعت کے سبب خطرہ تھا کہ عورتیں کہیں گر نہ پڑیں جبکہ آہستگی اور نرمی کے ساتھ چلنے کی صورت میں ایسا کوئی خطرہ نہ تھا، کہتے یہ بدیع استعارہ ہے کیونکہ قواریر ٹوٹنے میں اسرعت شئی ہیں تو اس کنایہ کی رفق بالنساء پر تحریض میں وہ تاثیر ہے جو حقیقت کا اسلوب استعمال کرنے کی نہ ہوتی مثلاً اگر کہا جاتا: (ارفق بالنساء) طبی کہتے ہیں یہ استعارہ ہے کیونکہ مشہ بہ غیر مذکور ہے اور قرینہ حالیہ ہے نہ کہ مقابلہ اور لفظ کسر اس کے لئے ترشح ہے، ابو عید ہروی نے ثانی پر جزم کیا، کہتے ہیں عورتوں کو ان کے ضعفِ عزائم کے باعث قواریر کے ساتھ تشبیہ دی اور قواریر بسرعت ٹوٹ جاتے ہیں تو ان کے ان اشعار کے سماع سے آنجناب کو ڈر ہوا کہ ان کے قلوب میں کوئی تحریک پیدا ہو جائے تو اسے حدی خوانی سے روک دیا، عیاض نے بھی ثانی کو ترجیح دی اور کہا یہی اہلہ بالمساق ہے اسی پر ابو قلابہ کی کلام دال ہے وگرنہ اگر سقوط کو کسر کے ساتھ تعبیر کرتے تو کسی کو اعتراض نہ ہوتا قرطبی نے المفہم میں دونوں معانی مجوز کئے، لکھتے ہیں ان کی سرعت تاثیر اور عدم تجلد کے باعث انہیں قواریر کے ساتھ تشبیہ دی تو تیز رفتاری سے اونٹوں کے چلنے میں ان کے سرعت سقوط کا خطرہ محسوس فرمایا یا اس وجہ سے انہیں پہنچنے والی تکلیف واضطراب سے یا ان پر ان اشعار کے سماع سے فتنہ کا اندیشہ ہوا، بقول ابن حجر بخاری کے ہاں بھی رائج یہی ثانی ہے تبھی اس حدیث کو باب المعارض میں بھی نقل کیا ہے، اگر معنائے اول مراد ہوتا تو قواریر کے لفظ میں کوئی تعریض نہ ہوتی۔

علامہ انور (رویدک سوقک بالقواریر) کے بارہ میں کہتے ہیں یعنی (أُمُہِلْ) اور سوار یوں کو اس طرح چلاؤ جیسے تب چلاتے اگر ان پر قواریر لدے ہوتے، اس کی مراد میں یہ بھی کہا گیا کہ قواریر سے مراد خواتین ہیں تو جیسے شیشے کے برتن معمولی سی ٹھوکر سے ٹوٹ جاتے ہیں اسی طرح خواتین کے دل بھی ادنیٰ شئی سے متاثر ہو جاتے ہیں تو تم اگر اچھی آواز والے ہو تو انہیں اپنی آواز نہ سناؤ تاکہ ان کے قلوب مفتتن نہ ہوں، کہتے ہیں ان تشبیہات میں کوئی حرج نہیں اگر یہ کسی حقیقت سے کاشف ہیں، اس کا مثل تفتازانی کے لئے واقع ہوا جب انشائے درس کوئی اعرابی غلطی کی جس پر لڑکے پڑھنے والے پر ہنسنے لگے تو وہ قاری متحیر ہوا اسے اپنے غلط پڑھنے کا احساس نہ ہوا تھا تو علامہ نے اپنی ایک آنکھ کا اغماض کر کے اشارہ دیا کہ: (أَنْ اَضْمُمُ الْعَيْنِ) (یعنی عین پر ضمہ پڑھو)، (قُلْ غَرِبْتُ نَشْأُ بھا) یعنی جزیرۃ العرب میں۔

91 - باب هِجَاءِ الْمُشْرِكِينَ (مشرکین کی ہجو)

ہجاء اور ہجو ہم معنی ہیں کہا جاتا ہے: (ہجوتہ) ہجیتہ نہیں کہا جاتا، اس ترجمہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ کچھ اشعار مستحب ہو سکتے ہیں احمد، ابو داؤد اور نسائی۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، نے حضرت انس سے مرفوعاً روایت کیا: (جاهدوا المشركين بالسنتكم) مناقب قریش میں اس بارے حضرت کعب بن مالک وغیرہ کی روایات کی طرف اشارہ گزرا، طبرانی کے ہاں حضرت عمار بن یاسر سے روایت میں ہے کہ جب مشرکین کے شعراء نے ہماری ہجو کہی تو نبی اکرم نے ہمیں فرمایا تم بھی وہی کچھ کہو جو وہ کہتے ہیں، کہتے ہیں ہم اپنے اشعار اہل مدینہ کی لونڈیوں کو سکھلا دیتے تھے، اس کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں۔

6150 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اسْتَأْذَنَ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي هِجَاءِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَكَيْفَ بِنَسَبِي فَقَالَ حَسَّانٌ لَأَسْلُكَ مِنْهُمْ كَمَا تُسَلُّ الشَّعْرَةَ مِنَ الْعَجِينِ. وَعَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ ذَهَبْتُ أَسْبُ حَسَّانَ عِنْدَ عَائِشَةَ فَقَالَتْ لَا تَسُبَّهُ فَإِنَّهُ كَانَ يُنَافِحُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

(ترجمہ کیلئے جلد ۵: ۲۲۲) طرفہ 3531، 4145

شیخ بخاری ابن سلام ہیں ابویعلیٰ بن سکن نے نسبت ذکر کی ہے بخاری نے بھی الادب المفرد میں اس کی تصریح کی، عہدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں، یہ مناقب قریش میں مشرور و جاگزری ہے۔ (استاذن حسان) مرسل طریق میں اس کا بیان و سبب بھی مذکور ہے چنانچہ ابن وہب نے اپنی جامع میں اور عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں ابن سیرین سے روایت کیا کہتے ہیں مشرکین کے ایک گروہ نے نبی اکرم اور صحابہ کرام کی ہجو کی مہاجرین نے عرض کی یا رسول اللہ کیا آپ علی کو حکم نہ دیں گے کہ ان لوگوں کی (جوابی) ہجو کیسے؟ فرمایا وہ قوم جنہوں نے اپنے ہاتھوں کے ساتھ نصرت کی ہے وہی زیادہ حق دار ہیں کہ اپنی زبانوں کے ساتھ بھی نصرت کریں اس پر انصار نے (ایک دوسرے سے) کہا واللہ آپ کا اشارہ ہماری طرف ہے، تو حضرت حسان کو پیغام بھیجا وہ آئے اور کہا یا رسول اللہ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے مجھے پسند نہیں کہ میری اس زبان کے عوض میرے لئے صنعاء و بصری کی درمیانی جگہ ہو، فرمایا تمہی اس کام کیلئے ہو، کہنے لگے قریش کے بارہ میں زیادہ نہیں جانتا ہوں تو آپ نے حضرت ابوبکر سے فرمایا حسان کو ان کی بابت بتلاؤ اور ان کے عیوب سے انہیں آگاہ کرو، اس کا کچھ حصہ موصولاً حضرت عائشہ کے حوالے سے گزرا ہے مسلم نے بھی اسے نقل کیا۔

(لأسلنک) یعنی آپ کے نسب کو ان کے ہجوم (شائد یہ ہجو ہو، ہجوم بھی قابل تو جہہ ہے یعنی مملہ) سے ایسے نکالوں گا کہ آپ کے نسب سے کوئی شئی باقی نہ رہے گی جو ان کی ہجو کا نشانہ بن سکے جیسے بال جب گوندھے آئے سے نکالا جائے تو اس پر کچھ بھی آٹا لگا ہوا نہیں ہوتا، اس سے مشرکین کی ہجو گوئی کا جواب دینے کا جواز ملا، یہ انہیں گالی دینے کی مطلق نبی کے معارض نہیں تاکہ وہ بھی مسلمانوں کو سب و شتم کا نشانہ نہ بنائیں کیونکہ وہ اس امر پر محمول ہے کہ پہل نہ کی جائے۔

6151 حَدَّثَنَا أَصْبَغٌ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ

أَنَّ الْهَيْثَمَ بْنَ أَبِي سِنَانٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ فِي قَصَصِهِ يَذْكُرُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَخَا لَكُمْ لَا يَقُولُ الرَّفْتُ يَعْنِي بِذَلِكَ ابْنُ رَوَاحَةَ قَالَ: فِينَا رَسُولُ اللَّهِ يَنْلُو كِتَابَهُ إِذَا انْتَشَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعُ أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا بِهِ مُوقِنَاتٌ أَنَّ مَا قَالَ وَاقِعٌ بَيْتٌ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ إِذَا اسْتَقَلَّتْ بِالْكَافِرِينَ الْمَضَاجِعُ، تَابَعَهُ عُقَيْلٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ وَالْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۷۱) طرفہ - 1155

یہ ادھر کتاب الصلاۃ کے باب (قیام اللیل) میں مشروحاً گزری ہے وہیں عقیل کی روایت متابعت اور اس کے واصل کا ذکر ہوا تھا، ابن بطال لکھتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ شعر اگر اللہ کے اور اعمال صالحہ کے ذکر پر مشتمل ہو تو وہ حسن ہے یہ اس شعر کے زمرہ میں شامل نہیں جس کی مذمت وارد ہوئی ہے کرمانی کہتے ہیں پہلے شعر میں آپ کے علم، دوسرے میں آپ کے عمل اور تیسرے میں دوسروں کو آپ کے کامل بنانے کی طرف اشارہ ہے تو آپ کامل و مکمل ہیں، بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں سب کے ہاں تیسرے شعر میں (بالکافریں) ہے مگر نسخہ کشیمینی میں اس کی بجائے (بالمشرکین) ہے اسی طرح عیاض مدعی ہیں کہ ابو ذر کے نسخہ میں بجائے (استقلت) کے (استقلت) ہے کہتے ہیں یہ روایت اور نظم و معنی کے لحاظ سے فاسد ہے بقول ابن حجر ہمارے پاس موجود نسخہ ابو ذر میں یہ لفظ باقیوں کی طرح ہی ہے بظاہر کسی نے اصلاح کر دی۔

6152 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ حَسَّانَ بْنَ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيَّ يَسْتَشْهَدُ أَبَا هُرَيْرَةَ فَيَقُولُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَا حَسَّانُ أَجِبْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ نَعَمْ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۷۱۳) طرفہ 453، - 3212

دوسرے طریق کے شیخ بخاری اسماعیل بن ابوالدیس ہیں ان کے بھائی ابوبکر تھے جن کا نام عبدالحمید تھا سلیمان، ابن بلال اور محمد بن ابوعتیق، سے مراد محمد بن عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابوبکر صدیق ہیں ابوعتیق ان کے دادا محمد کی کنیت تھی شعب کی روایت علیحدہ سے بھی اوائل الصلاۃ کے باب (الشعر فی المسجد) میں گزری ہے وہاں (أُنشِدَكَ اللَّهُ سَمِعْتَ) تھا باقی سیاق ایک جیسا ہے وہیں زہری پر اس حدیث میں موجود اختلاف اور تطبیق کا ذکر بھی ہوا تھا حضرت ابو ہریرہ کے جواب (نعم) سے یہ مستفاد ہوا کہ اس سیغہ کے ساتھ بھی تحمل حدیث مشروع ہے مزی نے اطراف میں اس حدیث کو مسند حسان میں شمار کیا ہے مگر یہ مسند ابی ہریرہ ہونے میں صریح ہے بہر حال مسند حسان سے ہونا بھی محتمل ہے۔

6153 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنِ الْبَرَاءِ أَنَّ النَّبِيَّ

ﷺ قَالَ لِحَسَّانَ أَهْجُهُمْ أَوْ قَالَ هَاجَهُمْ وَجَبْرِيلُ مَعَكَ

(سابقہ حوالہ) اطرافہ 3213، 4123، 4124 -

(قال لحسان) اکثر اصحاب شعبہ نے یہی روایت کیا انہوں نے اس میں: (عن البراء عن حسان) ذکر کیا گویا اسے مسند حسان سے کر دیا، اسے نسائی نے تخریج کیا ہے بدء الملق کے باب الملائكة میں اسے میں نے ترمذی کی طرف منسوب کر دیا تھا المغازی کے باب (غزوة بنی قریظہ) میں وہ وقت بھی مذکور ہوا تھا جب نبی اکرم نے یہ بات حضرت حسان سے کہی تھی۔

92 - باب مَا يُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ الْغَالِبُ عَلَى الْإِنْسَانِ الشُّعْرُ حَتَّى يَصُدَّهُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَالْعِلْمِ وَالْقُرْآنِ

(ہر وقت کی شعر گوئی مکروہ ہے جو ذکر و علم اور قرآن سے روکے)

(حتى يصدّه عن ذكر الخ) بخاری اس پر محمول کرنے میں ابو عبیدہ کے متابع ہیں آگے اس کا ذکر ہوگا اس کی توجہ یہ ہے کہ اگر ذم و وجوہ برائے امتلاء ہے جس میں کسی غیر کیلئے کچھ باقی نہیں رہتا، تو یہ اس امر پر دال ہوگا کہ اس کا ماسوا جو ہے وہ ذم کے دائرہ میں داخل نہیں۔

علامہ انور باب (ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر) کے تحت لکھتے ہیں مولانا کہتے ہیں شعر، شطرنج اور شکار کرنا بیچ اشیاء میں سے ہے کیونکہ انسان ان میں مشغول ہو کر اللہ کے ذکر اور نماز وغیرہ سے غافل ہو جاتا ہے نبی اکرم سے جب شعر کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا وہ ایسی کلام ہے جس کا حسن حسن ہے اور اس کا قبیح قبیح ہے اس لئے مصنف نے چاہا کہ اس بارے کچھ تفصیل ہو تو اشارہ دیا کہ اس ضمن میں مذموم امر یہ ہوگا کہ انسان پر یہ غالب آجائے (ہر وقت شعر نظم کرنے میں غلطاں رہے) اور یہ اسے اللہ کی یاد (اور ادائے فرائض وغیرہ) سے روک دے، مصنف نے کتاب الادب میں تقسیم علی الحالات کے ضمن میں اکتار کیا ہے جو باقی ابواب میں نہیں کیا تو غیبت بارے باب قائم کیا پھر اس میں تفصیل لائے (کہ کون سی غیبت جائز اور کون سی ناجائز ہے) اس طرح چغلی کے ضمن میں بھی! اسے بھی حالات پر مقسم کیا باجملہ اکثر ابواب میں متنبہ کیا کہ اس باب میں کوئی کلیہ نہیں، معاملہ حالات پر مؤثر ہے۔

6154 - حَدَّثَنَا عُيَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ

عَنْهُمَا - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَأَنْ يَمْتَلِي جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا اگر تم میں سے کسی کا پیٹ پیپ سے بھر جائے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ شعر و شاعری سے بھرا ہوا ہو۔

6155 - حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَأَنْ يَمْتَلِي جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِي شِعْرًا

(سابقہ ہے)

ابوزر کی کشمینی سے نقل بخاری میں (حتیٰ یریه) کی زیادت بھی ہے، یہ زیادت الادب المفرد میں بھی انہی شیخ سے جو یہاں مذکور ہیں، ثابت ہے اسی طرح نسفی کے نسخ میں بھی، بعض نے اسے اصیلی کے نسخ کی طرف منسوب کر دیا سب رواقہ صحیح کے ہاں) قیجاریہ (ہے حتیٰ کے اسقاط کے ساتھ اسے مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، ابوعوانہ اور ابن حبان نے کئی طرق کے ساتھ امش سے نقل کیا اکثر کے ہاں) حتیٰ یریه) ہے طبرانی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ سالم عن ابن عمر سے بھی (حتیٰ یریه) ہے ابن جوزی کہتے ہیں مسلم کی حدیث سعد میں (حتیٰ یریه) ہے اور بخاری کی حدیث ابو ہریرہ میں حتیٰ کے اسقاط کے ساتھ ہے اس کے باوجود اسے جریاً علی المالوف (یعنی حسب مالوف) منصوب پڑھتے ہیں مگر یہ غلط ہے کیونکہ یہاں کوئی ناصب نہیں، ابن خثاب نے اس طرف توجہ دلائی، بعض نے نصب کی یہ توجہ یہ کہ یہ فعل سے بطور بدل فعل کے ہے اور (یمتلی) کے اعراب کو (یریه) پر جاری کر دینے کے سبب، طحاوی اور طبرانی کی حضرت عوف بن مالک سے روایت میں ہے: (لأن یمتلی جوف أحد کم من عانتہ الیٰ لہاتہ قیحا یتخضض خیر له من أن یمتلی شعرا) اس کی سند حسن ہے مسلم کی حدیث ابوسعید میں یہ بات کہنے کا سبب بھی مذکور ہے اس میں ہے ہم ایک مرتبہ نبی اکرم کے ساتھ بالعرج جا رہے تھے کہ ایک شاعر سے سامنا ہو گیا جو اشعار پڑھ رہا تھا، فرمایا اس شیطان کو روکو: (لأن یمتلی الخ) یریه یا کی زبر کے ساتھ ہے پھر راء پھر یاء، اصمعی کے بقول یہ وریٰ بروزن رمی سے ہے اس سے کہا جائے گا: (رجلٌ موری) بغیر ہمز کے، جو اپنا پیٹ چھپائے، اس شعر سے استشہاد کیا: (قالت له وریا إذا تَنَحَنَخَا) اس کے لئے بددعا کرتے ہوئے یہ کہا، ابوعبید لکھتے ہیں وری یہ ہے کہ قتی اس کے پیٹ کو کھا جائے، ابن تین نے اس میں زبر نقل کی ہے بروزن (الفری) یہی فراء کا قول ہے ثعلب کہتے ہیں یہ سکون کے ساتھ ہے، مصدر ہے جبکہ زبر کے ساتھ اسم ہے بعض نے کہا (حتیٰ یریه) کا معنی یہ ہے کہ (یصیب رثتہ) (یعنی پھپھرے تک اس کا اثر پہنچا) تعاقب کیا گیا کہ رثتہ تو مہموز ہے اس سے اگر فعل بنائیں تو یہ ہوگا: (رأه یزأه فهو مَرثی) اھ، اس کے اصل کے مہموز ہونے سے لازم نہیں کہ مسہلاً استعمال نہیں ہوتا اس سے قریب یہ ہے کہ اگر پھپھڑے میں قتی بھر جائے تو جان کا ضیاع ہو جاتا ہے جہاں تک آپ کا یہ قول: (جوف أحد کم) تو ابن ابوجمرہ کہتے ہیں اس کے ظاہر سے محتمل ہے کہ سارا پیٹ مراد ہو اور جو کچھ اس میں ہے مثلاً دل وغیرہ، صرف دل مراد ہونا بھی محتمل ہے یہی اظہر ہے کیونکہ اطباء کا زعم ہے کہ اگر قتی دل تک پہنچ جائے خواہ معمولی مقدار میں تو ہلاکت یقینی ہے بخلاف پیٹ کے دیگر اعضاء کے مثلاً جگر اور پھپھڑے، بقول ابن حجر احوال احتمال کی تقویت عوف بن مالک کی روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (لأن یمتلی جوف أحد کم من عانتہ الیٰ لہاتہ) ثانی کے لئے اس کی مناسبت یہ ظاہر ہے کہ اس کا مقابل جو کہ شعر ہے اس کا محل دل ہے کیونکہ وہ (یعنی شعر گوئی) فکر کا نتیجہ ہوتی ہے، ابن ابی جمرہ نے شعر کے ساتھ امتلائے جوف کے ضمن میں اسکے ناظم اور شعر یاد کرنے کے رسیا کے درمیان عدم تفرق کا اشارہ کیا ہے یہی ظاہر ہے

(شعرا) بظاہر ہر شعر میں عام ہے مگر یہ ان اشعار کے ساتھ مخصوص ہے جو (مدحاً حقاً) نہیں جیسے اللہ اور اس کے رسول کی بدح اور جو ذکر و فکر، زہد اور سب مواعظ پر مشتمل ہوں وہ جن میں افراط اور غلو نہ ہو، اس کی تائید عمرو بن شریعن ابیہ کی مسلم کے ہاں مشار الیہ روایت کرتی ہے، ابن بطلال لکھتے ہیں بعض نے ذکر کیا کہ آپ کے قول: (خیر له من أن یمتلی شعرا) سے مراد ایسے

اشعار جن کے ساتھ نبی اسلام کی ہجو کی گئی ہو ابو عبید کہتے ہیں اس حدیث کے بارہ میں میری رائے اس سے مختلف ہے کیونکہ آنجناب کی ہجو میں تو ایک مصراع بھی کفر ہے مگر یہاں امتلائے جوف مذکور ہے گویا جس نے قلیل مقدار میں اشعار کہے یا حفظ کئے وہ اس کا مصداق نہ بنے گا میرے نزدیک تو جیہہ یہ ہے کہ مراد انسان کا ہمہ وقت شعر گوئی یا اسے یاد کرنے میں مشغول رہنا جو اسے قرآن اور اللہ کے ذکر سے غافل کر دے اور یہی اس کا غالب معمول بن جائے لیکن جس کے غالب اوقات قرآن اور دین کے تعلیم و تعلم میں گزرتے ہوں وہ (اگر شعروں سے تھوڑا بہت شغف کر بھی لے تو) اس کا مصداق نہیں کہ اس کا پیٹ شعر کے ساتھ ممتلیٰ نہیں، ابن حجر کے بقول ابو عبید نے یہ مذکورہ تاویل مجاہد عن شعی سے مرسل نقل کی ہے جنہوں نے اس حدیث کی تخریج کر کے آخر میں کہا: (یعنی من الشعر الذی ھجی بہ النبی ﷺ) ہمیں یہ حصہ دود دیگر طرق کے ساتھ موصول بھی ملا ہے چنانچہ ابویعلیٰ کے ہاں حضرت جابر کے حوالے سے اسی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (بن أن یمتلیٰ شعرا ھجیئت بہ) اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے اسے طحاوی اور ابن عدی نے ابن کلبی عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے حدیث باب کی مثل نقل کیا، کہتے ہیں حضرت عائشہ نے یہ سن کر کہا وہ یاد نہ رکھ سکے آپ نے تو یہ فرمایا تھا: (بن أن یمتلیٰ شعرا ھجیئت بہ)، ابن کلبی واہی الحدیث (یعنی فن حدیث میں ضعیف) اور ان کے شیخ ابوصالح وہ نہیں جنہیں سامان کہا جاتا ہے حضرت ابو ہریرہ سے صحیح میں جن کی حدیث کی تخریج متفق علیہ ہے بلکہ یہ ایک اور ضعیف راوی ہیں ان کا لقب باذان تھا لہذا یہ زیادت ثابت نہیں، ابو عبید کی ذکر کردہ تاویل کی تائید بغوی کی معجم الصحابہ میں اسی طرح حسن بن سفیان کی اپنی مسند میں اور طبرانی کی اوسط میں مالک بن عیسر سلی کی روایت کرتی ہے کہتے ہیں کہ وہ فتح مکہ وغیرہ کے مواقع پر آنجناب کے ہمراہ تھے اور یہ شاعر تھے، عرض کی یا رسول اللہ مجھے شعر کی بابت شرعی حکم سے آگاہ کیجئے تو یہی حدیث ذکر کی اور مزید یہ بھی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے سر پر دست مبارک پھیرے آپ نے ایسا کیا کہتے ہیں اس کے بعد کبھی شعر نہ کہا، حسن بن سفیان کی روایت میں ہے کہ سر پر ہاتھ مبارک پھیر کر جگر اور پیٹ پر بھی پھیرا، بغوی کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ فرمایا اگر کبھی (شعروں کی) آمد ہو تو اپنی بیوی کی بابت تعزل کرو اور اپنی سواری کی مدح کرو، تو اگر مراد امتلاء من الشعر ہوتا تو اس کی بھی انہیں اجازت نہ دیتے بلکہ اس زیادت سے مباح شعر کی اجازت و رخصت ثابت ہو رہی ہے، سہیلی نے غزوہ ودان میں جامع بن وہب کی روایت ذکر کی کہ حضرت عائشہ نے اس حدیث کی یہی تاویل کی تھی کہ اس سے مراد نبی کریم کی ہجو میں کہے گئے اشعار ہیں، انہوں نے عموم پر محمول کرنے والوں کا انکار کیا تھا سہیلی لکھتے ہیں اگر ہم یہ کہیں تو حدیث میں فقط یہی ایک بات محل نظر رہ جاتی ہے کہ امتلائے جوف کا ذکر کیوں کیا؟ تو گویا تھوڑے بہت اس ضمن کے اشعار علی سبیل الحکایت نقل کرنا اس نبی کے تحت نہ آئیں گے؟ اور نہ لغت میں جو بطور استنباد ذکر ہوں پھر ابو عبید کا پیش کردہ اشکال ذکر کیا اور کہا حضرت عائشہ ان سے اعلم ہیں تو جو ایسے اشعار علی سبیل الحکایت نقل کرتا ہے وہ کافر نہ ہوگا (یعنی نقل کفر کفر نہ باشد، مگر اس کے باوجود اصحاب سیرت نے یہ احتیاط برتی کہ شعرائے مشرکین کا نبی اکرم کی ہجو میں کہا ایک شعر بھی نقل نہ کیا، البتہ جیسا کہ آگے ذکر ہوگا عمومی طور سے اہل اسلام کی ہجو میں کہے گئے کچھ اشعار ضرور ذکر کئے) یہی جواب ابن اسحاق کی صلیح کا ہے جو انہوں نے اپنی کتاب سیرت میں مسلمانوں کی ہجو میں کہے گئے کفار کے بعض اشعار ذکر کئے

ابو عبید کی تاویل کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ صفت کا مفہوم ثابت بالغت ہے کیونکہ اس کا مفہوم ہے کہ قلیل من الشعر

کثیر کی مانند نہیں تو ذم کو کثیر کے ساتھ خاص کیا جس پر امتلاء کی دلالت ہے نہ کہ قلیل پر، تو یہ ذم میں داخل نہیں، جس نے کہا ابو عبید کی یہ تاویل ان کے اجتہاد پر مبنی ہے تو یہ لغت کا نقل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب میں حدیث نبوی کی تفسیر اسی اساس پر کی ہے جو انہوں نے ابن عرب سے تلقف (یعنی اخذ) کیا ہے نہ کہ اپنی ذاتی رائے کے مطابق کہ حدیث نبوی کی تفسیر میں ان کی احتیاط پسندی معروف ہے، نووی لکھتے ہیں اس سے مطلقاً شعر گوئی کی کراہت پر استدلال کیا گیا ہے اگرچہ قلیل اور فحش سے سالم ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ابو سعید کی روایت میں ہے کہ آپ نے اس شاعر کے لئے شیطان کا لفظ استعمال کیا، جواب دیا گیا کہ محتمل ہے وہ کافر ہو یا شعر گوئی اس پر غالب ہو یا جو شعر وہ اس وقت پڑھ رہا تھا وہ مذموم کے دائرہ میں ہوں، فی الجملہ یہ واقعہ عین ہے جس میں کئی احتمالات ہیں تو اس میں کوئی عموم نہیں لہذا یہ حجت نہیں بن سکتا، ابن ابوجمرہ نے شعر مذموم کے ساتھ امتلاء جوف سے جو اسے دیگر واجبات و مستحبات سے غافل کر دے امتلاء من السجع (یعنی کثرت سے ادبیانہ نثر نگاری کرنا) کو بھی ملحق کیا ہے اسی طرح ہر مذموم علم مثلاً جادو، کو اور دیگر کئی علوم جودل کی قسوت کا باعث بنتے، اسے اللہ تعالیٰ سے دور کرتے، اس کے اعتقاد میں شکوک و شبہات پیدا کرتے ہیں اور اسے تباہ و تافس کی طرف لے جاتے ہیں

ابن حجر آخر بحث بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں ذم شعر میں اس مبالغہ کی مناسبت یہ ہے کہ جنہیں آپ نے اس کلام کے ساتھ مخاطب کیا ان کا شعر و شاعری کے ساتھ نہایت زیادہ شغف اور اشتغال تھا تو یہ اسلوب زجر استعمال کیا تاکہ اسی رغبت سے وہ قرآن اور اللہ کے ذکر پر متوجہ ہوں تو جس نے اسی مامور بہ کا اخذ کیا تو اس کے لئے اس کے ماسوا کی تھوڑی بہت موجودگی ضار نہ تھی۔ اسے مسلم نے (الطب) اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

93 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ تَرَبَّتْ يَمِينُكَ وَعَقْرَى حَلْقَى

(بظاہر سخت الفاظ حسن نیت سے بولنا)

6156 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ أُمَّ أُمِّ الْقُعَيْسِ اسْتَأْذَنَ عَلَيَّ بَعْدَ مَا نَزَلَ الْحِجَابُ فَقُلْتُ وَاللَّهِ لَا أَذْنُ لَهُ حَتَّى اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَإِنَّ أُمَّ أُمِّ الْقُعَيْسِ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي وَلَكِنْ أَرْضَعَنِي امْرَأَةُ أَبِي الْقُعَيْسِ. فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي وَلَكِنْ أَرْضَعَنِي امْرَأَتُهُ قَالَ ائْذَنِي لَهُ فَإِنَّهُ عَمَلُكَ تَرَبَّتْ يَمِينُكَ قَالَ عُرْوَةُ فَذَلِكَ كَانَتْ عَائِشَةُ تَقُولُ حَرِّمُوا مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۹۷) اطرافہ 2644، 4796، 5103، 5111، - 5239

حضرت عائشہ کے رضاعی چچا کا قصہ، کتاب النکاح کے باب (الأکفاء فی الدین) میں اس کی شرح گزری ابن سکیت کہتے ہیں (تربت) کا اصل ہے: (افتقرت) لیکن یہ کلمہ بول کر اس کا دعائیہ معنی مراد نہیں ہوتا بلکہ یہ کسی فعل مذکور پر ترغیب و تحریش

دلانے کی غرض سے ہوتا ہے گویا اگر اس نے نہ کیا تو برا کیا، نحاس کے بقول اس کا معنی ہے اگر تم نے نہ کیا تو تمہارے ہاتھوں میں بجز مٹی کے کچھ حاصل نہ ہوگا ابن کیسان کہتے ہیں یہ ایک مثل ہے جس کا جریان اس مدلول پر ہے کہ اگر تم سے فائت ہو اوہ جس کا میں نے حکم دیا تھا تو (گویا) تم اس کی طرف مقتدر ہو گے گویا کہا: (افتقرت إِنْ فَاتَكَ) تو اختصاراً یہ کہا، داؤدی کہتے ہیں اس کا معنی ہے تم علم سے مقتدر ہوئے، بعض نے کہا یہ ایسا کلمہ ہے جو مبالغہ کے وقت مدح میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی (جادو بیان) شاعر کی بابت کہیں: (قاتله الله لقد أجاد) (لفظی ترجمہ: اللہ اسے غارت کرے کیا عمدہ بیان کیا مگر ظاہری معنی مراد نہیں) کئی اور مفاہیم بھی بیان کئے گئے ہیں جو کتاب النکاح میں گزرے۔

6157 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَنْفِرَ فَرَأَى صَفِيَّةَ عَلَى بَابِ خِبَائِهَا كَمِيبَةٍ حَزِينَةٍ لِأَنَّهَا حَاصَتْ فَقَالَ عَقْرَى حَلَقَى لَعَةُ قُرَيْشٍ إِنَّكَ لَحَابِسْتُنَا ثُمَّ قَالَ أَكُنْتُ أَفْضَلُ يَوْمَ النَّحْرِ يَعْنِي الطَّوَافَ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَانْفِرِي إِذَا

أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562،

1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786،

1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5548، 5559، 7229 -

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی پاکؐ نے جب حج سے واپسی کا ارادہ بنایا تو حضرت صفیہؓ کو اپنے خیمہ کے دروازے پہ اداس دیکھا کیونکہ انہیں ماہواری شروع ہو گئی تھی، فرمایا عقری حلقی۔ یہ لغت قریش میں بطور محاورہ کہتے تھے۔ تم تو ہمیں جانے سے روکو گی، پھر کہا کیا تم نے قربانی کے دن طوافِ افاضہ کر لیا تھا؟ انہوں نے کہا جی ہاں، فرمایا تب رخصت ہو سکتی ہو۔

کتاب الحج میں اس کی شرح و ترجمہ گزرا، (عقری) اور (حلقی) کی بابت الامثال میں ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ یہ کلام عرب میں مد کے ساتھ مکر کلام محدثین میں قصر کے ساتھ ہے انہوں نے غریب الحدیث میں اسے قصر اور تنوین کے ساتھ ضبط کیا ہے، ابوعلی قالی کے بقول یہ مد و قصر دونوں کے ساتھ ہیں اور معنی ہے: (عقرها الله وحلقها) تربت کی مانند ان کا بھی ظاہری معنی مراد نہیں۔

- 94 باب مَا جَاءَ فِي رَعْمُوا (وہم وگمان پر مبنی باتیں کرنا)

گویا ابو قتلابہ کی ایک حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں ہے کہ ابو مسعود سے کہا گیا کیا آپ نے نبی اکرمؐ سے (زعموا) کی بابت کچھ سنا ہے؟ کہنے لگے: (بنس مطية الرجل) (یعنی یہ آدمی کی بری سواری ہے) اسے احمد اور ابو داؤد نے ثقات رواۃ کے ساتھ نقل کیا البتہ اس میں انقطاع ہے گویا یہ حدیث ام ہانیؓ لا کر اس حدیث کی تضعیف کا اشارہ دے رہے ہیں کیونکہ اس میں ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ کی بابت (زعم ابن أُمی) کا لفظ استعمال کیا اور نبی اکرمؐ نے انکار نہ فرمایا، اس کی اصل یہ ہے کہ ایسے امر کے بارہ میں یہ استعمال کیا جاتا ہے جس کی حقیقت سے واقف نہ ہوا جاسکے بقول ابن بطلال ابو مسعود کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس

نے ایسی باتوں کو کثرت سے بیان کیا جن کی صحت متحقق نہیں اس کے جھوٹی باتیں کرنے کا اندیشہ موجود رہے گا، دیگر کا کہنا ہے زعم بکثرت قول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، کتاب العلم میں گزری حدیث منام بن ثعلبہ میں مذکور ہوا تھا: (زعم رسولک) سیبویہ نے اپنی کتاب میں اپنی کثیر مختار اشیاء کی بابت خلیل کا حوالہ دیتے ہوئے: (زعم الخلیل) کا جملہ استعمال کیا ہے۔

علامہ انور باب (ما جاء فی زعموا) کی بابت کہتے ہیں اس میں ایک حدیث ہے: (بئس المطیة زعموا) (کہ زعموا بری سواری ہے) انسان جب کوئی ایسی بات کرنا چاہتا ہے جس کے بارہ میں جانتا ہے کہ جھوٹ ہے تب بات کو اس لفظ سے شروع کرتا ہے اور مثلاً کہتا ہے لوگوں کا زعم ہے گویا اپنے آپ پر اسے نہیں لیتا بلکہ (نامعلوم) لوگوں کی طرف اسے منسوب کر دیتا ہے اس کا اس سے مقصد صریح کذب و زور سے احتراز ہوتا ہے تو معنی یہ کہ یہ لفظ اشاعت زور کا آلہ ہے جیسے سواری قطع سفر کا آلہ ہے جب کوئی پیدل چلنا نہ چاہے تو اس طرح جھوٹی بات کہنے کے لئے اس کا سہارا لیتا ہے اپنے آپ پر ذمہ داری نہیں لیتا، مصنف نے اس سے نبی میں حدیث نقل نہیں کی بلکہ ام ہانی کی روایت لائے جس میں ہے کہ ام ہانی نے یہ لفظ استعمال کیا تو حاصل یہ ہوا کہ نبی اپنی جگہ میں اور اباحت اپنی جگہ میں ہے تو ان جیسے ابواب میں کوئی (ایک) کلیہ نہیں۔

6158 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ أَبَا مَرْثَةَ مَوْلَى أُمِّ هَانٍ بَنَتْ أَبِي طَالِبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أُمَّ هَانٍ بَنَتْ أَبِي طَالِبٍ تَقُولُ ذَهَبْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ وَفَاطِمَةُ ابْنَتُهُ تَسْتُرُهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ مَنْ هَذِهِ فَقُلْتُ أَنَا أُمُّ هَانٍ بَنَتْ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ مَرْحَبًا بِأُمِّ هَانٍ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ غَسْلِهِ قَامَ فَصَلَّى ثَمَانِي رَكَعَاتٍ مُلْتَحِفًا فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ فَلَمَّا انْصَرَفَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ زَعَمَ ابْنُ أُمِّی أَنَّهُ قَاتِلَ رَجُلًا قَدْ أُجْرَتْهُ فُلَانُ بْنُ هُبَيْرَةَ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ أُجْرْنَا مَنْ أُجْرَتْ يَا أُمُّ هَانٍ قَالَتْ أُمُّ هَانٍ وَذَلِكَ ضَعْفِي .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۲۳) اطرافہ 280، 357 - 3171

95 باب مَا جَاءَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ وَيَلْكَ (ویلک کہنے کی حیثیت)

اس لفظ کی تشریح کتاب الحج میں باب ہذا کی پہلی حدیث کی اثنائے شرح گزری ہے، کہا گیا ہے کہ (ویل) کی اصل (وئی) ہے اور یہ کلمہ تاؤہ ہے جب عربوں کا یہ کہنا: (وئی لفلان) کثیر ہوا تو لام کو اس کے ساتھ ملا دیا اور تقدیر یہ کی گئی کہ یہ اس کا حصہ ہے تو اسے معرب بنالیا، اصمعی سے منقول ہے کہ (ویل) مخاطب پر اس کے فعل کی تفتیح کے لئے ہے راغب کہتے ہیں ویل قبوح ہے (یعنی افعال خیر سے محروم بتلانا) کبھی بمعنی التمسر مستعمل ہوتا ہے جب کہ وَجَّحْتُ تَرْتُمُ ہے اور وَیَسُ اسفغار ہے اور جو وارد ہوا کہ ویل جہم کی ایک وادی ہے تو یہ وارد نہیں کہ یہ لغت میں اس کا معنی ہے، مراد یہ تھی کہ جن کے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ لفظ استعمال کیا تو وہ جہنم کے ٹھکانے کے مستحق بنے، کتاب (مَنْ حَدَّثَ وَ نَسِیَ) میں معتمر بن سلیمان سے منقول ہے کہ مجھے والد صاحب نے کہا تم نے مجھ سے

حسن کے حوالے سے بیان کیا کہ وح کلمہ رحمت ہے، اکثر اہل لغت کے نزدیک ویل کلمہ عذاب اور وح کلمہ رحمت ہے، یزیدی سے منقول ہے کہ دونوں ہم معنی ہیں تم کہو گے: (ویل لفلان) اور: (ویح لفلان) تم انہیں اضمار فعل کے ساتھ منصوب پڑھ سکتے ہیں ہو گویا تم نے کہا: (الزَمَهُ اللّٰهُ وَيَلًا أَوْ وَيْحًا) ابن حجر کے بقول بخاری کا تصرف اس امر کا مقتضی ہے کہ وہ اس ضمن میں یزیدی کا موقف اختیار کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے احادیث باب میں ذکر کیا کہ بعض احادیث میں فقط ویل، بعض میں فقط وح اور بعض میں اس بابت رواۃ کو تردد ہے شائد حضرت عائشہ سے مروی ایک حدیث کی تضعیف کی طرف رمز کرتے ہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک قصہ میں ان سے کہا: (لا تجزعی من الویح فإنه کلمة رحمة و لكن اجزعی من الویل) (یعنی وح سے مت گھبراؤ کہ یہ کلمہ رحمت ہے البتہ ویل سے گھبرانے کی ضرورت ہے) اسے خرائطی نے مساوی الاخلاق میں کمزور سند کے ساتھ نقل کیا اور یہ اس کتاب کی آخری حدیث ہے، داؤدی کہتے ہیں ویل، وح اور ویس ایسے کلمات ہیں جو عرب ذم کے وقت کہتے تھے، کہتے ہیں وح حزن اور ویس اُسی جو حزن ہے، سے ماخوذ ہیں ابن تین نے تعقب کیا کہ اہل لغت نے صرف ویل کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ حزن کے وقت ہی کہا جاتا ہے، جہاں تک ابن عرفہ کا قول کہ ویل حزن ہے تو گویا اس امر سے اسکا اخذ کیا کہ دعاء بالویل صرف حزن کے وقت ہی کی جاتی ہے، جن احادیث کو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں نقل کیا ہے ان میں کچھ وہ ہیں جن میں راوی کو تردد تھا کہ وح کہا تھا یا ویل، بعض نے کسی ایک پر جزم کیا، مجموع سے اسی بات کی دلالت ملتی ہے کہ ہر دو کلمہ تو وح ہیں سیاق و سباق سے پتہ چلے گا کہ مراد ذم ہے یا کچھ اور کیونکہ جزم کے ساتھ جن روایات میں ویل کا لفظ ہے یہ بھی بظاہر عذاب پر محمول نہیں، حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر لفظ کی اصل وضع وہی جو ذکر ہوئی مگر کبھی ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں، ان کا قول کہ ویس سنی سے ماخوذ ہے، معقب ہے کیونکہ دونوں لفظوں کی تصریف ایک دوسرے سے مختلف ہے، اس باب کے تحت نو احادیث لائے ہی جو سب مکررات ہیں۔

6159 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى رَجُلًا يَسُوقُ بَدَنَةً فَقَالَ ارْكَبْهَا قَالَ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا وَيْلَكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۶۰۴)۔ طرفہ 1690، - 2754

علامہ انور (رأى رجلا يسوق بدنة) کی بابت لکھتے ہیں اگر یہ تعبیر محفوظ ہے تو اس میں ایماء ہے کہ بدنہ ان کے ہاں ہدی (یعنی حج کے لئے قربانی کے جانور) کے لئے عرف تھیں تو اس لفظ کا استعمال ہدی کے لئے ہوتا تھا چاہے اونٹ/ اونٹیاں ہو یا گائیں اگر اہل لغت کے ہاں بدنہ کا لفظ صرف اونٹوں/ اونٹیوں کے لئے ہی خاص ہے تب حنفیہ کے لئے یہ کہنا سناغ ہوا کہ ان کے ہاں مطلقاً یہ ہدی کے لئے مستعمل تھا اگر چہ لغت اہل کے ساتھ مخصوص تھا۔

6160 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى رَجُلًا يَسُوقُ بَدَنَةً فَقَالَ لَهُ ارْكَبْهَا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا وَيْلَكَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّلَاثَةِ

(سابقہ) . اطرافہ 1689، 1706، 2755 -

کتاب الحج میں اس کا ترجمہ و شرح گزری۔

6161 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتِ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَأَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ وَكَانَ مَعَهُ غُلَامٌ لَهُ أَسْوَدُ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ يَحْدُو فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَيَحْكُ يَا أَنْجَشَةُ رُوَيْدَكَ بِالْقَوَارِيرِ

. اطرافہ 6149، 6202، 6209، 6210، 6211 -

یہ چار ابواب قبل مشروحا گزری۔

6162 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَنِي رَجُلٌ عَلَى رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ وَيْلَكَ قَطَعْتَ غُنْقَ أَخِيكَ ثَلَاثًا مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَادِحًا لَا مَحَالَةَ فَلْيُقِلْ أَحْسِبُ فَلَانَا وَاللَّهُ حَسِيبُهُ وَلَا أَرْكِي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا إِنْ كَانَ يَعْلَمُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۱۲۸) طرفہ 2662، 6061 -

اسی کتاب کے باب (ما یکرہ من التمداح) میں اس کی شرح گزری۔

6163 حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَالضَّحَّاكِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَقْسِمُ ذَاتَ يَوْمٍ قِسْمًا فَقَالَ ذُو الْخُوَيْصِرَةِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْدِلْ قَالَ وَيْلَكَ مَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ فَقَالَ عُمَرُ أَتَدْنُ لِي فَلَا ضَرْبَ غُنْقِهِ قَالَ لَا إِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَخْفِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَابِهِمْ يَمُرُّونَ مِنَ الدِّينِ كَمُرُوقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّبِيَّةِ يُنْظَرُ إِلَى نَصْلِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى نَضِيئِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُدْذِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ سَبَقَ الْفَرْثُ وَالْدَّمُ يَخْرُجُونَ عَلَى حِينٍ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ آيَتُهُمْ رَجُلٌ إِحْدَى يَدَيْهِ بِمِثْلِ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ أَوْ بِمِثْلِ الْبُضْعَةِ تَدْرُدُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَشْهَدُ أَنِّي كُنْتُ مَعَ عَلِيٍّ حِينَ قَاتَلَهُمْ فَالْتَمَسَ فِي الْقَتْلَى فَأَتَنِي بِهِ عَلَى النَّعْتِ الَّذِي نَعَتَ النَّبِيُّ ﷺ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۸) اطرافہ 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6931، 6933، 7432،

7562

قصہ ذی الخویصرہ کے بارہ میں حدیث البوسعدی، اس کی کچھ شرح علامات النبوة اور اواخر المغازی میں گزری ہے اس کا تتمہ)

استتابہ المرتدین) میں ہوگا۔ (علی حین فرقة) کشمینی کے نسخہ میں (علی خیر فرقة) ہے، سند میں ضحاک سے مراد ابن شریحیل مشرفی ہیں یہ ہمدان قبیلہ کی ایک شاخ تھی۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (فقال عمر ائذن لی فلا ضرب عنقه) کے تحت لکھتے ہیں اس میں عمل بالکونین ہے یعنی جب اللہ نے مقدر کر رکھا ہے کہ اس آدمی کے ضعی سے ایک قوم ہوگی جن کے حدیث میں اوصاف ذکر کئے تو اس کے قتل سے اعراض کرو اگرچہ تشریحی حکم یہی تھا کہ قتل کر دیا جاتا، یہ صرف نبی ہی کے لئے سائغ ہے کیونکہ وہ من و راء حجاب (پردے کے پیچھے سے) کلام کرتا اور بلاشبہ تکوین پر مطلع ہوتا ہے پھر بعض روایات میں ہے کہ اس کے قتل کا حکم دیا، یہ تشریح پر تھا تو اسے ڈھونڈھا مگر وہ نہ ملا، آپ نے اس لئے اس کے قتل کا حکم دیا حالانکہ جانتے تھے کہ اس کی نسل سے ان اوصاف کے حامل لوگ ظاہر ہوں گے کیونکہ علم تھا کہ اگر اللہ نے یہی مقدر کیا ہے تو کوئی امر اس کی تقدیر کو روک نہیں سکتا تو وہ اس کے قتل میں متمکن نہ ہو سکیں گے ایسا ہی ہوا وہ تلاش کرنے کے باوجود نہ ملا (اگر یہ روایت صحیح ہے تو شاید قتل کا حکم یہ اشارہ دینے کے لئے دیا کہ جب ایسے لوگ ظاہر ہوں گے تو ان کی سزا قتل ہوگی چنانچہ جب حضرت علی کے دور میں ان کا ظہور ہوا تو انہوں نے یہی کیا) یا آپ نے تکوین کو اس امر پر محمول کیا کہ ان اوصاف والے لوگ اس شخص کی نسل سے ہوں گے جو اس آدمی جیسی صفات کا حامل ہوگا نہ کہ بالخصوص اس آدمی کی نسل سے۔

6164 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ وَيَحْكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ أُغْتِقَ رَقَبَةً قَالَ مَا أَجِدُهَا قَالَ فَضُمُّ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا أَسْتَطِيعُ قَالَ فَأَطْعِمُ سِتِّينَ مَسْكِينًا قَالَ مَا أَجِدُ فَأَتَى بِعَرَقٍ فَقَالَ خُذْهُ فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْلَى غَيْرِ أَهْلِي فَأَوَالَذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا بَيْنَ طَنْبِي الْمَدِينَةِ أَحْوَجَ مِنِّي فَصَحَّكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْبِابُهُ قَالَ خُذْهُ تَابَعَهُ يُونُسُ بْنُ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَبَلَكَ (ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۲۷) أطرافہ ۱۹۳۶، ۱۹۳۷، ۲۶۰۰، ۵۳۶۸، ۶۰۸۷، ۶۷۰۹، ۶۷۱۰، ۶۷۱۱۔

6821

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (قال حدثني الزهري) اس میں ان حضرات کا رد ہے جو اوزاعی کے زہری سے عدم سماع کے مدعی ہیں اس وجہ سے کہ عقبہ بن علقمہ نے اوزاعی سے روایت کرتے ہوئے: (بلغني عن الزهري) کے الفاظ ذکر کئے ہیں، یہ ابوالعباس اہم کی حدیث کے جزو ثانی میں ہے، عقبہ لا باس بہ راوی ہیں تو ممکن ہے بعد ازاں اوزاعی کی زہری سے لقاء ہوگئی ہو تو براہ راست بھی اس حدیث کا اخذ و تلقی کیا تو دونوں طرح سے بیان کیا کرتے تھے۔ (طی المدينة) طنب کی تشبیہ، ابن تین کہتے ہیں الشیخ ابوالحسن کی روایت میں یہ پہلے دونوں حروف پر زبر جب کہ نسخہ ابو ذریں دونوں پر پیش کے ساتھ مضبوط ہے، اصل ضم نون ہے تخفیفاً اسے ساکن بھی پڑھا جاتا ہے، طنب کا اصل خیمہ کی چوب ہے، طرف من الناحیہ (یعنی کنارے) کے لئے مستعار لیا گیا۔ (أحوج

(سنی) شمیمی کے ہاں (أفقر) ہے۔ (خذہ) کشمینی کے ہاں ہے: (ثم قال أطمعه أهلك)۔

(تابعہ یونس) یعنی ابن یزید (عن الزهري) یعنی اپنی سند کے ساتھ، اس متابعت کو نبیؐ نے عنہ بن خالد عن یونس عن زہری سے تمامہ تخریج کیا ہے۔ (وقال عبد الرحمن الخ) اس تعلیق کو طحاوی نے لیث حدیثی عبد الرحمن الخ کے طریق سے موصول کیا ہے۔

6165 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ الزُّهْرِيُّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ أَعْرَابِيًّا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنِ الْهَجْرَةِ فَقَالَ وَيَحْكَ إِنِّ شَأْنُ الْهَجْرَةِ شَدِيدٌ فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَهَلْ تُؤَدِّي صَدَقَتَهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبَحَارِ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَتْرَكَ مِنْ عَمَلِكَ شَيْئًا

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۸۵) اطرافہ 1452، 2633، 3923

ولید سے مراد ابن مسلم ہیں یہ باب (الہجرة إلى المدينة) میں گزری ہے فتح مکہ سے قبل اہل مکہ کے اعیان پر ہجرت کرنا فرض تھا بعد ازاں آپ نے فرمایا: (لا هجرة بعد الفتح) اس کی شرح گزری ہے۔ (من وراء البحار) بحار سے مراد قرئی ہے، قریہ (یعنی شہر) کو اس کی وسعت کے مد نظر ہجرت بھی کہا جاتا ہے شمیمی کے نسخہ میں یہ (التجار) ہے، یہ تعحیف ہے۔ (لن يترك) یائے مفتوح اور تائے ساکن کے ساتھ، کاف حرف اصلی ہے اسے یاء کی زبر، تائے مکسور، رائے مفتوح اور کاف کی زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے ای (لن ينفك) (تب کاف اصلی نہیں بلکہ ضمیر مخاطب ہے)۔

6166 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ زَيْدٍ سَمِعْتُ أَبِي عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ وَيْلَكُمْ أَوْ وَيَحْكُمُ قَالَ شُعْبَةُ شَكُّهُ هُوَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ وَقَالَ النَّضْرُ عَنْ شُعْبَةَ وَيَحْكُمُ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ وَيْلَكُمْ أَوْ وَيَحْكُمُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۶۲۴) اطرافہ 1742، 4403، 6043، 6785، 6868، 7077

(قال شعبة شك هو) ان کا اشارہ اپنے شیخ وائد کی طرف ہے۔ (وقال النضر) یعنی ابن شميل (عن شعبة) یعنی اسی سند کے ساتھ (ويحكم) یعنی بغیر شک کے یہی لفظ نقل کیا۔ (وقال عمر بن محمد) یہ وائد مذکور کے بھائی ہیں۔ (عن أبيه) یہ محمد بن زید بن عبد اللہ بن عمر ہیں۔ (ويلكم أو الخ) یعنی جیسا ان کے بھائی نے روایت کیا تو اس سے دلالت ملی کہ اس میں جو شک ہے وہ محمد بن زید بن عبد اللہ بن عمر یا ان سے اوپر کسی راوی کی طرف سے ہے، عمر کا یہ طریق اوائل المغازی میں ابن وہب عنہ کے حوالے سے موصول گزرا ہے، عمر کی یہ حدیث ایک اور طریق کے ساتھ بھی مطولا باب (قوله: يا أيها الذين آمنوا لا تسخرز قوم الخ) کے تحت گزری ہے کتاب الفتن میں مفصلاً مشروح ہوگی۔

علامہ انور (لا ترجعوا بعدی کفاراً الخ) کی بابت کہتے ہیں میرے نزدیک یہ تشبیہ پر ہے اگرچہ نجات نے اسے تسلیم

نہیں کیا، یہ اس لئے کہ نص حدیث کے بموجب مسلمان سے قتال کفر ہے اور قتال اختلافِ ادیان کا ثمرہ ہوتا ہے تو مسلمان صرف کافر سے اور کافر صرف مسلمان سے ہی لڑائی کرتا ہے تو جب کوئی مسلمان اپنے جیسے مسلمان کی گردن کاٹے گا تو گویا اس نے وہ فعل کیا جو کفار کرتے ہیں تو اس تشبیہ کے ساتھ وہ انہی سے ملحق ہوا۔

6167 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةٌ قَالَ وَيْلَكَ وَمَا أَعْدَدْتُ لَهَا قَالَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا إِلَّا أَنِّي أَحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَالَ إِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحَبَّتَ فَقُلْنَا وَنَحْنُ كَذَلِكَ قَالَ نَعَمْ فَفَرَحْنَا يَوْمَئِذٍ فَرَحًا شَدِيدًا فَمَرَّ غُلَامٌ لِلْمَغِيرَةِ وَكَانَ مِنْ أَقْرَانِي فَقَالَ إِنْ أَخَّرَ هَذَا فَلَنْ يُذَرِّكَ الْهَرَمَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ وَاخْتَصَرَهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۴۲۰) اطرافہ 3688، 6171 - 7153

(من أهل البادية) مسلم کے ہاں زہری عن انس سے روایت میں ہے: (من الأعراب) انہی کی اسحاق بن ابوطلمح عن انس کے حوالے سے بھی اس کا نحو ہے کتاب الاحکام میں آمدہ سالم بن ابی الجعد کی روایت میں ہے کہ میں اور نبی اکرم مسجد سے باہر تھے کہ مسجد کی دہلیز کے پاس ایک آدمی ملا، مناقبِ عمر میں بیان کر چکا ہوں کہ یہ ذوالنویصرہ یمانی تھے جن کے مسجد میں پیشاب کر دینے کا واقعہ مذکور ہے ان کہ یہ حدیث دارقطنی نے تخریج کی، جنہوں نے ابو موسیٰ یا ابو ذر ہونے کا زعم کیا وہ وہم کا شکار بنے ہیں انہوں نے آنجناب سے جو سوال کیا تھا اس کا اگرچہ جواب یہی تھا جو آپ نے اس سائل کو دیا مگر ان کا سوال ان سے مختلف تھا، انہوں نے ایسے شخص کی بابت پوچھا تھا جو کسی قوم سے محبت کرتا ہے مگر ان کے ساتھ اس کا لحوق نہیں جبکہ انہوں نے قیامت کے بارہ میں پوچھا۔

(قائمة) اس میں رفع و نصب دونوں جائز ہیں حماد بن سلمہ کی مسلم کے ہاں ثابت عن انس سے روایت میں ہے: (متى تقوم الساعة؟) اکثر روایات میں یہی ہے۔ (ما أعددت لها) مسلم کے ہاں معمر عن زہری نے حضرت انس سے یہ بھی مزاد کیا: (من كثير عمل أحمد عليه نفسي) سفیان عن زہری کی روایت میں ہے: (فلم يذكر كثيرا) سالم بن ابوجعد کی مشارالیه روایت میں ہے: (فكأن الرجل استكان ثم قال ما أعددت من كبير صلاة ولا صوم ولا صدقة)۔ (إلا أنى أحب الخ) بقول کرمانی اس استثناء کا متصل اور منقطع دونوں طرح ہونا محتمل ہے۔ (مع من أحببت) یعنی ان کے ساتھ ملحق ہو کہ انہی کے زمرہ سے ہو، اس سے یہ ارادہ مندفع ہو جاتا ہے کہ اہل جنت کی منازل و درجات تو متفاوت ہیں پھر یہ معیت کیسی؟ تو کہا گیا ہے کہ معیت کسی بھی چیز میں مجرد اجتماع سے حاصل ہو جاتی ہے تمام جوانب میں اس کا ہونا لازم نہیں تو جنت میں دخول سے یہ معیت حاصل ہو جائے گی اگرچہ آگے درجات باہم متفاوت ہوں گے، بقیہ شرح اگلے باب میں ہوگی۔

(و نحن كذلك قال نعم) اوپر جو معنائے معیت بیان کیا اس سے اس کی تائید ملی کیونکہ صحابہ کرام کے درجات تو متفاوت ہیں۔ (وفرحنا الخ) حضرت انس سے دوسری روایت کے الفاظ ہیں: (فلم أر المسلمين فرحوا فرحا أشد منه)۔ (للمغيرة) مسلم کی روایت میں ہے: (للمغيرة بن شعبة) ان کی عفان عن ہمام سے روایت میں ہے: (مر غلام الخ) اس سے ما

قبل عبارت نقل نہیں کی۔ (وکان من أقراني) یعنی میرا ہم عمر، بقول ابن تین قرن مثل فی السن کو کہتے ہیں یہ فتح قاف کے ساتھ ہے زیر کے ساتھ شجاعت میں ہم پلہ پر بولا جاتا ہے، کہتے ہیں فَعْل اگر صحیح الحروف ہو تو افعال کے وزن پر اس کی جمع نہیں آتی مگر چند الفاظ ہیں جن میں یہ ضابطہ لاگو نہیں ہوا، مسلم کی معبد بن ہلال عن انس سے روایت میں ہے: (و ذلك الغلام من أترابی يومئذ) اتراب تَرِب کی جمع ہے متمائل افراد (یعنی ایک جیسے) کو کہتے ہیں، یہ تراب کے ساتھ تشبیہ ہے جو سینے کی پسلیاں ہیں، حسن عن انس کی روایت کے آخر میں ہے: (و أنا يومئذ بعد غلام) (یعنی میں ابھی لڑکا ہی تھا) ابن بشکوال کہتے ہیں اس غلام کا نام محمد تھا ان کا احتجاج مسلم کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے روایت سے ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے آنجناب سے سوال کیا قیامت کب آئے گی؟ انصار کا ایک غلام جس کا نام محمد تھا وہاں کھڑا تھا کہتے ہیں بعض نے اس کا نام سعد بتلایا ہے پھر حسن عن انس کے طریق سے روایت کیا کہ ایک شخص نے قیامت کی بابت سوال کیا تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے دوس کے ایک غلام کو دیکھا جس کا نام سعد تھا، اسے بارودی نے الصحابہ میں نقل کیا اور اس کی سند حسن ہے قلابہ عن انس سے بھی اس کا نقل کیا ہے ابن مندہ نے اسے قیس بن وہب عن انس سے نقل کیا اس میں ہے کہ سعد دوی گزرے۔ الخ کہتے ہیں اسے قرہ بن خالد نے حسن سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا کہ دوس کے ایک نوجوان ابن سعد نامی کی بابت فرمایا۔ الخ بقول ابن حجر مسلم میں معبد بن ہلال عن انس کی روایت میں ہے: (ثم نظر إلى غلام من أزد شنوءة) تو تعدد پر محمول کیا جاسکتا ہے یا نام محمد اور لقب سعد تھا یا اس کا عکس! دوس از دشمنوہ میں سے ہیں تو محتمل ہے یہ انصار کے حلیف بن گئے ہوں۔

(فلم يدر كه الهرم) کشمینی کے ہاں (فلن يدر كه الخ) ہے مسلم کے ہاں بھی یہی ہے اور یہ اولیٰ ہے حماد بن سلمہ کی روایت میں ہے: (إِنْ يَعِشَ هَذَا الْغُلَامُ فَعَسَى أَنْ لَا يَدْرُكَهُ الْهَرَمُ) سعید کی روایت میں ہے: (لَنْ غَمَزَ هَذَا لَمْ يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ) تمام طرق میں ادراک کی ہرم کیلئے نسبت کے ساتھ ہی مذکور ہے اگر غلام کیلئے اس کی نسبت ہوتی تو بھی ساغ تھا لیکن اول کے ساتھ اشارہ کیا کہ اجل (كالمقاصد للشخص) ہے (یعنی انسان کی طالب)

(حتى تقوم الساعة) بارودی کی مشارالیه روایت میں (حتى تقوم الساعة) کی بجائے (لا يبقی منكم عین تطرف) ہے اسی سے تبیین مراد ہوتی ہے ان کی ایک اور روایت میں ہے: (ما مِنْ نَفْسٍ مَنفُوسَةٍ يَأْتِي عَلَيْهَا مِائَةُ سَنَةٍ) (یعنی کسی نفس پر سو برس نہ گزریں گے) یہ اس حدیث کی نظیر ہے جو کتاب العلم میں گزری جس میں ہے کہ آپ نے اپنے آخری ایام میں صحابہ کرام سے فرمایا تھا: (أَرَأَيْتُمْ لِيَلْتَكُمُ هَذِهِ فَإِنْ عَلِيٌّ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَيْهَا أَحَدٌ) (یعنی آج کی رات سے لے کر سو برس مکمل نہ ہونگے مگر جو۔ انس و جن۔ بھی روئے زمین پہ ہے وہ باقی نہ ہوگا) اس زمانہ میں کئی حضرات اس سے یہ سمجھے کہ مراد یہ تھی کہ دنیا کے بس سو سال ہی رہ گئے ہیں اسی لئے راوی نے کہا یہ سن کر لوگ دہل گئے تھے نبی اکرم کی مراد اس صدی کا انخرام (یعنی اختتام) تھا، عیاض نے مختصرایہ اشارہ کیا، بقول ابن حجر پھر یہی ہوا کہ آپ کی اس بات کے وقت جو لوگ موجود تھے وہ آپ کے سال وفات کے ایک سو برس پورے ہونے کے اندر اندر سب فوت ہو گئے تھے نبی اکرم کو جن حضرات نے دیکھا ان کے آخری فوت ہونے والے شخص ابو طفیل عامر بن واثلہ ہیں جیسا کہ مسلم میں ثابت ہے (جو ۱۱۰ھ میں فوت

ہوئے) اسماعیلی یہ بات مقرر کرنے کے بعد کہ (الساعة) سے مراد ان لوگوں کی ساعت ہے جو اس وقت نبی اکرم کے پاس حاضر تھے، لکھتے ہیں مراد ان لوگوں کی موت تھی ان کی موت کے دن پر قیامت کے لفظ کا اطلاق کیا کیونکہ اس نے انہیں امور آخرت کی طرف سوئپ دیا (یعنی ان کا دنیائے فانی سے اب تعلق ختم ہوا اور ان کی قیامت قائم ہو گئی جیسے آپ کی حدیث ہے: مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ) اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اللہ نے قیامت عظمیٰ کے قیام کا علم صرف اپنی ذات تک محدود رکھا ہے جیسا کہ آیات اور کثیر احادیث کی اس پر دلالت ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کے قول: (حتى تقوم الساعة) سے مراد تقریب قیامت میں مبالغہ ہونہ کہ اس کی تعیین و تحدید، جیسے ایک حدیث میں فرمایا: (نُعْثُثُ أَنَا وَالسَّاعَةُ يَكْهَاتِنُ) یہ مراد نہ تھا کہ جب یہ غلام بوڑھا ہو جائے گا تب قیامت قائم ہو جائے گی، کہتے ہیں عربوں کے ہاں عام تھا کہ کسی امر کی تخم، تحقیر یا کسی شئی کی تقریب و تبعید کیلئے مبالغہ کے اسالیب استعمال کرتے تو حاصل معنی یہ ہوگا کہ قیامت کا قیام بہت قریب ہے اسی احتمال ثانی پر مصابیح کے بعض شرح نے جزم کیا جبکہ بعض شرح المشرق نے اسے مستبعد قرار دیا، داؤدی کہتے ہیں محفوظ یہ ہے کہ نبی اکرم نے یہ بات اس وقت اپنے حاضرین سے مخاطب ہو کر کہی کہ تمہاری قیامت اس وقت تک آچکی ہوگی جب یہ نوجوان بڑھاپے کی عمر کو پہنچے گا تو مراد ان کی موت تھی کیونکہ وہ اعراب تھے تو آپ نے اس اندیشہ سے کہ اگر ان سے کہا میں نہیں جانتا قیامت کب آئے گی تو انہیں عقیدہ و ایمان میں شک لاحق ہو جائے گا تو معاریض کا اسلوب اختیار فرمایا گویا یہ مسلم کی نقل کردہ حدیث عائشہ کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے کہ اعرابی جب نبی اکرم کے پاس آتے تو قیامت کی بابت سوال کرتے کہ کب اس کا قیام ہوگا تو آپ ان میں سے اس شخص کی طرف دیکھتے جو باقیوں سے کم عمر ہوتا پھر فرماتے اگر یہ زندہ رہا اور اسے بڑھاپے نے آن لیا تو تمہاری قیامت ہو چکی ہوگی عیاض اور ان کی تبع میں قرطبی لکھتے ہیں یہ نہایت واضح روایت ہے اور اس ضمن میں جتنے باعث اشکال الفاظ وارد ہیں ان کی تفسیر و توضیح کرتی ہے جہاں تک نووی کا قول کہ محتمل ہے آپ کی مراد یہ ہو (یعنی آپ کے علم میں اللہ کی طرف سے ہو) کہ یہ غلام بڑھاپے کی عمر تک نہ بنے گا تو اس طرح گویا (قیام قیامت کی) شرط ہی واقع نہ ہوگی تو نتیجہ جزاء بھی تو یہ بعید تاویل ہے اس سے استمرار اشکال لازم آتا ہے کیونکہ اگر انہوں نے قیامت کو انتہائے دنیا اور آخرت کے حلول پر محمول کیا ہے تو حدیث کا مقتضایہ ہے کہ زمانہ نبوی اور اس کے مابین مدت اسی بقدر تھی جو وقت کلام اور اس نوجوان کے اگر اسکی عمر طویل ہو، بڑھاپے کے زمانہ کے مابین ہے جبکہ امر واقع اس کے برخلاف ہوا اور (ساعت) کو زمن مخصوص پر محمول کرنا تاویل سابق کی طرف راجع ہے اور وہ اس سے منفصل بھی ہو سکتی ہے اس طور کہ سن ہرم کی مقدار کی کوئی حد نہیں، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ جزاء محذوف ہو۔

(و اختصره شعبة الخ) اسے مسلم نے محمد بن جعفر عن شعبہ سے موصول کیا، سیاق نقل نہیں کیا بلکہ سالم بن ابی جعد عن انس کی روایت پر اس کا احالہ کر دیا احمد نے اپنی مسند میں محمد بن جعفر سے اس کا سیاق ذکر کیا ہے اس میں ہے کہ ایک اعرابی نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا قیامت کب ہے؟ فرمایا تم نے اس کے لئے کیا تیاری کی؟ کہا اللہ اور اس کے رسول کی محبت، فرمایا: (أنت مع من أحببت) یہ روایت ہمام کے موافق ہے گویا اختصار سے بخاری کی مراد یہ کہ ہمام کی روایت کے آخر میں جو ہے کہ ہم نے کہا: (ونحن كذلك الخ) یہ اس میں موجود نہیں۔

علامہ انور (إِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحَبَبْتَ) کے تحت لکھتے ہیں لازم ہے کہ ربط محبت محبت کو محبوب کی طرف کھینچے یا تو اسے عین اس کی نشست میں لا بٹھلائے گا (یعنی محبت اسی جیسا بنادے گی) اور یہ غیر لازم ہے کیونکہ معیت امر وسیع ہے ہاں آپ کا یہ فرمان (أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ هَكَذَا) ہماری اس بات کے مافوق کا مشعر اور مزید قرب کا ایما دیتا ہے کیونکہ آپ یتیم کی کفایت کرنے والے کی اپنے آپ سے قربت و منزلت کا بیان کر رہے ہیں تو اس پر دال زائد الفاظ استعمال کئے کیونکہ معیت صرف مطلقاً شرکت پر ہی دال ہوتی ہے، روایت کے الفاظ: (إِنْ أُخِّرَ هَذَا فَلَمْ يَدْرِكْهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ) کی بابت کہتے ہیں کہ صدر شیرازی نے لکھا یہاں ساعت سے مراد ساعتِ صغریٰ ہے جو کہ انسان کی موت ہے ایک ساعتِ وسطیٰ ہے یعنی اس کے اقران (یعنی ہم عصروں اور دوستوں) کی موت پھر ساعتِ کبریٰ ہے جو صور پھونکنے جانے سے برپا ہوگی تو یہاں مراد صغریٰ یا وسطیٰ ہے، مفہوم یہ ہوا کہ تمہیں قیامت کبریٰ سے کیا لگے تمہاری قیامت تو تمہارے اقران کی موت سے قائم ہو جائے گی اس کی تائید بخاری کی باب (سکرات الموت) کے تحت نقل کردہ روایت کے ان الفاظ سے ہوتی ہے: (لَا يَدْرِكُهُ الْمَوْتُ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ قَالَ هَشَامٌ يَعْنِي مَوْتَهُمْ) اس سے ظاہر ہوا کہ ساعت سے مراد وسطیٰ ہے۔

96 - باب علامة حبِّ الله عزَّ وجلَّ (حب خداوندی کی پہچان)

لِقَوْلِهِ (إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر تم اللہ سے محبت کے مدعی ہو تو میری اطاعت کرو اللہ تم سے محبت کرے گا)

اس کے تحت (المرء مع من أحب) (اور اس کے ہم معنی) احادیث نقل کیں، کرمانی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مراد ترجمہ اللہ کی بندے کیلئے محبت یا بندے کی اللہ سے محبت یا بندوں کی ایک دوسرے سے اللہ کی ذات میں محبت مراد ہو اس طور کہ کوئی شاہدہ ریا نہ ہو، آیت پہلے دو احتمالات کیلئے مساعد ہے اور اتباع رسول اول کی علامت ہے کیونکہ یہ مسبب للاتباع ہے اور دوسرے کیلئے بھی کیونکہ یہ سبب ہے اور وہ حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت کیلئے متعرض نہ ہوئے، اس میں کئی ایک نے توقف کیا ہے اس ضمن میں باعث اشکال اسے حب فی اللہ کی علامت بنانا گویا یہ دوسرے احتمال پر محمول ہے جو کرمانی نے ذکر کیا اور یہ کہ مراد بندے کی اللہ سے محبت کی علامت ہے تو آیت نے دلالت کی کہ اس کا حصول صرف اتباع رسول ہی سے ممکن ہے اور حدیث نے دلالت کی کہ اتباع رسول اگرچہ اس بارے اصل یہ ہے کہ اس کا حصول آپ کے سب اوامر مان لینے ہی سے ہوتا ہے مگر کبھی یہ من طریق انفضال بھی حاصل ہے اس کا اعتقاد رکھنے سے اگرچہ اس کے مقتضا پر پوری طرح (یعنی سو فیصد) عمل نہ بھی ہو سکے بلکہ اس کے عامل سے محبت بھی اصل نجات کے حصول میں کافی ہے اور اس وجہ سے وہ بھی عاملین کے ساتھ ہی ہوگا کیونکہ ان سے اس کی محبت ان کی اطاعت کی وجہ سے ہی تھی اور محبت دلوں کا عمل ہے تو اللہ تعالیٰ ان کے محبت کو اس کے اس اعتقاد کی وجہ سے ثواب سے نوازے گا کیونکہ نیت اصل اور عمل اس کا تابع ہے! معیت سے لازم نہیں کہ درجہ بھی ان کے برابر ہو، آیت کے سبب نزول میں اختلاف ہے چنانچہ ابن ابی حاتم نے حسن بصری سے نقل کیا کہتے ہیں کچھ لوگ مدعی ہوئے کہ وہ اللہ کے محبت ہیں تو اللہ نے چاہا کہ عمل سے بھی ان کے اس دعویٰ کی تصدیق ہو تو یہ آیت نازل کی، بلکی ابن عباس سے

اس کی تفسیر میں نقل کرتے ہیں کہ جب اس کا نزول ہوا یہود نے کہا: (نَحْنُ أُنْبَاءُ اللَّهِ وَ أَجْبَاءُؤُهُ) [المائدة: ۱۸] ابن اسحاق محمد بن جعفر بن زبیر سے اس کی تفسیر میں ناقل ہیں کہ نصاریٰ نجران کے بارہ میں اس کا نزول ہوا جنہوں نے کہا تھا ہم حضرت مسیح کی عبادت اللہ کی محبت اور اس کی تعظیم میں کرتے ہیں، ضحاک عن ابن عباس سے منقول ہے کہ قریش کی بابت اس کا نزول ہوا جنہوں نے کہا تھا ہم ان بتوں کی عبادت اس لئے کرتے تاکہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کر دیں کہ ہمیں اللہ سے محبت ہے۔

6168 - حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي

وَإِثْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ . طرفہ - 6169

(ترجمہ اگلی حدیث کے ساتھ ہوگا) سلیمان سے مراد اعمش ہیں طیا کسی کی شعبہ سے روایت میں صراحت ہے۔ (عن عبد اللہ) اصحاب شعبہ نے اسی طرح نقل کیا ان میں ابن عدی ہیں مسلم کے ہاں ابوداؤد طیالسی، ابوعوانہ کے ہاں عمرو بن مرزوق، ابو نعیم کے ہاں ابو عامر عقدی اور اسماعیلی کے ہاں وہیب بن حریر، کسی نے نسبت ذکر نہیں کی اسماعیلی نے بندار سے نقل کیا کہ یہ عبد اللہ بن قیس (یعنی ابو موسیٰ اشعری) ہیں انہوں نے آگے منقول ثوری عن اعمش کی روایت سے استدلال کیا، آگے اس کی تائید آتی ہے لیکن بخاری کی صنیع مقتضی ہے کہ ابوداؤد کے پاس یہ حدیث ابن مسعود اور ابو موسیٰ دونوں سے تھی اور یہ کہ دونوں طرق صحیح ہیں کیونکہ انہوں نے اس ضمن میں موجود اختلاف کا ذکر کیا مگر کسی کو ترجیح نہیں دی اسی لئے ابوعوانہ اپنی صحیح میں عثمان بن ابوشیبہ سے ناقل ہیں کہ دونوں طرق صحیح ہیں ابن حجر کے بقول اس کیلئے مؤید یہ امر بھی ہے کہ ابن مسعود سے اس کی اصل مروی ہے چنانچہ ابو نعیم نے کتاب المجتہب میں عطیہ عن ابی سعید سے روایت کیا کہتے ہیں میں اور میرا بھائی ابن مسعود کے پاس آئے انہوں نے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا۔۔۔ تو یہی حدیث ذکر کی، اسے مسروق عن عبد اللہ سے بھی نقل کیا۔

(جریر عن الأعمش الخ) پھر آخر میں کہا: (تابعہ جریر بن حازم) اس سے اشارہ دیا کہ پہلے جریر سے مراد ابن عبد الحمید ہیں، جریر بن حازم کی روایت متابعت کو ابو نعیم نے کتاب المجتہب میں أبو أظہر أحمد بن أظہر عن وهب بن حازم حدثنا أبي سمعت الأعمش عن أبي وإثْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ (و سلیمان بن قذم) ان کی روایت مسلم نے ابوالجواب عمار بن رزق عن عبد اللہ سے نقل کی اور اسے روایت شعبہ پر معطوف کیا اور کہا: (مثله) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اس کا سیاق نقل کیا ہے ان کے ہاں بھی عبد اللہ کی نسبت مذکور نہیں خطیب نے کتاب (المکمل) میں اسے مطولا نقل کیا۔

(و أبو عوانة عن الأعمش) یعنی ان تینوں نے اسے اعمش عن ابوداؤد عن عبد اللہ سے اس کی روایت کی ہے ان ابو عوانہ سے مراد وضاح ہیں اور ابوعوانہ صاحب صحیح ہیں ان کا نام یعقوب تھا، ابوعوانہ وضاح کی یہ روایت متابعت ابوعوانہ یعقوب نے اور خطیب نے المکمل میں یحییٰ بن حماد عنہ کے طریق سے موصول کی ہے، اس میں عبد اللہ غیر منسوب مذکور ہیں۔ اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں تخریج کیا۔

6169 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَإِثْلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ

بْنُ مَسْعُودٍ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَحَبَّ قَوْمًا وَلَمْ يَلْحَقْ بِهِمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ ، تَابَعَهُ جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ وَسُلَيْمَانُ بْنُ قَرْمٍ وَأَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفہ - 6168

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ ایک شخص نبی پاک کے پاس آیا اور عرض کی آپ اس شخص کی بابت کیا فرماتے ہیں جس نے کسی قوم سے محبت کی مگر اس سے اسکا لحوق نہ ہوا (یعنی ان جیسے اعمال نہ کر سکا) تو آپ نے فرمایا آدمی اس کے ساتھ ہوگا جس سے اسے محبت ہے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن ابی موسیٰ) تو ابو نعیم نے ان کے نام کی صراحت کی اسے ابو عوانہ نے قبیضہ عن ثوری سے نقل کرتے ہوئے (عن عبد اللہ) ذکر کیا اس سے بندار کے قول کی تائید ملی کہ احادیث میں جہاں بھی عبد اللہ غیر منسوب مذکور ہو ان سے مراد ابو موسیٰ ہوتے ہیں جس نے انہیں منسوب ذکر کیا اس نے انہیں ابن مسعود خیال کیا کیونکہ ابو وائل کثرت کے ساتھ انہی سے روایت میں مشہور ہیں لیکن یہاں وہ قاعدہ سے خارج ہیں تو جس نے تصریح کی کہ یہ ابو موسیٰ اشعری ہیں ان کی روایت سے متعین ہوا کہ یہاں عبد اللہ سے مراد ابن قیس ہیں یعنی ابو موسیٰ اشعری، اعمش سے کسی کی روایت میں ان کے ابن مسعود ہونے کی صراحت نہیں دیکھی ماسوائے بخاری کی جریر بن عبد الحمید سے اس روایت میں، اسے مسلم نے ابن راہویہ اور عثمان بن ابوشیبہ کلاہما عن جریر سے نقل کرتے ہوئے صرف (عبد اللہ) ذکر کیا اسی طرح ابو یعلیٰ نے بھی ابو ضیمہ سے، اور یحییٰ اسماعیلی کی جعفر بن عباس اور ابو عوانہ کی اسحاق بن اسماعیل سے روایت میں ہے، یہ سب جریر سے اس کے راوی ہیں بخاری نے جن تابعین کا ذکر کیا ان کے ہاں بھی صرف عبد اللہ مذکور ہے ابو عوانہ نے شیبان عن اعمش سے بھی عبد اللہ غیر منسوب ذکر کیا۔

(تابعہ أبو معاویہ و محمد الخ) یعنی اعمش سے، اس متابعت کو مسلم نے محمد بن عبد اللہ بن نمیر عنہما کے حوالے سے موصول کیا ہے انہوں نے اپنی روایت میں (عن ابی موسیٰ) ذکر کیا ابو عوانہ نے بھی محمد بن کناسہ عن اعمش سے یہی نقل کیا مجھے اعمش کیلئے اس میں ایک اور اسناد بھی ملی ہے اسے حسن بن رشیق نے شیوخ مکہ میں جعفر بن محمد موسیٰ عن سہل بن عثمان عن حفص بن غیاث عن اعمش عن شععی عن عروہ بن مضرس سے تخریج کیا اور کہا غریب ہے سہل اس کے ساتھ متفرد ہیں، بقول ابن حجر اس کے رجال ثقات ہیں مگر میں جعفر بن محمد کو نہیں جانتا شاید متن کسی حدیث کا اور سند کسی اور حدیث کی باہم خلط ہو گئی ہے۔ (أتی النبی ﷺ رجل) اولیٰ یہی ہے کہ اس مبہم شخص سے مراد ابو موسیٰ ہیں چنانچہ ابو عوانہ کے ہاں محمد بن کناسہ عن اعمش سے اسی روایت میں شقیق عن ابی موسیٰ سے ہے کہ میں نے کہا: (یا رسول اللہ الخ) لیکن یہ امر اس کے لئے معکّر ہے کہ ابو نعیم کی وہب بن جریر سے سابق الذکر روایت میں ہے: (عن عبد اللہ قال جاء أعرابی فقال یا رسول اللہ الخ) اگرچہ جائز ہے کہ ابو موسیٰ اپنے آپ کو مبہم رکھ کر یہ بیان کریں مگر یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو اعرابی کہیں ترمذی اور نسائی کی۔ ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، عاصم بن بہدلہ عن زر بن حبیش سے روایت میں ہے کہ میں نے صفوان بن عسال سے کہا کیا آپ نے نبی اکرم سے ہوئی کی بابت کچھ سنا؟ کہا ہاں ہم آپ کے ہمراہ تھے کہ

ایک اعرابی نے زور سے پکارا: (یا محمد) آپ نے بھی آواز بلند جواب دیا اور فرمایا کیا بات ہے؟ اس نے کہا کیا فرماتے ہیں ایسے شخص کے بارہ میں جو کسی قوم سے محبت کرتا ہے۔۔۔ الخ، ابو نعیم نے کتاب الحجین میں مسروق عن عبد اللہ جو ابن مسعود ہیں، کے طریق سے نقل کیا کہ ایک اعرابی آیا اور کہا یا رسول اللہ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا میں آپ سے محبت کرتا ہوں تو یہی حدیث ذکر کی تو محتمل ہے یہ اعرابی صفوان بن قدامہ ہوں طبرانی نے۔ ابو عوانہ نے صحیح قرار دی، ان سے روایت نقل کی کہ میں نے رسول اکرم سے کہا میں آپ سے محبت کرتا ہوں، فرمایا: (المرء مع من أحب) یہ سوال کئی اور کے لئے بھی واقع ہوا ہے چنانچہ ابو عوانہ، احمد، ابو داؤد اور ابن حبان نے عبد اللہ بن صامت عن ابی ذر سے روایت کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ (الرجل يحب القوم الخ) اسکے رجال ثقہ ہیں اگر یہ مضبوط ہے تو حدیث ابو موسیٰ کے بہم کو ان کے ساتھ بھی مفسر کیا جاسکتا ہے لیکن ابو ذر سے اس اسناد کے ساتھ محفوظ یہ الفاظ ہیں: (الرجل يعمل العمل من الخير و يحمد الناس عليه) جیسا کہ مسلم وغیرہ نے نقل کیا تو شاید بعض رواۃ کے ہاں حدیث میں حدیث داخل ہو گئی ہے۔ (کیف تقول فی رجل الخ) سفیان کی آمدہ روایت میں ہے: (ولما يلحق بهم) یہ ابلغ ہے کیونکہ (لما) کے ساتھ نفی (لم) کے ساتھ نفی سے ابلغ ہے تو اس سے ماخوذ ہوگا کہ حکم ثابت ہے اگرچہ لائق بعید ہو، مسلم کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (ولم يلحق بعملهم) (یعنی عمل کے ساتھ ان سے نہ ملا) ابو ذر کی مشارالہ حدیث میں ہے: (ولا يستطيع أن يعمل بعملهم) ابو نعیم کے ہاں حدیث صفوان بن عسال کے بعض طرق میں ہے: (ولم يعمل بمثل عملهم) اس سے تفسیر مراد ہوتی ہے۔

(المرء مع من أحب) ابو نعیم نے اس حدیث کے طرق ایک کتاب میں جمع کئے جس کا نام رکھا: (کتاب المحبین مع المحبوبین) تو اسکے راوی صحابہ کی تعداد بیس کے قریب ہے اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے بعض میں لفظ انس ہے جو آگے آ رہا ہے۔

6170 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قِيلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ الرَّجُلُ يُحِبُّ الْقَوْمَ وَلَمَّا يَلْحَقْ بِهِمْ قَالَ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ ، تَابَعَهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ

(سابقہ ہے) شیخ بخاری عبد اللہ بن عثمان بن ابوجبلہ بن ابورواد ہیں کہا جاتا ہے ان کے والد شعبہ سے اس حدیث کے ساتھ متفرد ہیں اسماعیلی اور ابو نعیم پر اسکا مخرج تنگ ہوا تو اسے بخاری عنہ کے حوالے سے ہی نقل کر دیا مسلم نے اسے (عن واحد عن عبدان) تخریج کیا ہے میرے لئے یہ شعبہ سے ایک اور طریق سے بھی واقع ہوئی ہے اسے ابو نعیم نے کتاب الحجین میں سمیع بن واہب عنہ کے طریق سے نقل کیا، اسے منصور نے سالم بن ابی الجعد سے تخریج کیا یہ کتاب الاحکام میں آئے گی، اسے ابو عوانہ نے اعش عن سالم سے تخریج کیا اور مستغرب قرار دیا۔ (متی الساعة؟) حضرت انس سے اکثر روایات میں یہی ہے جریر عن منصور کی روایت کے شروع میں ہے کہ میں نبی اکرم کے ہمراہ مسجد سے نکل رہا تھا کہ مسجد کے دروازے کے پاس ایک شخص ملا اور پوچھا قیامت کب قائم ہوگی؟ ابو یلیح رقی عن زہری عن انس کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نکلے تو ایک اعرابی سامنے ہوا، یہ ابو نعیم نے نقل کی ان کی شریک عن ابونعمر عن انس سے روایت میں ہے ایک شخص داخل ہوا اور نبی اکرم خطبہ دے رہے تھے ابوضمرہ عن حمید عن انس کی روایت میں

ہے ایک شخص آیا اور گویا ہوا قیامت کب آئے گی؟ نبی اکرم نے فرمایا نماز کیلئے صفیں باندھو فراغت کے بعد کہا قیامت بارے پوچھنے والا کہاں ہے؟ تطبیق یہ ہوگی کہ سوال اثنائے خطبہ کیا (شائد دوسرے خطبہ کے اختتامی لمحات ہوں) تب جواب نہ دیا پھر جب نماز سے پھرے اور مسجد سے باہر آئے تو اسے دیکھا تو اس کا سوال یاد آیا یا ممکن ہے اس نے دوبارہ سوال کیا ہو تب یہ جواب دیا۔

(ما أعددت لها) کرمانی کہتے ہیں سائل کے ساتھ اسلوب الحکیم اختیار فرمایا، یہ (تلقى السائل بغیر ما يَطْلُبُهُ) ہے (گویا یہ اس کے لئے زیادہ اہم ہے) بجائے اسکے جو وہ پوچھ رہا ہے۔ (أنت مع من أحببت) سلام بن ابوصہباء نے ثابت عن انس سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (إنك مع من أحببت ولك ما احتسبت) اسے ابو نعیم نے تخریج کیا انہی کی قرہ بن خالد عن حسن عن انس سے روایت میں بھی اس کا مثل ہے، اشعث عن حسن عن انس سے یہ الفاظ نقل کئے: (المرء مع من أحب و له ما اكتسب)، مسروق عن عبد اللہ سے یہ نقل کیا: (أنت مع من أحببت و عليك ما اكتسبت و على الله ما احتسبت) (یعنی تم اسی کے ساتھ جس سے محبت کی اور تمہارے پیٹے جو تم نے کمائی کی اور اللہ کے ذمہ جو تم نے اس سے امید ثواب کی)۔ علامہ انور (لما يلحق) کی بابت لکھتے ہیں لئما توقع کے لئے ہوتا ہے معنی یہ کہ ان سے لحوق نہیں ہوا مگر اس کی امید ضرور ہے۔

6171 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ مَتَى السَّاعَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا قَالَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا مِنْ كَثِيرٍ صَلَاةٍ وَلَا صَوْمٍ وَلَا صَدَقَةٍ وَلَكِنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَالَ أَنْتَ مَعَ مَنْ أُحِبِّتَ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ اطرافہ 3688، 6167، - 7153

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں زرکشی کہتے ہیں ان احادیث کی ترجمہ ہذا کے ساتھ مطابقت غیر ظاہر ہے، میں کہتا ہوں یہ ترجمہ حدیث کی تفسیر کے بمنزلہ ہے تو افادہ دیا کہ نبی اکرم سے محبت کی نشانی آپ کی اتباع ہے گویا کہا الحب فی اللہ کی علامت اللہ تعالیٰ کے قول کی اتباع ہے۔

- 97 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لِلرَّجُلِ اِخْسَاُ (کسی کو دفع دور کہنا)

ابن بطال کہتے ہیں (اِخْسَاُ) کتے کو ڈانٹنے اور دور بھگانے کیلئے ہے، یہ اس لفظ کی اصل ہے عربوں نے اس کا استعمال ہر اس شخص کی بابت کیا جس کا قول یا فعل غیر مناسب ہو اس طور کہ اللہ کی ناراضگی کا باعث بنے۔

علامہ انور باب (قول الرجل اخسأ) کا معنی اردو میں یہ کرتے ہیں: دھتکارا جاوے، (فرضہ النبی) کی بابت کہتے ہیں رض لفت میں بمعنی قبض ہے (پکڑنا) مگر میں نے روایت میں نہیں دیکھا کہ نبی اکرم نے اسے قبض کیا ہو۔

6172 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا سَلْمُ بْنُ زَرْبِرٍ سَمِعْتُ أَبَا رَجَاءٍ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِابْنِ صَائِدٍ قَدْ خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا فَمَا هُوَ قَالَ الدُّخُّ قَالَ اِخْسَاُ

6173 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ انْطَلَقَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِهِ قَبْلَ ابْنِ صَيَّادٍ حَتَّى وَجَدَهُ يَلْعَبُ مَعَ الْغُلَمَانِ فِي أَطْمٍ بَنَى مَغَالَةً وَقَدْ قَارَبَ ابْنُ صَيَّادٍ يَوْمَئِذٍ الْحُلُمَ فَلَمْ يَشْعُرْ حَتَّى ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ظَهْرَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَانْظُرْ إِلَيْهِ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ الْأَمِّيِّينَ ثُمَّ قَالَ ابْنُ صَيَّادٍ أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَرَضَهُ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ قَالَ آمَنْتُ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ثُمَّ قَالَ لِابْنِ صَيَّادٍ مَاذَا تَرَى قَالَ يَأْتِينِي صَادِقٌ وَكَاذِبٌ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَلَطَ عَلَيْكَ الْأَمْرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا قَالَ هُوَ الدُّخُ قَالَ اخْسَأْ فَلَنْ تَعُدَّ وَقَدْ رَكَ قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْذُنُ لِي فِيهِ أَضْرِبَ عُقْبَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ يَكُنْ هُوَ لَا تُسَلِّطْ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۵۳). اطرافہ 1354، 3055، 6618 -

علامہ انور (ان یکن ہو فلا تسلط علیہ) کے تحت کہتے ہیں یہ بھی عمل بالگوین ہے پھر وہ ابھی نابالغ لڑکا تھا، فائدہ کے عنوان سے رقم کرتے ہیں ہنئی نے ذکر کیا کہ دجال اکبر کا نام صافن بن صیاد ہے لیکن مجھے نسخہ میں شک ہے ممکن ہے یہ صافی ہو جو صافن بن گیا اس سے ظاہر ہوا کہ دونوں کے نام ایک جیسے ہیں یعنی یہ یہودی لڑکا اور دجال اکبر، ہنئی بارہویں صدی کے علماء میں سے تھے۔

6174 - قَالَ سَالِمٌ فَسَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ انْطَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ بْنُ كَعْبٍ الْأَنْصَارِيُّ يَوْمَئِذٍ النَّخْلَ الَّتِي فِيهَا ابْنُ صَيَّادٍ حَتَّى إِذَا دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَفِيقَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَتَقَى بِجُدُوعِ النَّخْلِ وَهُوَ يَخْتَلِ أَنْ يَسْمَعَ مِنْ ابْنِ صَيَّادٍ شَيْئًا قَبْلَ أَنْ يَرَاهُ وَابْنُ صَيَّادٍ مُضْطَجِعٌ عَلَى فِرَاشِهِ فِي قَطِيفَةٍ لَهُ فِيهَا رَمْرَمَةٌ أَوْ رَمْرَمَةٌ قَرَأَتْ أُمُّ ابْنِ صَيَّادٍ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَتَقَى بِجُدُوعِ النَّخْلِ فَقَالَتْ لِابْنِ صَيَّادٍ أَيُّ صَافٍ وَهُوَ اسْمُهُ هَذَا مُحَمَّدٌ فَتَنَاهَى ابْنُ صَيَّادٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ تَرَكَتَهُ بَيْنَ

(سابقہ ہے). اطرافہ 1355، 2638، 3033، 3056 -

6175 - قَالَ سَالِمٌ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ فَأَتَنِي عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ ذَكَرَ الدَّجَالَ فَقَالَ إِنِّي أَنْذَرُكُمْ هُوَ وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ لَقَدْ أَنْذَرَهُ نُوحٌ قَوْمَهُ وَلَكِنِّي سَأَقُولُ لَكُمْ فِيهِ قَوْلًا لَمْ يَقُلْهُ نَبِيٌّ لِقَوْمِهِ تَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَعْوَرٌ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۵۳۵). اطرافہ 3057، 3337، 3439، 4402، 7123، 7127، 7407 -

ابن عباس اور ابن عمر کے حوالوں سے نبی اکرم کے ابن صیاد کیلئے اس لفظ کا استعمال نقل کیا، یہ کتاب الجناز کے اواخر میں مطولا گزر چکی ہے۔ (فرضہ النبی) بقول خطابي یہاں ضاد کے ساتھ واقع ہے اور یہ غلط ہے درست صاد کے ساتھ ہونا ہے ای) قبض علیہ بثوبہ یضم بعضہ الی بعض (یعنی بعض کو بعض پہ ضم کرنا) ابن بطل کہتے ہیں جس نے ضاد کے ساتھ روایت کیا تو اس کا معنی ہے دھکا دیا حتی کہ وہ گرا اور منکسر ہوا، کہا جاتا ہے: (رَضَ الشیء فہو رضیض و مرضوض) إذا انکسر (جب ٹوٹ جائے)۔ (قال أبو عبد اللہ الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ ابو عبیدہ کا قول ہے آیت: (کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) [البقرة: ۶۵] کی تشریح کرتے ہوئے کہا: (أی قاصِین مُبعِذِین) اسی طرح آیت: (يَقْلِبْ إِيَّاكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِینٌ) [الملک: ۴۱] کی بابت کہتے ہیں: (أی مبعداً، راعب لکھتے ہیں: (خسأ البصر انقبض عن مہانۃ) (یعنی تھک ہار کر لوٹ آئی) کہا جاتا ہے: (خسأت الکلأ ای زجرته مُسْتَهِيناً بہ) (یعنی اسے ذلت کا نشانہ بناتے ہوئے دھکا دیا) ابن تین (اخصأ) کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں یعنی (اسکٹ صاعراً مَطْرُوداً) (یعنی ذلیل و دھکا را ہوا ہو کر چپ ہو جا) ایک روایت میں اس کے آخر کا ہمزہ ثابت نہیں اس میں (اِخْس) ہے یہ تخفیف ہے۔

98 - باب قول الرجل مَرَحَبًا (مرحبا کہنا)

وَقَالَتْ عَائِشَةُ قَالَتْ النَّبِيُّ ﷺ لِفَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ مَرَحَبًا بِابْنَتِي وَقَالَتْ أُمُّ هَانِءٍ جُنْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ مَرَحَبًا بِأُمِّ هَانِءٍ (حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک نے حضرت فاطمہ اور ایک موقع پہ حضرت ام ہانی کا مرحبا کہہ کر استقبال کیا) مستملی کے نسخہ میں (الرجل) کی بجائے (النبي ﷺ) ہے اصمعی کہتے ہیں مرحبا کا معنی ہے: (لَقِيتَ رَحْبًا وَبِيعَةً) (یعنی تمہیں وسعت و کشائش ملے) فراء کہتے ہیں یہ منصوب علی المصدر ہے اور اس میں رجب وسعت کی دعا ہے بعض نے کہا مفعول بہ ہے ای) لقيت سعة لا ضيقاً)۔ (وقالت عائشة الخ) یہ ان کی ایک حدیث کا طرف ہے جو علامات النبوة میں مسروق عنہا سے گزری۔ (وقالت أم هانئ) ام ہانی کی یہ حدیث کئی مواضع میں گزری ہے مثلاً اوائل الصلاة میں۔

6176 - حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَبُو التَّيَّاحِ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ عَنْ

ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ وَفَدَ عَبْدُ الْقَيْسِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَرَحَبًا بِالْوَفْدِ الَّذِينَ جَاءُوا غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا حَيٌّ مِنْ رِبْعَةٍ وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مُضَرٌ وَإِنَّا لَا نَصِلُ إِلَيْكَ إِلَّا فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ فَمَرْنَا بِأَمْرِ فَضْلِ نَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ وَنَدْعُوهُ مَنْ وَرَاءَنَا فَقَالَ أَرْبَعٌ وَأَرْبَعٌ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَصُومُوا رَمَضَانَ وَأَعْطُوا خُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ وَلَا تَشْرَبُوا فِي الدُّبَاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُرْفَتِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۰۱)۔ اطرافہ 53، 87، 523، 1398، 3095، 3510، 4368، 4369، 7266،

وفد عبد القیس بارے اس حدیث کی مفصل شرح کتاب الایمان اور کتاب الاثر بہ میں گزری، ابوالتیاح کا نام یزید بن حمید تھا، ان کے سیاق میں کچھ وہ الفاظ ہیں جو کسی اور روایت میں موجود نہیں مثلاً: (بالوفد الذین جاؤوا) اسی طرح (أربع و أربع الخ) یعنی چار کا حکم دیتا اور چار سے منع کرتا ہوں اس طرح خمس کو چار میں شمار کرنا جب کہ بقیہ سب روایات میں یہ چار سے زائد تھا، ابن ابی عاصم نے اس باب میں حدیث بریدہ تخریج کی ہے جس میں ہے کہ جب حضرت علی نے حضرت فاطمہ کا پیغام نکاح آنجناب کو دیا تو آپ نے فرمایا: (مرحبا و أهلا) اسے نسائی نے بھی نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اس میں حضرت علی کی حدیث بھی نقل کی کہتے ہیں عمار بن یاسر نے (ایک مرتبہ) نبی اکرم سے آنے کی اجازت مانگی تو آپ نے فرمایا: (مرحبا بالطیب المطیب) اسے ترمذی، ابن ماجہ اور بخاری نے الادب المفرد میں تخریج کیا ہے ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا ابن ابی عاصم اور ابن سنی نے اس کے علاوہ بھی متعدد احادیث نقل کی ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (أربع و أربع الخ) کی بابت لکھتے ہیں دیکھو اگر آپ نے انہیں عقد کے ساتھ اس کی تعلیم دی تھی (أی الشہادۃ) تو راوی نے یہاں راساً ہی اس کے ذکر کا ترک کیا۔

- 99 باب مَا يُدْعَى النَّاسُ بِآبَائِهِمْ (روز قیامت لوگوں کو ان کے آباء کی نسبت سے پکارا جائے گا)
اکثر کے ہاں یہی عبارت ترجمہ ہے ابن بطلان نے (هل يدعى الناس الخ) ذکر کیا اس بابت ام درداء کی ایک حدیث بھی وارد ہے جس کا تذکرہ باب (تحویل الاسم) میں کروں گا مصنف حدیث باب کے ساتھ اس روایت سے مستغنی ہوئے جو ابن عمر کی غادر (یعنی دھوکہ باز) کے بارہ میں ہے غرض ترجمہ اس کے جملہ: (هذه غدرۃ فلان ابن فلان) سے ہے تو حدیث اس امر کو متضمن ہوئی کہ اس موقف اعظم میں وہ اپنے باپ کی طرف ہی منسوب کیا جائے گا۔
علامہ انور (يدعى الناس بآبائهم) کے تحت کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ لوگ ماؤں کی نسبت سے پکارے جائیں گے لیکن حدیث میں مذکور یہ ہے کہ والد کی نسبت سے پکارا ہوگی۔

- 6177 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ
قَالَ الْغَادِرُ يُرْفَعُ لَهُ لَوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ هَذِهِ غَدْرَةُ فُلَانٍ بِنِ فُلَانٍ
(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۶۷۹، مزید یہ کہ کہا جائے گا یہ فلان بن فلان کی عہد شکنی ہے) اطرافہ 3188، 6178، 6966،
سچی سے مراد قتان ہیں۔ (یرفع له) شمشینی کے ہاں (ینصب له) ہے کرمانی لکھتے ہیں یہاں رفع و نصب ایک ہی معنی میں ہیں تو مراد اس کا اظہار ہے ابن بطلان کہتے ہیں اس حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو مدعی ہیں کہ روز قیامت ہر ایک کو اس کی ماں کی نسبت سے پکارا جائے گا تا کہ آباء پر پردہ رہے (یعنی اگر کوئی ولد زنا ہے تو اس کا پردہ رہے) ابن حجر کہتے ہیں یہ ایک حدیث میں ہے جسے طبرانی نے ابن عباس سے نقل کیا مگر اس کی سند نہایت کمزور ہے ابن عدی نے حضرت انس سے اس کا مثل نقل کیا اور کہا یہ حدیث منکر ہے اسے انہوں نے اسحاق بن ابراہیم طبری کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے ابن بطلان لکھتے ہیں آباء کی نسبت سے پکارا جانا (أشدُّ فی

التعريف و اُنبَلُ في التمييز) ہے، (، حدیث سے ظواہر الامور کے ساتھ جوازِ حکم کا اثبات ہوا (یعنی ہر ایک کو قیامت کے روز اسی شخص کی ولدیت کی نسبت سے پکارا جائے گا جو دنیا میں ظاہری طور پر معروف تھی) بقول ابن حجر یہ متقاضی ہے کہ آباء کو ان اشخاص پر محمول کیا جائے جو بطور ان کے آباء کے دنیا میں معروف تھے نہ کہ جو حقیقت میں تھے، یہی معتمد ہے ابن ابی جمرہ کہتے ہیں غدر اپنے عموم میں ہے چاہے بڑے معاملہ میں ہو یا چھوٹے میں، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر گناہ کی ایک علامت ہے ان گناہوں میں سے جن کا اللہ تعالیٰ اظہار کرنا چاہیں گے، اس کی تائید اس آیت سے ملتی ہے: (يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ) [الرحمن: ۴۱] کہتے ہیں ظاہر حدیث یہ ہے کہ ایک غدر کا ایک لواء ہوگا تو اس پر ایک شخص کی اگر کئی غدرات ہیں تو اس کے آلو یہ بھی کئی ہوں گے اس کی غدرات کی تعداد کے مطابق، کہتے ہیں اس نصب لواء کی حکمت یہ ہے کہ عموماً عقوبت جرم و گناہ کی ضد کی ساتھ واقع ہوتی ہے تو جب غدر خفیہ امور میں سے ہے تو مناسب ہوا کہ اس کی سزا بالشہرت ہو اور عربوں کے ہاں جھنڈا گاڑنا اشرارِ اشیاء تھا۔

6178 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الْعَادِرَ يُنْصَبُ لَهُ لُؤَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ هَذِهِ غَدْرَةُ فُلَانٍ بْنِ فُلَانٍ (سابقہ) اطرافہ 3188، 6177، 6966، 7111

100 باب لَا يَقُلْ خَبِثْتُ نَفْسِي (خود کو خبیث نہیں کہنا چاہئے)

(خبثت) خاء کی زبر اور باء پر پیش کے ساتھ ہے اس پر زبر بھی کہی جاتی ہے مگر پیش اصوب ہے راغب کہتے ہیں خبث کا اطلاق باطل فی الاعتقاد، کذب فی المقال اور قبیح فی الفعل پر ہوتا ہے (یعنی باطل عقیدہ رکھنا، جھوٹ بولنا اور برے افعال بجالانا) ابن حجر اضافہ کرتے ہیں حرام پر اور قولی و فعلی مذموم صفات پر بھی اس کا اطلاق ہے۔

6179 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبِثْتُ نَفْسِي وَلَكِنْ لِيَقُلْ لِقِسْتِ نَفْسِي

ترجمہ: حضرت عائشہؓ راویہ ہیں کہ آپ نے فرمایا تمہارا کوئی یوں نہ کہے کہ میں خبیث ہوا بلکہ کہے: میرا دل خراب یا پریشان ہوا

6180 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي أَسَمَةَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبِثْتُ نَفْسِي وَلَكِنْ لِيَقُلْ لِقِسْتِ نَفْسِي تَابَعَهُ عُقَيْلٌ (سابقہ)

پہلی حدیث کی سند میں سفیان سے مراد ابن عیینہ اور دوسری کی سند میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں، خطابی ابو عبیدہ کی تبع میں کہتے ہیں لقست اور خبث ہم معنی ہیں نبی اکرم نے فقط خبث کا اسم مکروہ سمجھا تو ایسا لفظ بتلایا جو (معنی کے لحاظ سے وہی مگر اس ظاہری قباحیت سے) سالم ہے آپ کی عادت مبارک یہی تھی کہ اسم قبیح کو اسم حسن سے بدل دیتے تھے دیگر کہتے ہیں لقست کا معنی ہے: (یعنی ناسازگار ہوا) جو بھی خبیث کے معنی کی طرف راجع ہے بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (سواء خلقها) بعض نے کہا: (غثت)

مَالَتْ بِهِ إِلَى الدُّعَا) (یعنی اسے آسودہ زندگی گزارنے کی طرف مائل کیا) بقول ابن بطلال یہ ہدایتِ آداب سے جاری فرمائی علی سمیل الايجاب نہیں! کتاب الصلوة کی ایک روایت میں اس شخص کا حال ذکر ہوا جس کے قافیہ سر پر شیطان گرہ باندھ دیتا ہے تو (فَيُضْبِحُ خَبِيثَ النَّفْسِ) قرآن نے بھی یہ لفظ استعمال کیا: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ) [ابراہیم: ۲۶] بقول ابن حجر مگر ہمیشہ معرضِ ذم میں ہی اس کا درود ہوا ہے تو یہ حدیثِ باب کے مدلول کہ انسان اپنے آپ کو اس کے ساتھ موصوف نہ کرے، کے منافی نہیں ان سے قبل عیاض نے بھی یہی بات کہی، لکھتے ہیں فرق یہ ہے کہ نبی اکرم نے (شیطان کے گرہ باندھے والی حدیث میں) ایک مذموم الحال شخص کی صفت بارے خبر دی تو اس لفظ کا اس پر اطلاق ممتنع نہیں، ابن ابی جرہ کہتے ہیں اس سے نبی برائے ندب ہے اس طرح (لقست) کے استعمال کا امر بھی، اگر اس کے ہم معنی کوئی سا بھی لفظ کہہ دے تو کافی ہے لیکن ترکِ اولیٰ قرار پائے گا، کہتے ہیں حدیث سے قبیح اسماء والفاظ سے اجتناب کا استحباب ثابت ہوا اور ایسوں کی طرف عدول جن میں قباحت نہیں، اگرچہ خبث و لقس ہم معنی ہیں مگر لفظ خبث قبیح اور کئی زائد علی المراد امور کا جامع ہے بخلاف لقس کے کہ وہ امتلائے معدہ کے ساتھ مختص ہے کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آدمی طالبِ خیر رہتا ہے حتیٰ کہ اچھی فال کے ساتھ بھی اور خیر کو اپنے نفس کی طرف مضاف کرتا ہے چاہے کسی بھی نسبت سے اور جیسے بھی ممکن ہو، شر کو اپنے آپ سے دور کرتا ہے اور اپنے اور اہل شر کے درمیان ہر قسم کا تعلق ختم کرتا ہے حتیٰ کہ مشترک الفاظ میں بھی، کہتے ہیں اس کے ساتھ یہ بھی ملحق ہے کہ بیمار سے اگر اس کا حال پوچھا جائے تو جواب میں وہ یہ نہ کہے: (لَسْتُ بِطَيِّبٍ) (کہ میں اچھا نہیں ہوں) بلکہ کہے میں مریض ہوں تو اپنے نفس کو طہین سے نکال کر حیثین میں شامل نہ کرے، تنبیہ کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ ابو نعیم نے مستخرج میں حدیثِ سہل کو حشیب بن سعید بن یونس بن یزید عن زہری کے طریق سے نقل کیا پھر کہا اسے بخاری نے عبد بن ابن مبارک عن موسیٰ سے نقل کیا ہے کہتے ہیں موسیٰ سے مراد ابن عقبہ ہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ یونس ہیں بقول ابن حجر میں نے معتد اصول میں اسے یونس ہی سے دیکھا ہے ابو ذر کی روایت سے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے۔ (تابعہ عقیل الخ) یعنی زہری سے اسی سند و متن کے ساتھ، اسے طبرانی نے نافع بن یزید عن عقیل سے موصول کیا، یہ نسخہ ابو ذر سے ساقط ہے۔

علامہ انور باب (لا یقول خبث نفسی) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ قباحت فی اللفظ کبھی مواردِ قبیحہ میں اس کے استعمال سے ہوتی ہے جیسے بلید کا لفظ، یہ شاعت میں حمار کے لفظ کے موازی نہیں حالانکہ دونوں سے مراد ایک ہی ہے تو دیکھتے نہیں اگر کسی سے کہو (یا بلید) وہ اس سے اتنا منقبض نہ ہوگا جتنا (یا حمار) کہنے سے ہوگا، اس سے دلالت ملی کہ طبائع ایسے الفاظ سے منقبض ہوتی ہیں جو مواردِ قبیحہ میں استعمال کے ساتھ مختص ہیں اگرچہ کسی دوسرے لفظ سے معنی میں متماثل ہی ہوں جس کی یہ صفت نہیں۔

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (الأدب) اور نسائی نے (اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 101 باب لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ (زمانے کو برا نہ کہو)

ترجمہ کے یہ الفاظ مسلم کی ہشام بن حسان عن ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں وارد ہیں ان کے بعد ہے: (فإن الله

هو الدهر)۔

6181 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ قَالَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُ يَسُبُّ بَنُو آدَمَ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ

بَيْدَى اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۵۵۰) طرفہ 4826، - 7491

(اللیث عن یونس الخ) ابوعلی جانی لکھتے ہیں سب کے ہاں یہی ہے ماسوائے ابوعلی بن سکن کے، انہوں نے بجائے یونس کے عقیل ذکر کیا، ذیلی کی زہریات میں بھی ابوصالح عن لیث سے یہی ہے لیکن ان کی روایت کے الفاظ ہیں: (لا یسب ابن آدم الدهر) جیانی کہتے ہیں حدیث یونس عن زہری سے ہی محفوظ ہے مسلم نے اسے ابن وہب عن یونس سے تخریج کیا، ابن حجر کہتے ہیں لیث کے ہاں یہ دونوں سے ہے یعقوب بن ابوسفیان اور ابونعیم نے ابوصالح اور بکیر کے حوالوں سے (قال حدثنا الليث حدثني يونس) نقل کیا ہے۔

(قال الله يسب الخ) آگے روایت معمر میں ہے: (ولا تقولوا يا خيبة الدهر فإن الله هو الدهر) اور اس کے شروع میں عنب کو کرم نہ کہنے کا امر بھی ہے، اس کی شرح اگلے باب میں ہوگی معمر پر زہری کے شیخ کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے تو عبد الاعلیٰ نے معمر عنہ سے (عن أبي سلمة) ذکر کیا، عبدالرزاق معمر عن زہری سے (عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة) نقل کرتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: (قال الله يؤذيني ابن آدم يقول يا خيبة الدهر) اسے مسلم نے نقل کیا احمد کے ہاں سفیان بن عیینہ نے بھی زہری سے (عن سعيد) نقل کیا، یہ التفسیر میں اسی طریق سے گزری ہے آگے التوحید میں بھی آئے گی مسلم نے بھی ابن عیینہ وغیرہ سے یہی نقل کیا ابن عبدالبر کہتے ہیں دونوں طریق صحیح ہیں بقول ابن حجر نسائی نے بھی دونوں کو محفوظ قرار دیا لیکن ابوسلمہ سے ان کی روایت اشہر ہے کہتے ہیں عبدالرزاق کے ہاں معمر سے اس کی ایک اور اسناد بھی ہے اسے مسلم نے بھی ان کے طریق سے تخریج کیا چنانچہ کہا: (عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة) اسے احمد نے ہمام عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا يقل ابن آدم يا خيبة الدهر إني أنا الدهر أرسل الليل والنهار فإذا شئت قبضتهما) اسے مالک نے موطا میں ابوزناد عن اعرج عن ابی ہریرہ سے (لا يقولن أحدكم) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا باقی عبد الاعلیٰ عن معمر کے سیاق کی مانند ہے لیکن یحییٰ بن یحییٰ لیشی عن مالک سے اس کے آخر میں یہ عبارت ہے: (فإن الدهر هو الله) بقول ابن عبدالبر انہوں نے مالک سے روایت کرتے ہوئے سب روایات کی مخالفت کی ہے اور مطلقاً اس حدیث کے روات کی کیونکہ سب نے کہا: (فإن الله هو الدهر) احمد نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (لا تسبوا الدهر فإن الله قال أنا الدهر الايام والليالي لى أجِدُّها وأبليها و آتى بملوك بعد ملوك) (یعنی رات و دن میرے لئے ہیں میں انہیں لاتا اور پھیرتا ہوں اور میں ہی بادشاہوں کی جگہ دوسرے بادشاہ بناتا ہوں) اس کی سند صحیح ہے۔

6182 حَدَّثَنَا عِيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي

سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَسْمُوا الْعَنْبَ الْكَرْمَ وَلَا تَقُولُوا خَيْبَةَ الدَّهْرِ

فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ . طرفہ - 6183

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاکؐ نے فرمایا انکو کہ کرم مت کہو اور ناکامی کی نسبت زمانے کی طرف نہ کرو کہ بے شک اللہ ہی زمانہ ہے۔

(و لا تقولوا خيبة الدهر) اکثر کے ہاں یہی ہے نفی کے نسخہ میں: (یا خيبة الدهر) ہے غیر بخاری میں: (وا خيبة الدهر) ہے خبیہ خائے مفتوح اور یائے ساکن کے ساتھ بمعنی حرمان ہے یہ علی التنبہ منصوب ہے گویا اس نے دہر کو گم پایا اس وجہ سے جو اس سے مکروہ صادر ہوتا ہے (یعنی مصائب) تو اس پر متضعج یا متوجع (یعنی تنگی کا شکار) ہوتے ہوئے اس کا نوہ کیا، داؤدی کہتے ہیں یہ زمانے کیلئے حرمان کی بددعا ہے جیسے ان کا یہ قول: (قحط الله نوئها) یعنی زمین کیلئے قحط کی بددعا کرنا، تو یہ اس لفظ کی اصل وضع ہے پھر ہر مذموم کیلئے کہا جانے لگا، علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کی روایت میں مسلم کے ہاں ہے: (وا ذھره وا دھره) (ہائے زمانہ ہائے زمانہ) زمانے کو گالی دینے سے نہی کا سبب یہ ہے کہ جو اعتقاد رکھے کہ زمانہ اس پہنچنے والی مصیبت کا فاعل ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ اللہ ہی فاعل ہے تو اگر تم نے گالی دی اسے جس نے تم پر یہ مصائب نازل کئے (یعنی اپنے تئیں زمانے کو) تو حقیقت میں یہ گالی اللہ کو دی (نعوذ باللہ) حدیث کی شرح تفسیر سورہ الجاثیہ میں گزری ہے اس کی تاویل میں جو کچھ کہا گیا اس کا محصل تین توجیہات ہیں: اول یہ کہ آپ کے قول: (إن الله هو الدهر) سے مراد (المدير للأمر) ہے، دوم یہ حذف مضاف پر ہے اکی (صاحب الدهر) سوم کہ تقدیر کلام ہے: (مقلب الدهر) اسی لئے اس کے بعد کہا: (بیدی اللیل والنهار أجدده وأبلیه وأذهب بالملوک) یہ احمد کی روایت کے الفاظ ہیں، محققین کہتے ہیں جس نے حقیقۃً افعال میں سے کوئی فعل زمانے کی طرف منسوب کیا وہ کافر ہوا اور جس کی زبان پر بغیر اعتقاد رکھے یہ لفظ جاری ہوا وہ کافر نہیں البتہ ایسا کرنا مکروہ ضرور ہے کیونکہ یہ اہل کفر کے ساتھ تشبہ ہے، یہ (مُطْرَنًا بكذا) کی بابت گزری تفصیل کی مانند ہے عیاض لکھتے ہیں بعض غیر محقق لوگوں نے زعم کیا کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے، یہ غلط ہے دہر دنیا کی مدتِ زمان ہے بعض نے اس کی یہ تعریف کی کہ یہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کے مفعولات کی آمد یا قبل از موت کیلئے اس کا فعل ہے، دہر یہ اور معطلہ کے جہال نے اس حدیث کے ظاہر سے تمسک کیا اور اس کے ساتھ غیر راخ فی العلم پر حجت پکڑی کیونکہ ان کے نزدیک دہر فلک کی حرکات اور آمدِ عالم ہے ان کے ہاں اسکے سوا نہ کوئی شئی ہے اور نہ کوئی مانع! ان کے رد میں بقیہ حدیث کی یہی عبارت کافی ہے: (أنا الدهر أقلب لیلہ و نھارہ) تو وہ خود اپنے آپ کا کیونکر قلب کر سکتا ہے؟ تعالیٰ اللہ عن قولہم علوا کبیرا) الشیخ ابن ابی جرہ کہتے ہیں یہ امر مخفی نہیں کہ جو کسی صنعت کو برا کہے اس نے گویا اس کے صانع کو برا کہا تو جس نے لیل و نہار کو برا کہا وہ عبث میں ایک بڑے اقدام کا مرتکب ہوا اسی طرح وہ جس نے رات و دن میں جاری حوادث کے خلاف لب کشائی کی، عام طور سے لوگ یہی کرتے ہیں اور سیاق حدیث بھی اس طرف اشارت کناں ہے، جب دونوں سے نفی تاثیر کی تو گویا کہا اس میں ان کا کوئی تصور نہیں جہاں تک حوادث کا تعلق ہے تو ان میں سے ایسے بھی ہیں جو کسی عاقل و مکلف کی وساطت سے جاری ہوتے ہیں تو یہ شرعاً اور لفظاً اس کی طرف مضاف کئے جاتے ہیں کہ اس کی تقدیر سے ہیں تو بندوں کے افعال ان کے اکساب میں سے ہیں اسی لئے ان پر احکام مرتب ہیں اور یہ فی الابتداء اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہیں، کچھ حوادث ایسے ہیں جو بغیر وساطت کے جاری ہوتے ہیں تو یہ

قدرتِ قادر کی طرف منسوب ہیں شب و روز کیلئے نہ کوئی فعل ہے اور نہ تاثیر، نہ لغۃً و عقلاً اور نہ شرعاً، اس حدیث کا یہی مفہوم ہے اس کے ساتھ وہ حوادث بھی ملحق ہیں جو کسی غیر عاقل ذی حیات سے جاری ہوئے پھر اشارہ کیا کہ زمانے کو برا کہنے سے نہیں (تنبیہ بالاعلیٰ علی الأدنی) ہے اور اس میں مطلقاً ہر شے کو برا کہنے کے ترک کی طرف اشارہ ہے ماسواہ جن کی شرع نے اجازت دی کیونکہ علت ایک ہے اہل ملخصاً، اس سے تجارتی معاملات میں منع حیلہ پر بھی استدلال کیا گیا ہے (کالعیینۃ) (مراد بیع العینۃ یعنی ادھار پر کسی چیز کو اصل قیمت سے زیادہ پر بیچ دینا) کیونکہ سب دہر سے من حیث المعنی مآل کے مد نظر منع کیا اور اسے خالق کو برا کہنے کے مترادف قرار دیا ہے۔

علامہ انور باب (لا تسبوا الدھر) کے تحت رقم طراز ہیں جانو کہ اس عالم میں کوئی شے نہیں مگر عالم مجرد میں اسکے لئے ایک مبداء ہے بس یہ ہے کہ جو کچھ اس عالم (دنیا) میں ہے خلق کہلاتا ہے تو تیرے رب کے ہاں مبدائے زمان دہر ہے، شیخ اکبر کہتے ہیں یہ (یعنی دھر کا لفظ) اسمائے حسنی میں سے ہے تفسیر رازی میں ہے کہ انہوں نے اپنے مشائخ میں سے کسی سے یہ وظیفہ اخذ کیا تھا: (یادھر، یا دیہار اور یا دیہور)۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

102 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّمَا الْكُرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ

(فرمانِ نبوی: کرم تو قلبِ مومن ہے)

وَقَدْ قَالَ إِنَّمَا الْمُفْلِسُ الَّذِي يُفْلِسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَقَوْلِهِ إِنَّمَا الصُّرْعَةُ الَّتِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ. كَقَوْلِهِ لَا مُلْكَ إِلَّا لِلَّهِ فَوَصَفَهُ بِأَنْتِهَاءِ الْمُلْكِ ثُمَّ ذَكَرَ الْمُلُوكَ أَيْضًا فَقَالَ (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا) (آپ کا قول ہے کہ۔ حقیق۔ مفلس وہ جو قیامت کے دن ہوا جیسے ایک دفعہ فرمایا تھا پہلوانی یہ ہے کہ غصہ میں اپنے آپ پر قابو رکھے یا جیسے فرمایا بادشاہت اللہ ہی کی ہے تو اللہ کو انتہائے ملک کے ساتھ موصوف کیا حالانکہ قرآن میں بادشاہوں کا ذکر موجود ہے جیسے اس آیت میں: (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً الْخ)

بخاری اس ترجمہ میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں حصر اپنے ظاہر پر نہیں مفہوم یہ ہے کہ کرم کہلانے کا زیادہ حقدار قلبِ مومن ہے یہ مراد نہیں کہ اس کے سوا کسی کو کرم کہنا جائز نہیں۔ مثلاً (إنما المفلس الخ) کا مفہوم یہ نہیں کہ اب دنیا میں اس لفظ کا کسی پر اطلاق نہ کیا جائے اسی طرح بقیہ آثار میں بھی۔ (لا ملک إلا اللہ) سے مراد بادشاہ حقیقی (کہ جس کے ملک کو زوال نہیں) اسی کی ذات ہے، یہ کسی اور کو ملک کہنے کی نفی نہیں، قرآن میں اس کا استعمال دنیا کے بادشاہوں کیلئے موجود ہے جیسے اس آیت میں: (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً الْخ) سورہ یوسف میں ہے: (وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَنَبَعُ بَقَرَاتٍ الْخ) [۵۰] ابن بطال لکھتے ہیں البتہ اس سے ترک مبالغہ اور اغراق فی الوصف کا ترک اخذ کیا جائے گا اس کیلئے جو اس کا مستحق نہ ہو، حدیث (إنما المفلس الخ) پر کتاب الرقاق میں بحث ہوگی اور حدیث (لا ملک إلا اللہ) پر اسی کتاب میں، بعض رواۃ کے ہاں (لا ملک إلا للہ) ضم میم اور سکون لام واقع ہوا اور الا کے بعد حذف الف کے ساتھ، مگر اول ہی سیاق کے لائق ہے۔

6183 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ

أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَيَقُولُونَ الْكَرْمُ إِنَّمَا الْكَرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ

طرفہ - 6182

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا لوگ کہتے ہیں کرم انگور ہے حالانکہ کرم مومن کا دل ہے۔

شیخ بخاری سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (و یقولون الکرم الخ) اس روایت میں ابن عیینہ عن زہری عن سعید سے یہی واقع ہے سابق باب کی معمر بن زہری عن ابی سلمہ سے روایت میں یہ الفاظ تھے: (لا تسموا العنب کرما) یہی ابن سیرین عن ابو ہریرہ کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے ان کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: (لا تقولوا الکرم ولكن قولوا العنب والحبلة)، آپ کا قول: (و یقولون) کسی محذوف شئی پر عطف ہے گویا یہ ماقبل کی حدیث تھی اسے ابن ابی عمر نے اپنی مسند میں سفیان اور ان کے طریق سے اسماعیل نے تخریج کرتے ہوئے شروع میں کہا: (و یقولون) بغیر واو کے، اسے حمیدی نے بھی اپنی مسند میں اور ان کے طریق سے ابو نعیم نے واو کے ساتھ جیسے بخاری نے ذکر کیا، اسی طرح ہی احمد نے سفیان سے نقل کیا لیکن یہ ذکر کیا: (عن أبی هريرة رفعه وقال مرة يبلغ به وقال مرة قال رسول الله) اسے مسلم نے ابن ابی عمر اور عمرو والنائد (قالا حدثنا سفیان) اسی سند کے ساتھ نقل کرتے ہوئے (قال قال رسول الخ) ذکر کیا، آپ کا قول: (و یقولون الکرم) مبتدا اور اس کی خبر محذوف ہے ای (و یقولون الکرم شجر العنب)، طبرانی اور بزار نے حضرت سمرہ سے مرفوعاً نقل کیا: (إن اسم الرجل المؤمن في الكتب الکرم من أجل ما أكرمه الله على الخليفة وإنكم تدعون الحائط من العنب الکرم) (یعنی کتب میں مرد مومن کا نام کرم لکھا ہے اس وجہ سے جو اللہ نے مخلوق پر اسے عزت دی جبکہ تم انگور کے باغ کو کرم کہتے ہو) خطابی کی اس ضمن میں کلام کا طعن یہ ہے کہ اس نہی سے مراد شراب کی تحریم کی تاکید ہے اس کے محو اسم کے ساتھ اور اس لئے کہ اس کیلئے اس نام کے تبقیہ میں ان کی جاہلیت کی اس سوچ کی تقریر و تائید ہے کہ اس کا شراب متکرم ہے تو اسے کرم کہنے سے منع کیا اور فرمایا کرم تو قلب مومن ہے کہ اس میں ایمان اور ہدایت اسلام کا نور ہے، ابن بطلان نے انباری سے نقل کیا کہ عرب عنب کو اس لئے کرم کہتے تھے تاکہ اس سے بنائی گئی شراب لوگوں کو سخاوت اور مکارم اخلاق پر ترغیب دلائے ایک شاعر کہتا ہے: (و الخمر مشتقة المعنى من الکرم) ایک اور کا قول ہے: (شققت من الصبي واشتق منی) کما اشتقت من الکرم الکروم) تو اسی لئے عنب کو کرم کہنے سے منع فرمایا تاکہ اصل خمر کو ماخوذ من الکرم نام سے نہ پکاریں بلکہ اس کی بجائے مومن کو جو اس کے شرب سے بچتا اور اس کے ترک میں کرم سمجھتا ہے اس نام کا زیادہ حقدار قرار دیا اور جہاں تک ازہری کا قول کہ عنب کو اسلئے کرم کہتے تھے کیونکہ وہ قاطف (یعنی پھل اتارنے والے) کیلئے نذل کی گئی ہے اور اس میں کانٹے نہیں جو اسے زخمی کریں اور اس سے اصل کا اخذ اس طرح ہے جیسے خملہ کا بلکہ اس سے بھی اکثر اور ہر شئی جو کثیر ہو (فقد کرم) تو مومن حیث الاشتقاق یہ بھی صحیح ہے لیکن اول معنی النسب للنہی ہے، نووی لکھتے ہیں عنب اور اس کے درخت کو کرم کہنے کی یہ نہی برائے کراہیت ہے قرطبی مازری سے ناقل ہیں کہ نہی کا سبب یہ ہے کہ جب شراب حرام کی گئی اور ان کی طبع انہیں کرم پر انگیزت کرتی تھی تو نبی اکرم نے مکروہ جانا کہ اس حرام شئی کو ایسا نام دیا جائے جس کے ذکر سے ان کی طبیعتیں اس کی طرف متشوق ہوں تو گویا یہ ان کیلئے محرک کی مانند تھا، انہوں نے اس کا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ محل نہی تو عنب کو کرم کہنا ہے اور وہ تو

حرام نہیں، شراب کو عنبہ نہیں کہا جاتا بلکہ عنب کو کبھی خمر کہہ دیا جاتا ہے کیونکہ اسی سے وہ بنتی تھی بقول ابن حجر مازری کا قول موجب ہے کیونکہ یہ صم مادہ کے ارادہ پر حاصل ہے اس اسم حسن کے ساتھ اصل خمر کے تسمیہ کے ترک سے اسی لئے کبھی یہ نبی عنب (کو کرم کہنے) سے اور کبھی شجرہ عنب سے ہے تو یہ بطریق الفحوی تنفیر (یعنی اس سے نفرت دلانے کے مترادف) ہوئی کیونکہ جب حلال فی الحال شئی کو ایک اچھے نام سے پکارنے سے منع فرمایا اس وجہ سے کہ اس سے ایک حرام شئی بنائی جاتی ہے تو اس حرام کو اچھے نام سے پکارنا تو بالاولیٰ منع ہوا، ابن ابو جرہ کہتے ہیں (ملخصاً) جب کرم کا اشتقاق کرم سے ہے اور ارض کریمہ احسن الارض ہے تو لائق نہیں کہ اس صفت کے ساتھ تعبیر کیا جائے مگر قلب مومن کو جو کہ خیر الاشیاء ہے کیونکہ مومن خیر الخیوان (یعنی ہر ذی حیات سے بہتر) ہے اور بدن میں سب سے بہتر عضو دل ہے کیونکہ (جیسا کہ حدیث میں ہے) اگر وہ (طبی اور شرعی لحاظ سے) درست ہے تو سارا جسم درست ہے گویا وہ شجرۃ الایمان کی ارض (یعنی کھیتی) ہے کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوا کہ ہر خیر، لفظ کے ساتھ ہو یا دونوں کے ساتھ یا اس سے جو مشتق ہو یا جو اس کے نام پر ہو، صرف حقیقت شرعیہ کے ساتھ مضاف کی جائے گی کیونکہ ایمان اور اہل ایمان کی اگر اس کے مساوی طرف اضافت کی جائے گی تو وہ بطریق مجاز ہوگی، کرم کی قلب مومن کے ساتھ تشبیہ میں ایک لطیف نکتہ ہے کیونکہ شیطان کے اوصاف جاری مع الکرمة ہوتے ہیں جیسے بنی آدم میں خون کی گردش کی مانند شیطان کا جریان ہے تو اگر مومن اپنے شیطان سے غافل ہو تو وہ اسے معصیت میں واقع کر دیتا ہے اسی طرح جو اپنے کرم (یعنی انور) کے عصیر سے غافل ہوا (یعنی بروقت اسے استعمال نہ کر لیا) تو وہ شراب بن کر نجس ہو جائے گا، یہ تشبیہ اس لحاظ سے بھی قوی ہے کہ شراب اگر ٹخلل ہو جائے خود ہی یا بالتحلیل (یعنی اس میں سرکہ ملا کر) تو اس کی طہارت عود کر آئے گی اسی طرح مومن (جب کبھی معصیت میں واقع ہوتا ہے تو) توبہ کر کے اسی دم ان گناہوں کے خبث سے واپس آ جاتا ہے جن کے ساتھ ملوث ہو کر وہ متنجس ہو گیا تھا یا تو اپنے اندر کے داعیہ سے یا کسی غیر کے باعث مثلاً کسی کا وعظ سن کر تو اس کا یہ معاملہ تخلیل خمر اور ٹخلل کی مانند ہوا تو عاقل کو چاہئے کہ اپنے مریض قلب کا معالجہ کرے تاکہ اس صفت مذمومہ پر اس کی ہلاکت واقع نہ ہو

ابن حجر آخر بحث بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں مسلم کی حدیث وائل (مذکور) میں (الحبلۃ) حاء کی پیش کے ساتھ ہے زبر بھی منقول ہے باء ساکن ہے اس پر بھی زبر مخفی ہے اور یہی اشہر ہے، یہ شجرۃ العنب ہے (یعنی انگور کی نیل) بعض نے اصل شجرہ (یعنی جڑ) قرار دیا جبکہ بعض نے کہا اس کا گچھا، بعض نے کہا اس کے اصول (یعنی جڑوں) میں سے ایک اصل، یہ (السمر والعضاء) (یعنی بول اور جگلی کا نئے دار درخت جن میں بیروں سے مشابہ پھل لگتے ہیں) کے ثمر کو بھی کہتے ہیں۔

علامہ انور (إنما الکرم قلب المؤمن) کے تحت لکھتے ہیں اس میں لفظی اصطلاح ہے تو یہ مرتبہ استہباب میں ہے تحریم کا اس میں دخل نہیں، (لا ملک إلا للہ) کی نسبت کہتے ہیں انکی کلام کا حاصل یہ ہے کہ (لا) کبھی فہی اصل کیلئے ہوتا ہے اور کبھی فہی کمال کیلئے میں نے المطول میں تفتازانی کی تیج میں اس کے برائے فہی کمال موضوع ہونے کا انکار کیا ہے تو اس کا مدلول نہیں ہے مگر فہی اصل، اس قسم کے مواضع میں وجہ یہ ہے کہ ناقص کو بمنزلہ معدوم قرار دیا جاتا ہے تو اس کے لئے وہی (لفظ) استعمال کیا جاتا ہے جو معدوم کیلئے تو مال میں دونوں اعتبار موجود ہیں، کلام صرف مدلول میں ہو رہی ہے۔

یہ بھی متفق علیہ ہے۔

103 باب قَوْلِ الرَّجُلِ فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي (میرے والدین آپ پہ قربان، کہنا)

فِيهِ الزُّبَيْرُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

نداک کا لفظی ضبط اور معنی کی تشریح باب (ما يجوز من الشعر الخ) میں گزری۔ (فیہ الزبیر الخ) یہ مناقبِ زیر میں موصولاً گزری ان کی حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں مذکور تھا کہ نبی اکرم نے ان سے ایک موقع پہ فرمایا تھا: (فداک اُبی و اُمی)۔

6184 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَادٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُفَدِّي أَحَدًا غَيْرَ سَعْدٍ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أَرَمَ فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي أَظْنَهُ يَوْمَ أُحُدٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۱۹) اطرافہ 2905، 4058، 4059

یہی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (یفدی) کشمیں ہنی کے ہاں یہ یاء کی زبر اور فائے ساکن کے ساتھ ہے دیگر کے ہاں یاء کی پیش، فائے مفتوح اور والی مشدّد کے ساتھ ہے، مناقبِ سعد میں یہ حدیث گزری اور وہیں اس کے اور حضرت زبیر کی حدیث کے درمیان تطبیق کا ذکر ہوا تھا گویا بخاری نے اس کے ساتھ اس تطبیق کی طرف رمز کیا بعض نے غفلت کی کہ حدیثِ زیر کی تخریج کو مسلم کی طرف منسوب کر دیا۔ (أظنه يوم أُحُد) کتاب المغازی کے باب (غزوة أُحُد) میں یہ جزم کے ساتھ مذکور گزرا ہے وہیں آنجناب کے انہیں یہ کہنے کا سبب بھی ذکر کیا تھا۔

104 باب قَوْلِ الرَّجُلِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ (اللہ مجھے آپ پہ قربان کرے)

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَدَيْنَاكَ يَا أَبَانَا وَأُمَّهَاتِنَا (حضرت ابو بکر نے ایک دفعہ نبی پاک سے مخاطب ہو کر کہا: ہم اپنے والدین کے ساتھ آپ پہ قربان)

یعنی کیا یہ مباح ہے یا مکروہ؟ اس کے جواز پر دال روایات کو ابو بکر بن ابوعاصم نے اپنی کتاب آداب الحکماء کے شروع میں جمع کیا اور اس کے جواز پر جزم کیا ہے، لکھتے ہیں آدمی سلاطین، امراء، اہل علم اور اپنے دوستوں سے یہ کہہ سکتا ہے اس میں کسی قسم کا محذور نہیں بلکہ اگر اس کا مقصد محبت بڑھانا اور استعطاف ہے تو اسے اس پر ثواب ملے گا اگر یہ محذور ہوتا تو نبی اکرم ضرور منع فرمادیتے اور اس کے قائل کو بتلاتے کہ آپ کے سوا کسی اور کو یہ کہنا غیر جائز ہے۔ (و قال أبو بکر الخ) یہ حضرت ابوسعید کی ایک مرفوع حدیث کا طرف ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے (مرض الموت میں تقریر کرتے ہوئے) فرمایا اللہ نے ایک بندے کو اختیار دیا کہ دنیا میں رہ لے یا جو اس کے پاس ہے اسے اختیار کرے تو اس نے جو اس کے ہاں ہے اسے اختیار کر لیا، یہ سن کر حضرت ابو بکر نے یہ جملہ کہا، یہ مع شرح مناقبِ ابو بکر کے باب میں گزری ہے۔

6185 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ أَقْبَلَ هُوَ وَأَبُو طَلْحَةَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَ النَّبِيِّ ﷺ صَفِيَّةُ مُرَدِّفَهَا

عَلَى رَاحِلَتِهِ فَلَمَّا كَانُوا بِبَعْضِ الطَّرِيقِ عَثَرَتِ النَّاقَةُ فَصَرَعَ النَّبِيُّ ﷺ وَالْمَرْأَةُ وَأَنَّ أَبَا طَلْحَةَ قَالَ أَحْسِبُ افْتَحَمَ عَنْ بَعِيرِهِ فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ هَلْ أَصَابَكَ مِنْ شَيْءٍ قَالَ لَا وَلَكِنْ عَلَيْكَ بِالْمَرْأَةِ فَأَلْقَى أَبُو طَلْحَةَ ثَوْبَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَقَصَدَ قَصْدَهَا فَأَلْقَى ثَوْبَهُ عَلَيْهَا فَقَامَتِ الْمَرْأَةُ فَشَدَّ لَهَا عَلَى رَاحِلَتَيْهَا فَرَكَبَا فَسَارُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا بِظَهْرِ الْمَدِينَةِ أَوْ قَالَ أَشْرَفُوا عَلَى الْمَدِينَةِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ آيُونَ تَأْتِيُونَ عَابِدُونَ لِرَبَّنَا حَامِدُونَ فَلَمْ يَزَلْ يَقُولُهَا حَتَّى دَخَلَ الْمَدِينَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اطرافہ 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944،

2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199،

4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528،

5968، 6363، 6369، 7333

یہ کتاب اللہاس میں مشروحاً زری ہے ابوداؤد نے بھی اسی عنوان سے ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت حضرت ابوذر کی حدیث تخریج کی جس میں ہے کہ میں نے نبی اکرم سے کہا: (لبیک و سعدیک جعلنی اللہ فداک) اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں نقل کیا ہے طبرانی لکھتے ہیں ان احادیث میں یہ کہنے کے جواز کی دلیل ہے مبارک بن فضالہ نے جو حسن سے نقل کیا کہ حضرت زبیر نبی اکرم کے پاس آئے اور آپ بیمار تھے انہوں نے عیادت کرتے ہوئے کہا: (کیف تجدک جعلنی اللہ فداک) آپ نے یہ سن کر فرمایا: (ما ترکت أغرابینک بعد) (یعنی ابھی تم نے اپنی اعرابت ترک نہیں کی) اسے دو طرق سے نقل کیا لکھتے ہیں اس میں منع کی کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ ان صحیح احادیث (جن میں جواز پر دلالت ہے) کی مقاوم نہیں بالفرض اگر یہ ثابت ہے تو اس میں صریح الجمع نہیں بلکہ اس میں اس امر کا اشارہ ہے کہ بیمار کو یہ کہنا مناسب نہیں خواہ از روہ تانیس و ملاطفہ ہو یا دعاء و توفیع کے بطور (کیونکہ گویا وہ کہہ رہا ہے تمہاری بجائے میں یا میرے والدین بیمار ہو جائیں اور یہ کہنا مناسب نہیں) اگر کہا جائے یہ کہنے میں حرج نہ تھا کیونکہ جس نے یہ کہا تھا اس کے والدین مشرک تھے تو جواب یہ ہے کہ حضرت ابوطلمہ نے جب یہ کہا وہ مسلمان تھے اسی طرح ابوذر بھی اور جب حضرت ابوبکر نے یہ کہا ان کے والدین اس وقت اسلام لا چکے تھے اھ ملخصاً، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ نبی اکرم کیلئے ان کے یہ کہنے کی تسویغ سے لازم نہیں کہ آپ کے غیر کو بھی یہ کہنا سناخ ہو کیونکہ آپ کی ذات تو سب سے اعز و اکرم ہے چاہے مسلم ہوں یا ان کے غیر! اس کا جواب جو ابن ابی عاصم کی کلام سے گزرا، اس میں اشارہ تھا کہ اصل عدم خصوصیت ہے انہوں نے ابن عمر سے حدیث نقل کی کہ آنجناب نے ایک مرتبہ حضرت فاطمہ سے فرمایا تھا: (فداک أبوک) اور ابن مسعود سے کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ صحابہ کرام سے فرمایا: (فداکم أبی و أسی) حضرت انس سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم نے انصار سے بھی یہی کہا تھا۔

105 باب أَحَبُّ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ ترین نام)

ترجمہ کے ان الفاظ کے ساتھ ایک حدیث بھی وارد ہے جسے مسلم نے نافع عن ابن عمر سے مرفوعاً نقل کیا کہ (إِنَّ أَحَبَّ أَسْمَائِكُمْ إِلَى اللَّهِ عَبْدُ اللَّهِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ) ابو وہب جشمی کی روایت اس کے لئے شاہد ہے ایک باب بعد اس کا ذکر ہوگا ایک اور بھی جو مجاہد سے ہے اسے ابن ابوشیبہ نے اس کے مثل نقل کیا، قرطبی کہتے ہیں ان دونوں ناموں کے ساتھ وہ سارے نام ملحق ہیں جو انہی کی مثل ہیں مثلاً عبد الرحیم، عبد الملک، اور عبد الصمد (یعنی وہ سب اسماء جن میں عبد کا لفظ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی میں سے کسی اسم کی طرف مضاف ہے) کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کو اس لئے احب ہیں کیونکہ اللہ کیلئے وصف واجب کو متضمن ہیں اور اس وصف کو بھی جو انسان کیلئے اللہ کی بابت واجب ہے یعنی وصف عبودیت! تو عبد کی رب کی طرف اضافت اضافت حقیقی بھی ہے تو اس ترکیب سے ان ناموں کو شرف حاصل ہوا جس کی بدولت یہ فضیلت ان کیلئے ثابت ہوئی، دیگر اہل علم کہتے ہیں ان دونوں ناموں پر اقتصار میں حکمت یہ ہے کہ قرآن میں عبد کے لفظ کے ماسوائے ان کے کسی اور اسم ربانی کی طرف اضافت واقع نہیں ہوئی، اللہ کا فرمان ہے: (وَ أَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ) [الجن: ۱۹] اور دوسری آیت میں فرمایا: (وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ) [الفرقان: ۶۳] اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (قُلْ اذْعُوا لِلَّهِ أَوْ اذْعُوا الرَّحْمَنَ) [الإسراء: ۱۱۰] طبرانی نے حضرت ابو زہرہ ثقفی سے مرفوعاً روایت کیا: (إِذَا سَمَّيْتُمْ فَعَبْدُ اللَّهِ) (یعنی عبد سے شروع ہونے والے نام رکھو) اسی طرح ابن مسعود سے مرفوعاً مروی ہے: (أَحَبُّ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ مَا تَعْبَدُ بِهِ) (یعنی اللہ کو عبودیت کا اظہار والے نام سب سے زیادہ پسند ہیں) دونوں کی اسناد میں ضعف ہے۔

6186 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ وَلَدَ

لِرَجُلٍ مِنَّا غُلَامٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقُلْنَا لَا نَكْنِيكَ أَبَا الْقَاسِمِ وَلَا كَرَامَةَ فَأَخْبَرَ النَّبِيَّ ﷺ

فَقَالَ سَمِّ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۹۲) اطرافہ 3114، 3115، 3538، 6187، 6189، 6196

(لرجل منا) اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (فسماه القاسم) مسلم کی رفاعہ بن یثیم عن خالد واسطی سے اسی سند مذکور کے ساتھ روایت کا مقتضایہ ہے کہ اس کا نام محمد رکھا اسے انہوں نے عبّ عن حمین کی سند مذکور کے ساتھ روایت کے عقب میں وارد کیا جس میں ہے: (فسماه محمداً) تو یہی حدیث ذکر کی اس کے آخر میں ہے: (سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْنُوا بِكُنْيَتِي فَإِنَّمَا بُعِثْتُ قَاسِمًا أَقْسِمُ بَيْنَكُمْ) پھر خالد کی روایت ذکر کی اور کہا اسی سند کے ساتھ، آخر کے الفاظ: (فإنما بعثت الخ) ذکر نہیں کئے گویا اس ضمن میں اختلاف خالد پر ہے چنانچہ اسماعیلی نے اسے وہب بن بقیہ عن خالد سے تخریج کرتے ہوئے: (فسماه القاسم) ذکر کیا احمد نے اسے ہشیم عن حمین سے: (سماه القاسم) نقل کیا، معمر عن منصور سے بھی یہی نقل کیا ابو نعیم نے اسے یوسف القاضي عن مسد عن خالد سے نقل کرتے ہوئے: (فسماه باسم النبی) ذکر کیا یہی ابو عوانہ نے حمین سے ذکر کیا اسے ابو نعیم نے المستخرج علی مسلم میں تخریج کیا، یہ رفاعہ بن یثیم کی روایت کی تخریج کو مقتضی ہے، احمد نے زیاد بن ابی عن منصور سے رفاعہ کی روایت کی مانند نقل کیا اس میں شعبہ پر بھی اختلاف ہے، باب (قوله تعالى: وَ أَنْ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَلِلرَّسُولِ) کی روایت میں جسے بخاری نے

کتاب فرض الحس میں نقل کیا وہاں اس کی تخریج ابو ولید عن شعبہ عن اعمش و منصور و قتادہ سے کی، کہتے ہیں میں نے سالم بن ابی جعد عن جابر سے سنا کہ ہمارے ہاں ایک شخص کے ہاں لڑکا متولد ہوا اس نے اس کا نام محمد رکھنا چاہا کہتے ہیں عمرو بن مرزوق نے شعبہ عن قتادہ سے: (أَرَادَ أَنْ يُسَمِّيَهُ الْقَاسِمَ) ذکر کیا ہے، ثوری عن اعمش سے بھی یہی نقل کیا مسلم نے جریر عن منصور سے نقل کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (وُلِدَ لِرَجُلٍ مِّنَّا غُلَامٌ فَسَمَّاهُ مُحَمَّدًا الْخ) شعبہ نے بیان کیا کہ منصور عن جابر سے روایت میں ہے کہ انصاری نے کہا میں بچے کو اپنی گردن پر اٹھا کر آنجناب کی خدمت میں گیا، اسے بھی بخاری نے فرض الحس میں وارد کیا، وہاں ذکر کیا کہ اس کا مقتضا ہے کہ یہ روایت اس انصاری صحابی کی مسند سے ہو حضرت جابر کی ان سے روایت سے جبکہ سالم بن ابی جعد سے سب طرق مقتضی ہیں کہ یہ مسند جابر سے ہے، اصحاب اطراف و مسانید نے انہی کی مسند سے اسے وارد کیا ہے، فرض الحس میں لکھا ہے کہ وہ روایات ارنج ہیں جن میں ہے کہ قاسم نام رکھا اس کی وجہ بھی ذکر کی تھی، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ اس ضمن میں محمد بن منکر عن جابر پر کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ مصنف نے آمدہ باب کے آخر میں ذکر کیا۔

(ولا كرامة) اگلے باب کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (ولا نُنْعِمُكَ عَيْنًا) انعام سے، یعنی ہم تجھ پر یہ انعام نہ کریں گے تو اس کے ساتھ تمہاری آنکھ ٹھنڈی ہو، اس سے یہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ لازم نہیں کہ آدمی کی کنیت اس کے ہاں متولد اول اولاد کے نام سے ہو (مگر یہ کیسے علم ہوا کہ یہ اس کی اول اولاد نہ تھی؟)۔ (فأخبر النسي الخ) بنائے مجہول کے ساتھ، اکثر کے ہاں یہی ہے بعض نے اسے صیغہ معلوم کے طور سے پڑھا آمدہ باب کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جس میں ہے: (فأنى النسي الخ)۔

(سم ابنك عبد الرحمن) ترجمہ کے ساتھ اس حدیث جابر کی مطابقت دشوار ہے اس ضمن کی قریب ترین توجیہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کنیت کا اس پر انکار کیا تو یہ مشروعیت کنیت کو مقتضی ہے تو آپ نے اس کے لئے اس کی طیب خاطر کیلئے ایسا نام پسند کیا جو اسم حسن ہے اور اس کے احسن ہونے کی توجیہ باب کے شروع میں مذکور ہو چکی ہے، المشارق کے بعض شراح کہتے ہیں اللہ کیلئے اسمائے حسنی ہیں جن کے لئے اصول و فروع ہیں یعنی من حیث الاشتقاق! کہتے ہیں اور من حیث المعنی ان اصول کیلئے بھی اصول ہیں تو اصل الاصول دو نام ہیں: اللہ اور الرحمن، کیونکہ یہ تمام اسماء پر مشتمل ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ) اسی لئے کوئی ان کے ساتھ متمم نہیں ہوتا اور جو (رحمن الیمامة) تھا (مسلمہ کذاب کو اس کے اتباع نے یہ لقب دیا تھا) وہ اس بات پر وارد نہیں کیونکہ یہ (خالی الرحمن نہیں بلکہ) مضاف ہے، جس نے اسے (یعنی لفظ الرحمن کو) مطلقاً وصف کہا، یہ بھی اس پر وارد نہیں کیونکہ یہ اس کے ساتھ تسمیہ کو مستلزم نہیں، کئی ایک بادشاہ (الملك الرحيم) کے لقب سے تو متعلق ہوئے مگر الرحمن کی نسبت اس کا وقوع نہیں ہوا، اگر یہ سب مقرر رہے تو عبد کی ان دونوں کی طرف اضافت حقیقت محضہ ہے تو اس جہت سے وجہ اخصیّت ظاہر ہوئی۔

106 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتُبُوا بِكُنْيَتِي

(فرمان نبوی: میرا نام رکھ لو مگر کنیت نہیں)

قَالَ أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

(تکنوا) کاف کی زبر اور تشدید نون کے ساتھ ہے ایک تاء کے حذف پر ہے یا سکون کاف اور ضم نون کے ساتھ ہے لشمینی کے نسخہ میں (ولا تکنوا) ہے، (بکنیتی) اصلی کے ہاں (بکنوتی) ہے یہ اسی کے ہم معنی ہے، کنوت اور کنیت ہم معنی ہیں، عیاض لکھتے ہیں کئی مواضع میں سب نے یاء کے ساتھ روایت کیا ہے، کنیت کی تعریف ومعنی کا تذکرہ اوائل کتاب المناقب میں باب (کنیۃ النبی) میں گزرا۔ (فیہ أنس) البیوع پھر صفۃ النبی میں حمید عن انس کے طریق سے گزری روایت کی طرف اشارہ ہے اس میں ایک قصہ ہے آگے اس کا ذکر آئے گا، اس کے تحت حضرت جابر کی دو طرق کے ساتھ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی ہے جہاں تک حدیث انس ہے تو اس کا متن حدیث انس جس کی طرف ترجمہ میں اشارہ کیا، کی طرح ہے۔

6187 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا خَالِدٌ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ وَلِدَ لِرَجُلٍ مِّنَّا

غُلَامٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقَالُوا لَا نَكْنِيهِ حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ سَمُّوْا بِاسْمِي وَلَا تَكْتَنُوا

بِکُنِیَّتِی

(سابقہ) . اطرافہ 3114، 3115، 3538، 6186، 6189، 6196 -

سالم سے مراد ابن ابوجعد ہیں۔ (لا تکنیک حتی نسأل الخ) ان کی اگلی روایت میں صرف یہی ہے: (لا نکنیک بأبی القاسم) (یعنی یہ مذکور نہیں کہ پہلے ہم نبی پاک سے اس ضمن میں پوچھ لیں) تو دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ کچھ لوگوں نے یہ کہا اور کچھ نے یہ، یا یہ کہ اولاً مطلقاً اسے منع کیا پھر استدراک کیا اور کہا پہلے ہم نبی اکرم سے پوچھ لیں، دونوں روایتوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ پہلی میں ہے: (سموا ولا تکنوا بکنیتی) جبکہ دوسری میں ہے کہ اسے فرمایا اپنے بیٹے کا نام عبدالرحمن رکھ لو، تطبیق یہ ہوگی کہ ایک راوی نے وہ ذکر کیا جو دوسرے نے نہیں کیا، (لا نکنیک) کو نون کی زبر اور تخفیف (یعنی ثلاثی سے) اور نون کی پیش اور تشدید (یعنی باب تفعیل سے) پڑھا گیا ہے، (ننعمک) باب افعال سے ہے، نووی لکھتے ہیں ابوالقاسم کنیت رکھنے کے بارہ میں تین آراء ہیں: اول مطلقاً ممانعت چاہے اس کا نام محمد ہو یا نہیں! یہ امام شافعی سے منقول ہے، دوم مطلقاً جواز اور یہ کہ نبی حیات نبوی کے ساتھ خاص تھی، سوم یہ کہ جس کا نام محمد ہے اس کے لئے جائز نہیں دوسروں کیلئے جائز ہے بقول رافعی اشبہ یہ ہے کہ یہی اصح ہو کیونکہ لوگ تمام اعصار میں بغیر انکار و تنکیر یہی کرتے آئے ہیں، بقول نووی یہ ظاہر حدیث کے خلاف ہے جہاں تک لوگوں کا اس پر اطلاق (یعنی عمل پیرا ہونا) تو اس سے دوسرے موقف کی تقویت ثابت ہوتی ہے گویا اس ضمن میں ان کا مستند جو مشار الیہ حدیث انس میں واقع ہوا کہ ایک مرتبہ نبی اکرم بازار میں تھے تو اے ابوالقاسم کی آواز سنی آپ ملتفت ہوئے تو اس نے کہا حضور میں آپ کو نہیں (بلکہ کسی اور کو) پکار رہا ہوں، آپ نے فرمایا میرا نام تو رکھ لیا کرو مگر کنیت نہیں، کہتے ہیں اسی سے علماء حیات نبوی سے اس کا اختصاص سمجھے ہیں آپ کے بعد یہ زائل ہو گئی، اور یہ سبب صحیح میں ثابت ہے تو صاحب قول مذکور ظاہر سے خارج نہیں ہوئے مگر دلیل کے ساتھ، اس میں ایک لٹوط یہ ہے کہ نووی نے تیسرا موقف مقلوباً ذکر کر دیا تو کہا جس کا نام محمد ہے اس کے لئے جائز ہے دیگر کیلئے نہیں، یہ قول کسی کے حوالے سے معروف نہیں یہ ان کی سبقت قلم ہے اپنی کتاب الاذکار میں تینوں آراء درست طرح سے ذکر کی ہیں، رافعی کے ہاں بھی یہی ہے سبکی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ انہوں نے ابوالقاسم کنیت رکھنے کی مطلقاً ممانعت ہونے کو راجح قرار دیا ہے اور یہ کہ جب خطبۃ المنہاج میں رافعی

کا ذکر کیا تو ان کی کنیت ابو القاسم بھی ذکر کی انہیں چاہئے تھا کہ امام رافعی یا صرف نام لکھتے (کیونکہ ان کی رائے میں ابو القاسم کنیت رکھنا جائز نہیں) جواب دیا گیا کہ ممکن ہے اس طرح وہ رافعی کی یہ کنیت رکھنے کے جواز کی رائے کی طرف اشارہ کرتے ہوں! یا یہ کہ وہ اسی کے ساتھ مشہور تھے اور جو کسی کے ساتھ مشہور ہو تو اس کے ساتھ اس کا تعارف کرنا ممتنع نہیں، اگر یہ قصد نہیں تب ان کیلئے ایسا کرنا سائخ نہ تھا

ظاہر یہ نے پہلی رائے اختیار کی ہے بعض نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا کسی کیلئے جائز نہیں کہ اپنے بیٹے کا نام قاسم رکھے تاکہ اس کی کنیت ابو القاسم نہ ہونے پائے طبری نے اس ضمن میں ایک چوتھی رائے یہ ذکر کی ہے کہ محمد نام رکھنا ہی مطلقاً منع ہے اسی طرح ابو القاسم بطور کنیت بھی، پھر سالم بن ابو جعد سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے بذریعہ خط ہدایت جاری فرمائی تھی کہ کسی کا نبی کے نام پر نام نہ رکھو، اس قول کے قائل کیلئے ان کی حکم بن عقبہ عن ثابت عن انس سے مرفوع روایت کے ساتھ بھی حجت لی گئی جس میں ہے: (یسموھم محمدا ثم یلعنھم) (کہ بیٹوں کے نام تو رکھ لیتے ہیں پھر۔ کبھی ناراضی و غصہ میں آکر۔ ان پر لعنت کرتے ہیں) اسے بزار اور ابویعلیٰ نے نقل کیا اس کی سند کمزور ہے عیاض کہتے ہیں مناسب یہ کہنا ہے کہ حضرت عمر کی یہ ہدایت آنجناب کے نام کے اعظام کے بطور تھی تاکہ وہ منہبک نہ ہوں انہوں نے دراصل ایک آدمی کو سنا جو محمد بن زید بن خطاب سے کہہ رہا تھا: اے محمد خدا تمہارے ساتھ یہ یہ کرے تو اسے بلایا اور کہا میں نہ دیکھوں کہ تمہاری وجہ سے نبی پاک کے نام کو گالی پڑ رہی ہے اور اس کا نام تبدیل کر دیا ابن حجر کے بقول اسے احمد اور طبرانی نے عبد الرحمن بن ابولیلی کے طریق سے نقل کیا اس میں ہے حضرت عمر نے محمد بن عبد الحمید کو دیکھا کہ ایک شخص اسے کہہ رہا ہے: (فعل اللہ بک یا محمد) تو زید بن خطاب کو بلا کر کہا میں تمہاری وجہ سے (کہ تمہارے بیٹے کا نام بھی محمد ہے) نبی اکرم (کے نام) کو گالی پڑتی نہ دیکھوں، تو انہوں نے بدل کر عبد الرحمن رکھ دیا، انہوں نے حضرت طلحہ کے بیٹوں کی طرف بھی یہی پیغام بھیجا وہ سات عدد تھے اور بڑے کا نام محمد تھا، وہ حاضر ہوا اور کہا بخدا خود نبی اکرم نے میرا نام محمد رکھا تھا تو کہا: (قَوْمُوا فلا سبیل إلیکم) ابن حجر نے حضرت عمر کے اس جملہ کا معنی یہ سمجھا ہے کہ تب کوئی حرج نہیں، آگے لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے اپنی رائے مذکور سے رجوع کر لیا تھا، بعض نے اس سلسلہ میں پانچویں رائے بھی نقل کی وہ یہ کہ آپ کی حیات میں یہ مطلقاً منع تھا بعد ازاں اس تفصیل کے ساتھ جائز ہے کہ جس کا نام محمد یا احمد ہو وہ ابو القاسم کنیت رکھنے سے ممتنع رہے بصورت دیگر جائز ہے، مذہب ثالث جسے رافعی نے پسند کیا کی تائید میں ایک حدیث وارد ہے اور نووی نے اسے کمزور کہا، جسے احمد اور ابوداؤد نے۔ ترمذی نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابوزیر بن جابر سے مرفوعاً نقل کیا اس میں ہے جس نے میرے نام پر اپنا نام رکھا وہ میری کنیت نہ رکھے اور جس کی میرے جیسی کنیت ہو وہ میرا نام نہ اپنائے، یہ سیاق ابوداؤد اور ہشام دستوائی عن ابوالزبیر کے طریق سے احمد کا ہے ترمذی اور حسین بن واقد عن ابوزبیر کے طریق سے ابن حبان کی روایتوں میں یہ الفاظ ہیں: (إذا سمیتہم ہی فلا تکنوا ہی وإذا کنیتہم ہی فلا تسموا ہی) بقول ابوداؤد ثوری نے بھی ابن جریج سے رولبت ہشام کی مثل نقل کیا اور معقل نے بھی ابوزبیر ابن سیرین عن ابو ہریرہ کی روایت کی مثل نقل کیا، کہتے ہیں محمد بن عجلان نے بھی اسے اپنے والد کے واسطے سے ابو ہریرہ سے رولبت ابوزبیر کی مثل نقل کیا بقول ابن حجر اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور ابویعلیٰ نے بھی موصول کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تجمعوا بین اسمی و کنیتی) ترمذی بطریق لیث ان سے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں: (أن النبی ﷺ نہی أن یجمع بین اسمہ و کنیتہ و قال أنا أبو القاسم اللہ یعطی و أنا أقسم)

ابو داؤد لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے اس کے رواۃ: عبدالرحمن بن ابی عمرہ، ابو زرعہ بن عمرو اور موسیٰ بن یسار پر دو طرح سے اختلاف کیا گیا ہے بقول ابن حجر ابن ابوعمرہ کی حدیث احمد اور ابن ابی شیبہ نے ان کے حوالے سے ان کے چچا سے مرفوعاً تخریج کی کہ: (لا تجمعوا بین اسمی و کنیتی) طبرانی نے محمد بن فضالہ سے روایت کی کہ جب اکرم مدینہ آئے میں دو ہفتے کا تھا مجھے آپ کے پاس لے جایا گیا آپ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا: (سموہ باسمی ولا تکنوہ بکنیتی) (یعنی اس کا نام میرے نام پر رکھ دو مگر میری کنیت نہ رکھنا) ابو زرعہ کی روایت ابو یعلیٰ کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (مَنْ تَسَمَّى بِاسْمِي فَلَا يَكُنِّي بِكُنْيَتِي) دوسرے موقف کیلئے بخاری کی الادب المفرد میں اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی۔ حاکم نے حکم صحت لگایا، حضرت علی سے اس روایت کے ساتھ حجت لی گئی ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر آپ کے بعد میرے ہاں کوئی بیٹا متولد ہو تو کیا آپ کے نام و کنیت پر اس کا نام و کنیت رکھ دوں؟ فرمایا ہاں، اس کے بعض طرق میں ہے تو میرا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی: (فسمانی محمداً و کنانی بأبی القاسم) (یہ واضح نہیں کہ ضمیر مفعول کس کی طرف راجع ہے؟ شاید یہ روایت ان کے بیٹے محمد ابن حنفیہ کے حوالے سے منقول اور انہی کی بابت ہو، بہر حال فتح الباری میں اس ضمن میں وضاحت موجود نہیں) کہتے ہیں نبی اکرم کی جانب سے یہ حضرت علی کو رخصت تھی، اس رخصت کو ہم نے امالی الجوهری میں بھی روایت کیا ہے اسے ابن عساکر نے بھی الترجمة النبویہ میں ان کے طریق سے نقل کیا اس کی سند قوی ہے طبری کہتے ہیں حضرت علی کیلئے یہ اباحت اور ان کا اپنے بیٹے کی کنیت ابو القاسم رکھنا اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نبی علی انکراہت تھی نہ کہ علی التحريم، کہتے ہیں اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ اگر یہ برائے تحریم ہوتی تو (حضرت علی کے فعل کا) صحابہ کرام انکار کرتے اور انہیں قطعاً اجازت نہ دیتے کہ اصلاً ہی وہ ابو القاسم کنیت رکھیں تو اس سے دلالت ملی کہ وہ اس نے کو تزیین ہی سمجھتے تھے، تعاقب کیا گیا کہ معاملہ یہی کہنے میں منحصر نہیں شاید وہ اس اجازت کو صرف انہی کیلئے رخصت سمجھے ہوں جیسا کہ اس کے بعض طرق میں ہے یا اس نے کو عہد نبوی کے ساتھ خاص خیال کیا، یہ اقویٰ ہے کیونکہ بعض دیگر صحابہ نے بھی اپنے بیٹوں کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی مثلاً حضرت طلحہ بن عبید اللہ چنانچہ طبرانی نے جزم کیا ہے کہ (آگے یہ الفاظ ہیں): (إن البخاری هو الذی کناه) (میرے خیال میں یہ کتابت یا طباعت کی غلطی ہے شاید بخاری کی بجائے النبی ہو، یعنی نبی اکرم نے ان کے بیٹے کا یہ نام و کنیت رکھی تھی حضرت عمر کے حوالے سے اس کا ذکر گزرا بھی ہے) انہوں نے یہ عیسیٰ بن طلحہ عن طر محمد بن طلحہ (یعنی ان کی دایہ) کے حوالے سے نقل کیا حضرات ابو بکر، سعد، جعفر بن ابی طالب، عبدالرحمن بن عوف، حاطب بن ابی بلتعہ اور اشعث بن قیس کے بیٹوں میں سے بھی ایک بیٹے کا نام محمد تھا، ان سب کی کنیت ابو القاسم ذکر کی گئی ہے اور یہ کنیت ان کے آباء نے ہی رکھی تھی، عیاض کہتے ہیں جمہور سلف و خلف اور فقہائے امصار کی یہی رائے ہے (کہ عہد نبوی کے بعد اس میں حرج نہیں) ابو داؤد نے جو حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ ایک عورت نے آکر کہا یا رسول اللہ میں نے اپنے بیٹے کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی ہے مجھے پتہ چلا کہ آپ اسے پسند نہیں کرتے ہیں؟ فرمایا: (ما الذی أحلَّ اسمی و حرَّم کنیتی) (کہ کس نے میرا نام رکھنا تو حلال مگر کنیت رکھنا حرام کیا؟) طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا کہ محمد بن عمران تجبی صفیہ بنت شیبہ عن عائشہ سے اس کے ساتھ متفرد ہیں اور یہ محمد مذکور مجہول ہیں بالفرض اگر یہ محفوظ ہے تو اس میں مطلقاً جواز کی دلالت نہیں کہ احتمال ہے کہ قبل از نبی کا واقعہ ہوا (مگر روایت میں تو ہے کہ خاتون نے کہا: فذکر لی أنك تکره ذلك، کہ مجھے

بتلایا گیا کہ آپ اسے مکروہ سمجھتے ہیں) فی الجملہ بات یہ ہے کہ ان سب آراء و مذاہب میں اعدل رائے و مذہب وہ جس میں تفصیل و تفرقہ ہے جسے سب سے آخر میں نقل کیا گیا، اس کی غرابت کے باوجود (شائد مراد پانچواں موقف جسے: بعض اہل علم سے ذکر کیا) ابن ابوجمرہ من حیث الجواز تیسرے مذہب کی ترجیح کا اشارہ دینے کے بعد لکھتے ہیں لیکن اولیٰ پہلی رائے کو اختیار کرنا ہے کہ یہ (أبرأ للذمة و أعظم للحرمة) ہے (یعنی حرمت نبوی کی پاسداری کے ضمن میں احتیاط پڑتی ہے)۔

6188 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ سَمِعْتُ أَبَا

هُرَيْرَةَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَمُوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي

(ایضاً) اطرافہ 110، 3539، 6197، 6993 -

6189 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ

جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ وَلَدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلَامٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقَالُوا لَا تَكْنِيكَ بِأَبِي الْقَاسِمِ وَلَا نُنْعِمُكَ غَيْنًا فَأَتَى النَّبِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ أَسْمِ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ

(ایضاً) اطرافہ 3114، 3115، 3538، 6186، 6187، 6196 -

107 باب اسم الحزن (حزن نام کیسا ہے)

حزن جائے مفتوح اور زائے ساکن کے ساتھ، ٹھوس اور سخت زمین کو کہتے ہیں اس کی ضد سہل ہے خلق میں بھی اس کا استعمال ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: (فی فلان حزونة) یعنی اس کے خلق میں تساہت و غلظت (تختی اور درشتی) ہے۔

6190 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ

الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ أَبَاهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ مَا اسْمُكَ قَالَ حَزْنٌ قَالَ أَنْتَ سَهْلٌ قَالَ لَا أَغَيِّرُ اسْمًا سَمَّاهُ بِهِ أَبِي قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا زَالَتِ الْحُزُونَةُ فِينَا بَعْدُ

طرفہ - 6193

ترجمہ: سعید بن مسیب اپنے والد سے راوی ہیں کہ میرے والد نبی پاک کے پاس آئے آپ نے نام پوچھا تو حزن بتلایا، فرمایا بلکہ تم سہل ہو وہ بولے میں اپنے والد کا رکھا نام نہ بدلوں گا، ابن مسیب کہتے ہیں چنانچہ ہمارے ہاں ہمیشہ تختی اور منگدستی رہی۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

6190 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَمَحْمُودٌ قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ

الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ بِهَذَا

(عن ابن المسيب) یہ سعید ہیں احمد نے عبدالرزاق سے اپنی اسی روایت میں نام ذکر کیا اسی طرح محمد بن غیلان اور احمد

بن صالح وغیرہا نے بھی۔ (عن أبيه أن أباه جاء) اسحاق بن نصر نے عبدالرزاق سے یہی نقل کیا احمد نے عبدالرزاق سے ان کی

متابعت کی اس میں ہے: (أن النبی ﷺ قال لجده) اسی طرح ہی ابن حبان نے محمد بن ابی السری عن عبد الرزاق سے نقل کیا، بخاری نے اسے عقبہ بن محمود بن غیلان و علی بن عبد اللہ کلاہما عن عبد الرزاق سے نقل کرتے ہوئے: (عن أبيه عن جده) ذکر کیا، ابو داؤد نے احمد بن صالح اور اسماعیلی نے اسحاق بن ضیف کلاہما عن عبد الرزاق سے یہ نقل کیا اس میں ہے: (عن جده أن النبی ﷺ قال له) یہ اختلاف عبد الرزاق پر ہے اور اسی کے حساب سے یہ حدیث یا تو مسندِ میتب بن حزن سے ہوگی جیسے پہلے طریق میں ہے یا پھر مسندِ حزن بن ابو وہب سے جیسے دوسرا طریق، حمیدی نے ابو مسعود کی تبع میں دوسری روایت سے اعراض کیا اور حدیث ہذا کو مسندِ میتب سے تخریج کیا جبکہ کلاباذی نے اس کے حزن سے ہونے پر جزم کیا ہے یہی قابلِ اعتماد سمجھا جانا چاہئے کیونکہ ثقہ کی زیادتِ مقبول ہے اور خصوصاً ان میں ابن مدینی بھی ہیں۔

(قال أنت سهل) اسماعیلی کی محمود بن غیلان اور اسحاق بن ضیف کے طریق سے روایت میں ہے: (بل اسمک سهل)۔ (لا أغیر اسما) احمد بن صالح کی روایت میں ہے کہ کہنے لگے: (لا، السهل یوطأ و یمتھن) (یعنی ہل تو روند اور حقیر بنایا جاتا ہے) تطبیق یہ ہے کہ دونوں باتیں کہیں بعض نے یہ اور بعض نے وہ نقل کی۔ (فما زالت الخ) احمد بن صالح کی روایت میں ہے: (فظننت أنه سیمصیبنا بعده حزونة) (یعنی اب ہماری زمینیں بے آب و گیاہ رہیں گی)۔ (حدثنا علی الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے اصیلی کی جرجانی سے روایت میں محمود کا نام ساقط ہے اسے اسماعیلی نے یثیم بن خلف عن محمود بن غیلان سے بخاری کی نقل کردہ کی مثل نقل کیا ابو نعیم نے ابو احمد غطری عن یثیم سے سند میں: (عن أبيه أن أباه جاءه) ذکر کیا معتمد وہی جو اسماعیلی نے نقل کیا ابن بطلال کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ تحسین اسماء کا حکم اور نام تبدیل کر دینا علی الوجوب نہ تھا اس کی مزید وضاحت آمدہ باب میں آئے گی، ابن تین کہتے ہیں ابن میتب کے قول: (فما زالت فينا الخ) سے مراد اتساع تسہیل (مٹھی لکھتے ہیں شائد یہ اقتناع تسہیل ہو) ہے ان افعال میں جن کا وہ ارادہ کریں (مطلب یہ کہ نام کے معنی کی نحوست کا وہ شکار ہوتے رہے اور کاموں میں رکاوٹ پیش آتی رہی) داؤدی کہتے ہیں مراد ان کے اخلاق میں صعوبت (یعنی دشمنی) ہے مگر سعید بن میتب کو یہ جزوت غضب فی اللہ میں لے گئی تھی (کہ وہ اللہ کیلئے ہی درشت مزاجی کا مظاہرہ کرتے تھے) دیگر کہتے ہیں ان کا اشارہ اس شدت کی طرف تھا جو ان کے اخلاق میں باقی رہی تھی، باقی اہل نسب نے ذکر کیا ہے کہ ان کی نسل میں ہمیشہ معروف بد خلقی رہی تھی

ابن حجر تبیینہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہاں کرمانی لکھتے ہیں (محدثین) نے کہا ہے کہ میتب بن حزن سے۔ میتب اور ان کے والد حزن صحابی ہیں۔ اسے صرف سعید نے ہی روایت کیا ہے اور یہ بخاری کی مشہور شرط کے خلاف ہے کیونکہ وہ کسی شیخ سے وہ روایت تخریج نہیں کرتے جس کا ان سے صرف ایک راوی ہو بقول ابن حجر یہ مشہور ان کی غرابت کی طرف راجع ہے اور یہ اس لئے کہ صرف حاکم اور ان کے اتباع نے ہی یہ بات (یعنی بخاری کی شرط مذکور) مشہور کی ہے محققین نے اسے تسلیم نہیں کیا ان کی دلیل یہ ہے کہ بخاری سے یہ شرط صریحاً منقول نہیں اور کئی مواضع میں ان کی صنیع اس کے برخلاف رہی ہے (مثلاً یہی سعید بن میتب کی روایت) ان میں سے: (هذا فلان یعتد به) اس کی میں نے النکت علی ابن الصلاح میں تقریر کی ہے بقرض تقدیر اگر یہ شرط تسلیم بھی کر لی جائے تو اس روایت کی بابت جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اس شرط کا اجراء غیر صحابہ میں کیا ہے صحابہ تو سب کے سب عدول ہیں کسی کی

صحبت کے ثبوت کے بعد اسے مجهول الحال نہ کہا جائے گا اگر کسی کی کلام میں یہ واقع ہوا ہے تو یہ مرجوح ہے البتہ بقیہ مقامات کی نسبت شرط مذکور کے مدعی کے ذمہ ہے کہ جواب دے۔

- 108 باب تَحْوِيلِ الْأِسْمِ إِلَى اسْمٍ أَحْسَنَ مِنْهُ (نام بدل کر زیادہ اچھا رکھ لینا)

یہ ترجمہ ابن ابوشیبہ کے تخریج کردہ مرسل عروہ سے ماخوذ ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم جب کوئی قبیح نام سنتے تو اسے کسی اچھے نام سے بدل دیتے تھے اسے ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ بواسطہ ہشام جس میں حضرت عائشہ کا حوالہ بھی مذکور ہے موصول کیا۔

6191 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ قَالَ أَتَى بِالْمُنْذِرِ بْنِ أَبِي أُسَيْدٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ حِينَ وُلِدَ فَوَضَعَهُ عَلَى فِجْذِهِ وَأَبُو أُسَيْدٍ جَالِسٌ فَلَهَا النَّبِيُّ ﷺ بِشَيْءٍ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَمَرَ أَبُو أُسَيْدٍ بَابْنِهِ فَاحْتَمَلَ مِنْ فِجْذِ النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَفَاقَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ أَيْنَ الصَّبِيُّ فَقَالَ أَبُو أُسَيْدٍ قَلْبَنَاهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ مَا اسْمُهُ قَالَ فَلَانٌ قَالَ وَلَكِنْ اسْمُهُ الْمُنْذِرُ فَاسْمَاهُ يَوْمَئِذٍ الْمُنْذِرُ

ترجمہ: سہل راوی ہیں کہ منذر بن ابواسید جب پیدا ہوئے انہیں آپ کے پاس لایا گیا آپ نے انہیں اپنے زانو پر بٹھالیا ابواسید بھی موجود تھے پھر آپ اسی حالت میں کسی کام میں مصروف ہو گئے تو ابواسید کے حکم سے انکے بیٹے کو آپ کے زانو سے اٹھالیا گیا آپ فارغ ہوئے تو پوچھا بچہ کہاں ہے؟ ابواسید نے کہا یا رسول اللہ اسے واپس بھیج دیا ہے پوچھا کیا نام رکھا؟ کہا فلاں فرمایا بلکہ اسکا نام منذر ہے تو اس دن سے اسے منذر کہا جانے لگا۔

(ابی اسید) یہ مشہور صحابی ہیں صحیح میں ان سے کئی روایات منقول ہیں ان کے اس بیٹے کا المغازی کے باب (صلاة الجماعة) میں بھی ذکر گزرا کتاب الطلاق میں ان کی اپنے والد سے ایک روایت گزری ہے، صحابہ کرام میں سے جب کسی کے ہاں کوئی ولد متولد ہوتا تو اسے نبی پاک کی خدمت میں لایا جاتا تاکہ آپ گھٹی دیں اور دعائے برکت فرمائیں کئی روایات میں یہ مذکور ہے۔

(فلہی) یعنی نبی اکرم کسی کام میں مشغول ہو گئے تو ہر جو تجھے مشغول کرے گویا دیگر سے غافل کرے بقول ابن تین (لہی) بروزنِ علم بھی مروی ہے اور یہی لغت مشہورہ ہے، (ہاء کی) زبر کے ساتھ بنی طے کی لغت ہے۔ (فاستفاق) یعنی جس کے ساتھ مشغول تھے وہ کام پورا ہوا تو اس سے توجہ ہٹائی، نیند اور مرض کے لئے بھی یہ لفظ مستعمل ہے، أفاق بھی اس کا ہم معنی ہے۔ (قلبناہ) ابن تین نے ذکر کیا کہ ان کی روایت میں یہ (أقلبناہ) ہے الف کے ساتھ کہتے ہیں درست اس کا حذف ہے، دیگر نے لفظ اس کا اثبات کیا ہے۔ (قال فلان) کیا نام رکھا تھا؟ اس سے واقف نہ ہو سکا یا تو اچھا نہ تھا اس لئے اسکا ذکر نہیں کیا یا ذکر کیا تو بعض رواۃ کو وہ بھول گیا۔ (المنذر) داؤدی کہتے ہیں تفاءلاً اس کا نام منذر رکھا تاکہ اپنے علم کو لوگوں کی انداز و اصلاح کیلئے کام میں لائے ابن حجر کہتے ہیں المغازی میں گزرا کہ آپ نے منذر بن عمرو ساعدی خزرجی کے نام پر اسکا نام تبدیل کر دیا جو مشہور صحابی اور ابواسید ہی کے ہم قبیلہ تھے۔ اسے مسلم نے (الأدب) میں نقل کیا۔

6192 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي
مَيْمُونَةَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ زَيْنَبَ كَانَ اسْمُهَا بَرَّةَ فَقِيلَ تَزَكَّى نَفْسَهَا
فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَيْنَبَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت زینبؓ کا نام پہلے ”برہ“ (یعنی نیک اور صالحہ) تھا تو کہا گیا وہ اپنے نفس کی پاکی ظاہر
کرتی ہیں تو رسول اللہ نے ان کا نام زینب رکھ دیا۔

عطاء بن ابی میمونہ سے مراد ابن ہلال مولیٰ انس ہیں ابو رافع، نفع الصالح ہیں۔ (اُن زینب کان اسمها برة) برہ باء کی
زبر اور تشدید راء کے ساتھ ہے غندر عن شعبہ کی روایت میں بھی یہی ہے ایک جماعت نے ان کی موافقت کی، عمر میں مرزوق شعبہ سے
اسی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ نقل کرتے ہیں: (کان اسم ميمونة برة) اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا، اول
اکبر ہے یہ زینب بنت جحش یا زینب ابی سلمہ ہیں، بنت جحش آپ کی زوجہ اور بنت ابی سلمہ آپ کی ربیبہ تھیں دونوں کا نام پہلے برہ تھا نبی
اکرم نے تبدیل کر دیا، ابن عبد البر نے یہی لکھا ہے حضرت زینب بنت جحش کا واقعہ مسلم اور ابوداؤد نے حضرت زینب بنت ابوسلمہ سے مروی
ایک حدیث کے اثاء ذکر کیا، کہتی ہیں کہ میرا نام برہ رکھا گیا نبی پاک نے فرمایا اپنے آپ کا تزکیہ نہ کیا کرو اللہ تمہارے اہل بر کو خوب جانتا
ہے، عرض کی کیا نام رکھیں؟ فرمایا زینب، مسلم کی بعض روایات میں ہے کہ زینب بنت جحش کا نام برہ تھا، دارقطنی نے الموطأ میں ضعیف سند
کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت زینب بنت جحش نے کہا یا رسول اللہ میرا نام برہ ہے اگر آپ اسے تبدیل کر دیں (آگے کی فتح کی عبارت میں کچھ
غوض و ابہام ہے محشی نے بھی صحیح طبعہ بولاق کے حوالے سے اس طرف توجہ دلائی) اس کا مثل ام المومنین جویریہ بنت حارث کے ساتھ بھی
واقع ہوا چنانچہ مسلم، ابوداؤد اور بخاری نے الادب المفرد میں ابن عباس سے روایت تحریر کی کہ ان کا نام برة تھا نبی اکرم نے بدل کر جویریہ
رکھ دیا، آپ کو برا لگا کہ کہا جائے آپ برہ کے ہاں سے نکلے۔ (تزکی نفسھا) کیونکہ برہ کا لفظ بر سے مشتق ہے۔
اسے مسلم نے (الاستبذان) اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

6193 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ
الْحَمِيدِ بْنُ جُبَيْرٍ بْنُ شَيْبَةَ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَحَدَّثَنِي أَنَّ جَدَّهُ حَزْنًا
قَدِيمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ. فَقَالَ مَا اسْمُكَ قَالَ اسْمِي حَزْنٌ قَالَ بَلْ أَنْتَ سَهْلٌ قَالَ مَا أَنَا
بِمُعَيَّرٍ اسْمًا سَمَانِيَهُ أَبِي قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا زَالَتْ فِينَا الْحُزُونَةُ بَعْدُ
(سابقہ نمبر)۔ طرفہ - 6190

ہشام سے ابن یوسف اور عبد الحمید بن جبیر بن شیبہ سے مراد ابن عثمان جمعی ہیں۔ (اُن جدہ حزنا الخ) عبد الحمید کو اس کی
تحدیث کرتے ہوئے سعید نے مرسل بیان کیا لیکن جب زہری کو اس کی تحدیث کی تو اپنے والد سے موصول کیا جیسا کہ سابقہ باب میں
ذکر گزرا، یہ شافعی کے قاعدہ پر ہے کہ جب کوئی مرسل روایت ایک اور طریق کے حوالے سے موصول منقول ہو تو مرسل پہ صحت کا حکم
لگائیں گے بخاری کا اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ وصل و ارسال کا اختلاف موصول روایت کیلئے قاذر نہ ہوگا اگر واصل مرسل سے احفظ

ہے جیسے یہاں ہے، تو زہری عبد الحمید سے احفظ ہیں طبری کہتے ہیں قبیح المعنی لفظ کے ساتھ تسمیہ مناسب نہیں اور نہ ایسا نام رکھنا جو اپنے آپ کے ترکیب کو مقتضی ہو اور نہ گالی پر مشتمل نام رکھنا (اگر برہ کے نام کو نبی اکرم نے ناپسند فرمایا ہے تو گویا صالح اور اس جیسے الفاظ کا تسمیہ بھی مناسب نہیں) بقول ابن حجر ثالث اول سے اخص ہے، طبری کہتے ہیں اگرچہ اسماء کی حیثیت اشخاص کے اعلام کی سی ہے ان کے ساتھ حقیقت صفت مقصود نہیں ہوتی لیکن کراہت کی وجہ یہ ہے کہ سامع کوئی نام سنے تو اسے مسکن کی صفت خیال کر لے تو اسی لئے نبی اکرم ایسے اسماء کو ان الفاظ کے ساتھ بدل دیتے تھے کہ اگر وہ نام لے کر اسے پکارا جائے تو صدق لگے، کہتے ہیں آنجناب نے متعدد اسماء تبدیل کئے ہیں اور یہ سب علی وجہ الاختیار تھا (یعنی اختیاری طور پر اسی لئے حزن نے اپنے والد کا رکھا نام بدلنے سے انکار کیا) کہتے ہیں اسی لئے مسلمانوں کے ہاں امر واقع یہ ہے کہ کسی برے شخص کا نام اچھا اور اچھے کا برا بھی ہوتا ہے، اس امر سے بھی دلالت ملی کہ نبی اکرم نے حزن پر لازم نہ کیا کہ ضرور اپنا نام بدلیں، اچھے اچھے نام رکھنے کا امر وارد ہے چنانچہ ابو داؤد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت ابو درداء سے مرفوعاً روایت کیا کہ تم روز قیامت اپنے اور اپنے آباء کے ناموں کی نسبت سے پکارے جاؤ گے لہذا اچھے اچھے نام رکھا کرو، اس کے رواۃ ثقافت ہیں البتہ سند میں عبید اللہ بن ابوزکریا اور ابو درداء کے مابین انقطاع ہے کہ وہ ان کے مدرک نہیں ہیں ابو داؤد لکھتے ہیں آنحضرت نے عاص، عتله، حرب، شیطان، غراب، خباب اور شہاب وغیرہ اسماء تبدیل فرمائے ہیں ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ عاص مذکور مطیع بن اسود عدوی ہے عبد اللہ بن مطیع کے والد (گویا آپ نے عاص سے تبدیل کر کے ان کا نام مطیع رکھ دیا تھا) اسی قسم کا معاملہ آپ نے عبد اللہ بن حارث بن جزء، عبد اللہ بن عمرو اور عبد اللہ بن عمر کے ساتھ بھی کیا، اسے بزار اور طبرانی نے بسند حسن عبد اللہ بن حارث سے نقل کیا، اس ضمن میں کثیر اخبار ہیں، عتله عتبہ بن عبد سلمیٰ ہیں، شیطان (اسے ابلیس نہ سمجھ لیا جائے) کا نام بدل کر عبد اللہ رکھا، غراب سے بدل کر مسلم رکھا ان کی کنیت ابورائطہ تھی اسی طرح خباب سے بدل کر عبد اللہ رکھا یہ ابن عبد اللہ بن ابی ہیں، شہاب کا نام بدل کر ہشام رکھ دیا یہ ابن عامر انصاری ہیں اور حرب حضرت حسن بن علی کا نام تھا حضرت علی نے اولاد یہ نام رکھا آپ نے تبدیل کر دیا، ان سب کی اسانید صحابہ بارے اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (فاستغفار) کی بابت کہتے ہیں یعنی اس شغل سے جس میں لگے تھے فارغ ہوئے اور بچے کی طرف ملتفت اور متوجہ ہوئے، کہتے ہیں اسے یاد رکھو یہ بخاری کے آخر میں للتظہیر تمہیں نفع دے گی، (کان اسمہا برة) کی بابت لکھتے ہیں نسب نامہ اور برہ میں کوئی تضاد نہیں، البتہ چونکہ برہ کے لفظ سے ترکیب عیاں تھا تو بدل دیا۔

109- باب مَنْ سَمَّى بِأَسْمَاءِ الْأَنْبِيَاءِ (انبیاء کے ناموں پہ نام رکھنا)

وَقَالَ أَنَسُ قَبْلَ النَّبِيِّ ﷺ إِبْرَاهِيمَ يَعْنِي ابْنَهُ (حضرت انسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے اپنے بیٹے ابراہیم کو بوسہ دیا)

اس ترجمہ کے بارہ میں دوسری حدیثیں ہیں ایک کو مسلم نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا وہ نبی پاک سے راوی ہیں کہ (إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم) (یعنی انبیاء اور سابقہ صالحین جیسے نام رکھتے تھے) دوسری کو ابو داؤد، نسائی اور الادب المفرد میں بخاری نے ابو وہب جشمی سے مرفوعاً نقل کیا: (تَسَمَّوْا بِأَسْمَاءِ الْأَنْبِيَاءِ وَ أَحَبُّ الْأَسْمَاءِ

إلى الله عبد الله و عبد الرحمن و أصدقها حارث و همام و أقبحها حرب و مرة) (یعنی انبیاء جیسے نام رکھو اور اللہ کو سب سے زیادہ پسند نام عبد اللہ اور عبد الرحمن ہیں اور ناموں میں اصدق ترین نام حارث اور ہمام اور افتح ترین حرب اور مرة ہیں) بعض کہتے ہیں جہاں تک پہلے دو ہیں تو ان کا ذکر باب (أحب الأسماء إلى الله) میں گزرا اور جو حارث و ہمام ہیں تو چونکہ بندہ یا دنیا کی حرث (یعنی بھیتی) میں ہے یا آخرت کی حرث میں اور وہ ہمیشہ (یہم بالشیء بعد الشیء) (یعنی ایک کے بعد دوسری شے کی فکر میں ہو جانا یعنی اس سے ہمام کا نام ہوا) اور جو آخری دو ہیں تو اپنے معانی کے مد نظر یہ افتح قرار پائے، یہ روایات چونکہ مولف رحمہ اللہ کی شرط پر نہ تھیں تو اس ترجمہ کا استنباط ان روایات باب سے کیا اور اسے مکروہ سمجھنے والوں کے رد کا اشارہ دیا جیسے حضرت عمر کی بابت گزرا کہ حضرت طلحہ کے بیٹوں کے نام تبدیل کرنا چاہتا تھا جو انبیاء کے ناموں پر تھے، بخاری نے الادب المفرد میں اسی ترجمہ کی مثل ترجمہ میں یوسف بن عبد اللہ بن سلام کی روایت نقل کی کہتے ہیں میرا یہ نام خود آنحضرت نے رکھا تھا اس کی سند صحیح ہے اسے ترمذی نے بھی شامل میں تخریج کیا، ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن مسیب سے نقل کیا کہ (أحب الأسماء إلى أسماء الأنبياء) پھر اس میں گیارہ موصول و معلق روایات تخریج کیں۔ (و قال أنس الخ) یہ تعلیق ابو ذر کی اکیلے کشمینی سے روایت بخاری میں ہے نفی کے ہاں بھی موجود ہے یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الجنائز میں موصولاً گزری۔

6194 - حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قُلْتُ لِابْنِ أَبِي أَوْفَى رَأَيْتُ إِبْرَاهِيمَ ابْنَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَاتَ صَغِيرًا وَلَوْ قُضِيَ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ﷺ نَبِيٌّ غَاشَ ابْنُهُ وَلَكِنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے ابن ابی اوفیٰ سے پوچھا کیا آپ نے ابن رسول حضرت ابراہیم کو دیکھا تھا؟ کہا وہ کم سنی میں فوت ہو گئے اگر ایسا ہوتا کہ حضرت محمد ﷺ کے بعد کوئی نبی ہوتا ہے تو آپکا بیٹا لمبی عمر پاتا لیکن آپ کے بعد نبوت کا سلسلہ ختم ہے۔

شیخ بخاری محمد بن عبد اللہ بن نمیر بن محمد بن بشر، عبدی اور اسماعیل، ابن خالد ہیں تمام راوی کوئی ہیں۔ (لابن ابی اوفیٰ) ان کا نام عبد اللہ ہے، مشہور صحابی ہیں۔ (مات صغیرا) اس کلام میں سائل کے سوال کا اشارہ جواب متضمن ہے زیادت کے ساتھ اثبات کی تصریح کی کہ ہاں دیکھا تھا لیکن وہ کم عمری ہی میں فوت ہو گیا تھا پھر اس کا سبب بھی ذکر کیا اسے ابراہیم بن حمید نے اسماعیل سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (قال نعم كان أشبه الناس به، مات وهو صغير) (یعنی نبی اکرم سے از حد مشابہ تھا) اسے ابن مندہ اور اسماعیلی نے جریر بن اسماعیل سے نقل کیا کہ میں نے ابن ابی اوفیٰ سے ابراہیم ابن رسول کے بارہ میں پوچھا کہ جب فوت ہوئے کس کی مثل تھے؟ کہا (كان صبيا)۔ (ولو قضى)۔ (ولكن لا نبي بعده) عبد اللہ بن ابی اوفیٰ نے اسی طرح جزم سے یہ بیان کیا اس قسم کی بات رائے سے نہیں کہی جاتی، ایک جماعت اس پر متوارد ہے چنانچہ ابن ماجہ نے ابن عباس سے نقل کیا کہ جب ابراہیم ابن رسول فوت ہوئے آپ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی اور فرمایا جنت میں اس کے لئے مرضعہ ہے اگر یہ زندہ رہتا تو: (لكان صديقاً نبياً ولأعتقت أحواله القبط) (تو صدیق نبی ہوتا اور اس کے احوال یعنی نہیال۔ قبط آزادی حاصل کرتے) احمد اور ابن مندہ نے سدی سے نقل کیا کہ میں نے حضرت انس سے پوچھا ابراہیم کتنے بڑے تھے؟ کہا ابھی مہذب میں تھے، اگر زندہ رہتے تو نبی

بنے لیکن ایسا مقدر نہ تھا کیونکہ تمہارے نبی آخر الانبیاء ہیں احمد کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (لو عاش ابراہیم ابن النبی ﷺ لکان صدیقاً نبیاً) تو یہ متعدد صحیح احادیث ہیں جو ان صحابہ سے منقول ہیں اور انہوں نے مطلقاً یہ بیان کیا ہے تو مجھے نہیں علم کس باعث نودی نے اپنی کتاب تہذیب الاساء واللغات میں حضرت ابراہیم مذکور کے ترجمہ میں اس امر کا (کہ وہ آپ کے بعد نبی ہوتے اگر زندہ رہتے) انکار کیا اور اسے باطل قرار دیا اور کہا یہ غیبی امور بارے کلام کرنے کی ناروا جسارت، مجازفت اور بڑی غلطی کا ارتکاب ہے، محتمل ہے کہ انہوں نے ان مذکور صحابہ کرام سے اس کا استحضار کیا ہو تو ان کے غیر سے اس کی روایت کر دی ان حضرات میں سے جو بعد میں ہوئے تو یہ بات کہہ دی ان سے قبل ابن عبدالبر نے بھی الاستیعاب میں اس کا انکار کیا اور کہا مجھے نہیں پتہ یہ کیا ہے کیونکہ حضرت نوح کے بھی بیٹے تھے جو نبی نہ بنے تھے تو جس طرح غیر نبی سے نبی متولد ہو سکتا ہے اسی طرح نبی سے غیر نبی متولد ہونا بھی جائز ہے انہوں نے بھی اس کے قائل کو مجازفت اور غیبی امور میں بغیر علم کے خوض کا الزام دیا حالانکہ جن صحابہ سے یہ بات مروی ہے وہ اس میں قضیہ شرطیہ کو لائے ہیں۔ اسے ابن ماجہ نے بھی تخریج کیا۔

علامہ انور (لو قضي أن يكون بعد النبي ﷺ نبيّ عاش ابنه) کے تحت لکھتے ہیں راوی ان دونوں امر کے مابین تلازم بیان نہیں کر رہے لیکن دونوں کے مابین (ایک نوع کے) تناسب پر تنبیہ ضرور کرتے ہیں۔

- 6195 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَمَّا مَاتَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لَهُ مُرْضِعًا فِي الْجَنَّةِ طَرَفَاهُ 1382، - 3255 (یعنی جنت میں ابن رسول حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے ایک دودھ پلانے والی ہے)

(مرضعاً) بقول خطابِ یہ میم کی پیش کے ساتھ ہے اَرْضَعَ سے بطور اسم فاعل (أَي مِّنْ لِّبَسِ إِرْضَاعِهِ) (یعنی جو پوری مدتِ رضاعت کا خواہاں ہو) میم کی زبر کے ساتھ بھی ہے ای (أَن لَّه رِضَاعاً فِي الْجَنَّةِ) الصَّحاح میں ابنِ تین لکھتے ہیں: (امْرَأَةٌ مَّرْضِعٌ أَيْ لَهَا وَلَدٌ تُرْضِعُهُ) تو یہ مرضعہ ہے میم مضموم کے ساتھ، اگر تم اسے اس کے اِرْضَاع کے ساتھ موصوف کرو تو (مَرْضِعَةٌ) کہو گے یعنی میم کی زبر کے ساتھ! کہتے ہیں یہاں (اسکے ساتھ بھی) معنی صحیح ہے مگر کسی نے اسے میم کی زبر کے ساتھ روایت نہیں کیا، بقول ابنِ حجر اسماعیلی کی روایت میں ہے: (أَن لَّه رِضَاعاً تُرْضِعُهُ فِي الْجَنَّةِ) تو معنی ہے: (تُكْمَلُ إِرْضَاعَهُ) کیونکہ جب وہ فوت ہوئے ان کی عمر اختلافِ روایتیں پر سولہ ماہ یا اٹھارہ ماہ تھی ایک قول یہ بھی ہے کہ ستر دن زندہ رہے۔

- 6196 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُصَيْنٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتُبُوا بِكُنْيَتِي فَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ أَقْسِمُ بَيْنَكُمْ وَرَوَاهُ أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .
(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 3114، 3115، 3538، 6186، 6187، 6189

آدم عن شعبه عن حصین سے مختصر نقل کی مسلم نے ایک اور واسطہ کے ساتھ شعبہ عن حسن سے تمامہ نقل کیا ہے۔ (رواہ أنس الخ) باب (قول النبی ﷺ سموا باسمی) میں اس پر تنبیہ گزری۔

6197 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا أَبُو حَاصِبٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتُبُوا بِكُنْيَتِي وَمَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتِمَثَّلُ صُورَتِي وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ .

أصرافه 110، 3539، 6188، - 6993

ترجمہ۔ حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا تم میرے نام پہ نام رکھ سکتے ہو لیکن میری کنیت اختیار مت کرو اور جس نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھ ہی کو دیکھا کیونکہ شیطان میری صورت میں ظاہر نہیں ہو سکتا اور جس نے جانتے بوجھتے میری طرف جھوٹی احادیث منسوب کیں وہ اپنی جگہ آگ میں بنا لے۔

(و من رآنی فی المنام الخ) یہ ایک دوسری حدیث ہے راوی نے اسی سند کے ساتھ دونوں کو جمع کر دیا اس کی شرح ناب التعمیر میں ہوگی۔ (و من کذب علی الخ) یہ بھی ایک الگ حدیث ہے اس کی شرح کتاب العلم میں گزری۔ علامہ انور روایت کے جملہ: (لا یتمثل بصورتی) کی بابت کہتے ہیں اسی باب سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (ولکن ذنبہ لہم) تو یہ اس امر کو موجب نہیں کہ فی الواقع ان سے مشابہ وہاں کوئی اور آدمی تھا، قبل ازیں مفصلاً اس کی تقریر گزری ہے۔

6198 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ وَلَدَ لِي غُلَامٌ فَاتَّيْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَسَمَّاهُ إِبْرَاهِيمَ فَحَنَنْكُهُ بِتَمْرَةٍ وَدَعَا لَهُ بِالْبِرْكَةِ وَدَفَعَهُ إِلَيَّ وَكَانَ أَكْبَرَ وَلَدِ أَبِي مُوسَى (اسی کا سابقہ نمبر)۔ طرفہ - 5467

(وكان أكبر ولد الخ) اس سے بظاہر ابو موسیٰ اولاد ہونے سے قبل ہی اپنی اس کنیت کے حامل ہوئے ورنہ تو ابراہیم جیسا کہ ذکر کیا ان کا بڑا بیٹا تھا مگر وہ اس کے نام سے ساتھ کنیت سے معروف نہیں ہوئے کہیں منقول نہیں کہ ان کی کنیت ابو ابراہیم ہو۔

6199 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ عِلَاقَةَ سَمِعْتُ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ قَالَ انْكَسَفَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ رَوَاهُ أَبُو بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ طرفہ - 1043، - 1060

یعنی ابن رسول حضرت ابراہیم کی وفات کے روز سورج کو گرہن لگ گیا۔

الکسوف میں اسی سند کے ساتھ مطولاً مشروحاً گزری ہے۔ (رواہ أبو بکرۃ الخ) الکسوف میں تخریج کردہ موصولاً اور معلقاً ان کی روایت کی طرف اشارہ ہے لیکن ابوبکرہ کی اس حدیث کے کسی طریق میں یہ تصریح نہیں پائی کہ یہ (یعنی سورج گرہن) حضرت ابراہیم کی وفات کے روز تھا ماسوائے ایک روایت کے جسے باب (کسوف القمر) میں مسند کیا البتہ اس ضمن کی مجموع احادیث اسی پر دل میں جیسا کہ بتیہتی نے کہا، ابن بطلال لکھتے ہیں ان احادیث میں انبیاء کرام کے اسمائے گرامی کے ساتھ جواز تسمیہ ثابت ہوا سعید بن

میتب کا قول گزرا کہ انبیاء کے اسماء اللہ کو سب سے بڑھ کر محبوب ہیں حضرت عمر نے صرف اس وجہ سے اسے مکروہ جانا تھا تا کہ ان ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ کوئی مسمی گالی نہ کھائے انہوں نے اسے اس اسم کی تعظیم کے منافی خیال کیا (لہذا بطور سد باب مناسب جانا کہ انبیاء کرام کے ناموں کو اختیار کرنے سے منع کر دیں) فی نفسہ یہ قصد حسن تھا، طبری نے ذکر کیا کہ اس میں حجت حضرت انس کی یہ حدیث مرفوعہ تھی: (یسمونہم محمدا و یلعنونہم) بقول ان کے یہ ضعیف ہے کیونکہ یہ حکم بن عطیہ عن ثابت کی روایت سے ہے بالفرض اگر ثابت بھی ہو تو اس میں ممانعت کی کوئی حجت نہیں بلکہ محمد نام والے شخص کو ملعون کہنے سے نہی ہے، کہا جاتا ہے کہ حضرت طلحہ نے حضرت زبیر سے کہا تھا میرے بیٹوں کے نام انبیاء کے ناموں پہ ہیں اور تمہارے بیٹوں کے شہداء کے ناموں پر، وہ بولے اس سے میں امید کر سکتا ہوں کہ میرے بیٹے شہادت کے درجہ پر فائز ہوں گے مگر تم یہ امید نہیں رکھ سکتے کہ وہ انبیاء بنیں تو گویا اشارہ کیا کہ ان کا یہ فعل طلحہ کے فعل سے اولیٰ ہے۔

- 110 باب تَسْمِیَةِ الْوَلَدِ (ولید، نام رکھنا)

یہ نام رکھنے کی کراہت بارے ایک حدیث وارد ہے جسے طبرانی نے ابن مسعود سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے منع فرمایا کہ کوئی اپنے بیٹے یا غلام کا نام حرب، مرثیہ یا ولید رکھے، اس کی سند نہایت ضعیف ہے اس معنی میں ایک مرسل روایت بھی ہے جسے یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں اور بیہقی نے الدلائل میں ان کے طریق سے: (حدثنا محمد بن خالد السکسکی حدثنا الولید بن مسلم حدثنا ابو عمرو الأوزاعی) تخریج کیا، اسے بیہقی نے الدلائل میں بشر بن بکر عن اوزاعی سے بھی نقل کیا، عبد الرزاق نے اپنی امالی کے دوسرے جزء میں اسے (عن معمر کلاهما عن زہری عن سعید بن مسیب سے نقل کیا) (کلاھا کی ضمیر کا مرجع میرے خیال میں معمر اور بیہقی کی روایت کے راوی اوزاعی کی طرف ہے) کہتے ہیں حضرت ام سلمہ کے بھائی کے ہاں لڑکا پیدا ہوا تو انہوں نے اس کا نام ولید رکھ دیا نبی پاک نے فرمایا تم نے اپنے فراعنہ کے ناموں میں سے ایک نام رکھ دیا اس امت میں ایک شخص ولید نامی ہوگا وہ اس امت کیلئے فرعون کے اپنی قوم کیلئے برا ہونے سے بھی بڑھ کر برا ہوگا، ولید بن مسلم اپنی روایت میں اوزاعی سے اضافہ ذکر کرتے ہیں کہ علماء کا خیال تھا کہ اس کا مصداق ولید بن عبد الملک ہے پھر ہماری رائے بنی کہ اس سے مراد ولید بن یزید (بن عبد الملک) ہے کیونکہ اس کے دور میں شورشیں برپا ہوئیں لوگوں نے بغاوت کر کے اسے قتل کر ڈالا اور اس وجہ سے امت میں فتنے پھیلے اور خوب قتل و غارت ہوئی، بشر کی روایت میں زیادہ ہے کہ فرمایا اس کا نام بدل کر عبد اللہ رکھ دو، ان کی روایت میں یہ وضاحت بھی ہے کہ وہ حضرت ام سلمہ کے ماں کی طرف سے بھائی تھے حارث بن ابواسامہ نے بھی اپنی مسند میں اسماعیل بن ابی اسماعیل عن اسماعیل بن عیاش عن اوزاعی عن زہری عن سعید بن مسیب سے یہی نقل کیا، اسے ابونعیم نے الدلائل میں تخریج کیا، احمد نے اسے ابو نعیم عن اسماعیل بن عیاش سے نقل کرتے ہوئے حضرت عمر کا حوالہ مزاد کیا ابن حبان اسے بے اصل قرار دیتے ہیں کتاب الضعفاء میں اسماعیل بن عیاش کے ترجمہ میں لکھتے ہیں یہ روایت باطل ہے، نہ نبی اکرم نے یہ بات کہی ہے اور نہ حضرت عمر نے اسے روایت کیا اور نہ سعید یا زہری نے اس کی تحدیث کی اور نہ یہ اوزاعی کی حدیث سنے ہے پھر اسے اسماعیل بن عیاش کے ساتھ معلول قرار دیا، ابن جوزی نے ابن حبان کی

اس کلام پر اعتماد کرتے ہوئے اس حدیث کو (اپنی کتاب) الموضوعات میں ذکر کیا مگر ان کا یہ طرز عمل صائب نہیں کیونکہ اسماعیل اس کے ساتھ منفرد نہیں بالفرض اگر منفرد بھی ہیں تو یہ انفرادیت صرف حضرت عمر کے حوالہ کی زیادت میں ہے وگرنہ اس کی اصل جیسا کہ ذکر کیا ولید وغیرہ کئی اصحاب ادزاعی کے ہاں ان سے ہے اسی طرح اصحاب زہری اور معمر وغیرہ کے ہاں، تو اگر سعید بن مسیب نے اسکی تلقی حضرت ام سلمہ سے کی ہے تب تو صحیح کی شرط پر ہے،

اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ام سلمہ سے اس کا شاہد بھی منقول ہے اسے ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں محمد بن اسحاق عن محمد بن عمرو عن عطاء عن زینب بنت ام سلمہ عن امہا سے نقل کیا، کہتی ہیں نبی اکرم میرے ہاں تشریف لائے اور میرے پاس آل مغیرہ سے ایک ولید نامی لڑکا تھا پوچھا یہ کون ہے؟ عرض کی ولید، فرمایا: (قد اتخذتم الولید حنانا) (یعنی تم لوگوں نے تو ولید کو حنان یعنی لاڈ بنالیا ہے) اس کا نام بدل دو، اس امت میں ایک فرعون ہوگا جس کا نام ولید ہوگا اسے حاکم نے ایک اور طریق کے ساتھ ولید سے موصولاً اس میں حضرت ابو ہریرہ کا حوالہ ذکر کرتے ہوئے نقل کیا اسے انہوں نے نعیم بن حماد عن ولید بن مسلم سے تخریج کیا اور آخر میں ذکر کیا زہری کہتے ہیں اگر تو ولید بن یزید خلیفہ بن گیا (تب تو وہ اس کا مصداق ہے) وگرنہ ولید بن عبد الملک ہے (ولید بن یزید اپنے زمانہ شہزادگی سے ہی فسق و فجور میں مشہور تھا فقیہ شاعری کا بانی قرار دیا گیا ہے جس میں فخر یہ اپنے گناہوں اور فسق و فجور کے افعال کا ذکر کیا، اسی طرز سخن گوئی کو آگے چل کر دو رب عباسی کے شاعر ابو نواس اور بشار بن برد نے آگے بڑھایا، زہری کا نظن سچ ثابت ہوا وہ اپنے تایا ہشام بن عبد الملک کی وفات کے بعد متمکن آرائے سریر خلافت ہوا اور ایک برس کا پر آشوب دور گزار کر راہی ملک عدم ہوا) ابن حجر کہتے ہیں میرے نزدیک حضرت ابو ہریرہ کا اس کی سند میں ذکر نعیم بن حماد کے اوہام میں سے ہے، یہ حدیث بخاری کی شرط پر نہ تھی تو حسب عادت اس کی طرف ایماء کر دیا اور اس باب کے تحت جواز پر دال حدیث نقل کی (شائد اس سے اس امت کے فرعون والی مذکورہ حدیث کے ضعف کا اشارہ دیا ہو) تو اگر ولید نام رکھنا مکروہ ہوتا تو نبی اکرم ولید بن ولید کا نام تبدیل کر دیتے جب وہ ہجرت کر کے مدینہ پہنچے تھے جیسا کہ المغازی میں گزرا مگر کہیں منقول نہیں کہ آپ نے ان کا یہ نام تبدیل کیا ہو (مگر وہ تو مدینہ پہنچتے ہی نبی اکرم کے قدموں میں گر کر وفات پا گئے تھے جیسا کہ مذکور گزرا) طبرانی نے اسماعیل بن ایوب مخزومی کے طریق سے قصہ حضرت ولید میں نقل کیا کہ نبی اکرم ان کی موت کے بعد حضرت ام سلمہ کے ہاں آئے وہ کہہ رہی تھیں: (أَبُكَ الْوَلِيدِ بْنِ الْوَلِيدِ أَبَا الْوَلِيدِ بْنِ الْمَغِيرَةِ فَقَالَ إِنْ كَذَبْتُمْ لَتَتَّخِذُوْنَ الْوَلِيدَ حَنَّانًا، فَسَمَّاهُ عَبْدَ اللَّهِ) اسے ابن مندہ نے مکروہ سند کے ساتھ ایوب بن سلمہ بن عبد اللہ بن ولید بن مغیرہ عن ابیہ عن جدہ تک موصول کیا ہے کہ وہ نبی اکرم کے ہاں آئے، یہی حدیث ذکر کی، اس حدیث کے شواہد میں سے طبرانی کی روایت جو انہوں نے معاذ بن جبل سے نقل کی کہتے ہیں نبی اکرم ہماری طرف آئے تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ ولید ایک فرعون کا نام ہے جو شرائع اسلام کا ہادم ہوگا اس کے اہل بیت کا ایک شخص اس کے خون کا ذمہ دار ہوگا لیکن اس کی سند نہایت ضعیف ہے۔

6200 - أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا رَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ رَأْسَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ قَالَ اللَّهُمَّ أَنْجِ الْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ وَسَلَمَةَ بْنَ هِشَامٍ وَعَيَّاشَ بْنَ أَبِي رَبِيعَةَ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ بِمَكَّةَ اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطَأَتَكَ عَلَى

مُضَرَّ اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا عَلَيْهِمْ سِنِينَ كَسِنِي يُوسُفَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۴۳۶) اطرافہ 797، 804، 1006، 2932، 3386، 4560، 4598، 6393،

6940

- 111 باب مَنْ دَعَا صَاحِبَهُ فَنَقَصَ مِنْ اسْمِهِ حَرْفًا (مثلاً آخری حرف چھوڑ کر کسی کا نام پکارنا)

وَقَالَ أَبُو حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لِيَ النَّبِيُّ ﷺ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ (ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی پاک نے ایک دفعہ انہیں ابو ہریرہ کہہ کر پکارا)

تو ایک حرف پر ترجمہ میں اقتصار کیا اور یہ حدیث عائشہ کے مطابق ہے جس میں (یا عائشہ) ہے اسی طرح حدیث انس کے کہ اس میں (یا أنجش) ہے، جہاں تک ابو ہریرہ کی متعلق حدیث ہے تو ابن بطال نے اس کے مطابق ترجمہ ہونے میں منازعت کی اور لکھا یہ ترجیم میں سے نہیں بلکہ لفظ کو تصغیر اور تانیث سے تکمیر اور تذکیر کی طرف منتقل کرنا ہے اور یہ اسلئے کہ ان کی کنیت ابو ہریرہ رکھی ہوئی تھی اور ہریرہ ہرہ کی تصغیر ہے تو اسے ذکر بناتے ہوئے مخاطب کیا تو یہ نقصان فی اللفظ ہے مگر اس میں زیادت معنی ہے بقول ابن حجر فی الجملہ نقص تو ہے البتہ ایک حرف کا نقص نہیں گویا بخاری نے تصغیر سے قبل کے اسم یعنی ہرہ کو ملحوظ رکھا تو اس سے ایک حرف کا نقص ہی بنتا ہے، الادب المفرد میں بھی اس کا مثل ایک ترجمہ ہے لیکن وہاں (حرفا) کی بجائے (شینا) ہے اس میں حضرت عائشہ کی حدیث وارد کی کہتی ہیں میں نے دیکھا کہ نبی اکرم حضرت عثمان کے کندھے کو ہلا کر فرماتے ہیں: (أَكُنْتُ عِثْمَ) اور جبریل آپ کی طرف وحی کر رہے تھے۔ (وقال أبو حازم الخ) ہر رائے مشدد کے ساتھ ہے تخفیف بھی جائز ہے، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے امام بخاری نے الاطعمہ میں موصول کیا آگے الرقاق میں بھی آئے گی۔

- 6201 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَائِشُ هَذَا جَبْرِيلُ

يُقْرِئُكَ السَّلَامَ قُلْتُ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ قَالَتْ وَهُوَ يَرَى مَا لَا نَرَى

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۷۱۵) اطرافہ 3217، 3768، 6249 -

- 6202 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ

قَالَ كَانَتْ أُمُّ سَلِيمٍ فِي الثَّقَلِ وَأُنْجِشَةُ غُلَامُ النَّبِيِّ ﷺ يَسُوقُ بِهِنَّ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا

أُنْجِشُ رُوَيْدُكَ سَوْفَكَ بِالْقَوَارِيرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 6149، 6161، 6209، 6210، 6211 -

یہ اسی کتاب میں مشروحا گزر چکی ہے اکثر روایات میں (أنجش) بغیر ترجیم کے واقع ہے، شین میں پیش اور زبردوں جائز ہیں اسی طرح سابقہ میں بھی۔

112 باب الْكُنْيَةُ لِلصَّبِيِّ وَقَبْلَ أَنْ يُوَلَّدَ لِلرَّجُلِ -

(بچے کی اور اولاد ہونے سے قبل اپنی کنیت رکھ دینا)

کشمینی کے نسخہ میں (قَبْلَ أَنْ يُلِدَ الرَّجُلُ) ہے اس کے تحت ابو عیسٰی کا قصہ ذکر کیا اور یہ روایت ترجمہ کے اول رکن کے مطابق ہے جبکہ رکن ثانی الحاق سے بلکہ بطریق اولیٰ ماخوذ ہے اس کے ساتھ بغیر ولد کے کنیت رکھنے سے منع کرنے والوں کے رد کا اشارہ دیتے ہیں جن کا اس ضمن میں استناد یہ ہے کہ ایسا کرنا خلاف واقع ہوگا ابن ماجہ، احمد اور طحاوی نے۔ حاکم نے صحیح قراڈیا، حضرت صہیب سے روایت نقل کی کہ حضرت عمر نے ان سے کہا تم نے ابو یحییٰ کنیت کیوں رکھی ہے حالانکہ تمہارا کوئی بیٹا نہیں؟ انہوں نے کہا یہ کنیت نبی اکرم نے رکھی تھی سعید بن منصور نے فضیل بن عمرو سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابراہیم سے کہا میری کنیت ابو نضر ہے مگر (ابھی) میرا کوئی بیٹا نہیں اور لوگ کہتے ہیں جو بغیر باپ بنے کنیت رکھے وہ ابو بخر ہے (بخر کا معنی ہے درندے کا پاخانہ) تو ابراہیم نے کہا علقمہ عقیق (بانجھ) تھے مگر ان کی کنیت ابو شبل تھی، بخاری نے الادب المفرد میں علقمہ سے نقل کیا کہ عبد اللہ بن مسعود نے اولاد ہونے سے قبل میری کنیت رکھی تھی اور یہ عربوں کے ہاں عام تھا، ایک شعر ہے: (لَهَا كُنْيَةُ عَمْرُو وَلَيْسَ لَهَا عَمْرُو) (یعنی اس کی کنیت ابو عمرو ہے حالانکہ اس کا اس نام کا کوئی بیٹا نہیں) ابن ابی شیبہ نے زہری سے نقل کیا کہ متعدد صحابہ کرام نے باپ بننے سے قبل کنیت رکھ لی تھی بخاری نے کتاب الجنائز کے باب (مَا جَاءَ فِي قَبْرِ النَّبِيِّ) میں ہلال وزان سے روایت نقل کی تھی کہ عروہ نے میرے باپ بننے سے قبل ہی میری کنیت رکھ دی تھی ان کی کنیت ابو عمرو تھی ابو امیہ اور کچھ اور بھی کہا گیا، طبرانی نے علقمہ عن ابن مسعود سے نقل کیا کہ نبی پاک نے ان کی باپ بننے سے قبل ہی ابو عبد الرحمن کنیت رکھ دی تھی اس کی سند صحیح ہے علماء کہتے ہیں عرب تفاؤلاً بچوں کی کنیتیں رکھ دیتے تھے کہ زندہ رہیں اور صاحب اولاد ہوں، ایک غرض تلقیب سے بچانا بھی ہوتا تھا کیونکہ عام طور پر کسی کو تعظیماً نام لے کر نہیں پکارا جاتا تھا یا تو کنیت کے ساتھ اگر یہ نہ ہوتی تو کسی لقب کے ساتھ اسی لئے ان کے ایک قائل نے کہا اپنے بیٹوں کی کنیتیں رکھنے میں مبادرت کرو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس سے قبل ہی انہیں کچھ القاب دے دئے جائیں اور وہ ان کے ساتھ مشہور ہو جائیں، ان کا کہنا تھا کہ عربوں کیلئے کنیتیں ایسی ہی تھیں جیسے عجم کیلئے القاب! اس لئے مکروہ سمجھا گیا کہ آدمی خود اپنے آپ کی کنیت رکھے الا یہ کہ متعارف کرانے کا قصد ہو۔

6203 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ

أَحْسَنَ النَّاسِ خُلُقًا وَكَانَ لِي أَخٌ يَقَالُ لَهُ أَبُو عُمَيْرٍ قَالَ أَحْسِبُهُ فَطِيمًا وَكَانَ إِذَا جَاءَ قَالَ يَا أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّعَيْرُ نَغَرٌ كَانَ يَلْعَبُ بِهِ فَرُبَّمَا حَضَرَ الصَّلَاةَ وَهُوَ فِي بَيْتِنَا فَيَأْمُرُ بِالْبَسَاطِ الَّذِي تَحْتَهُ فَيَكْنُسُ وَيُنْضَحُ ثُمَّ يَقُومُ وَيَقُومُ خَلْفَهُ فَيُصَلِّي بِنَا

(اسی کا سابقہ نمبر). طرفہ - 6129

عبد الوارث سے مراد ابن سعید ہیں ابو التیاح کا نام یزید بن حمید تھا تمام رواۃ بصری ہیں، یہ باب (الانہساط إلى الناس) میں شعبہ عن ابی التیاح سے گزری ہے، نسائی نے بھی اسے شعبہ کے حوالے سے تخریج کیا ایک اور طریق میں شعبہ عن قتادہ عن انس اور ایک دیگر میں شعبہ عن محمد بن قیس عن حمید عن انس بھی نقل کیا مشہور طریق اول ہے۔ (أحسن الناس خلقاً) حضرت انس نے

ابوعمیر (جو ابھی شیر خوار تھا) کا قصہ بیان کرنے کی تمہید کے طور سے یہ کہا، شعبہ کی حدیث کے شروع میں ہے کہ نبی اکرم (لَیْخَالِطُنَا) احمد کی شئی بن سعید عن ابوالتیاح عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ام سلیم سے ملنے آتے، محمد بن قیس مذکور کی روایت میں ہے کہ آپ ہم اہل خانہ سے گھل مل جاتے یعنی ابوطلحہ اور ام سلیم کا گھر انہ، ابوعلی کی محمد بن سیرین عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ابوطلحہ کے ہاں اکثر تشریف لاتے، باب (ما جاء فی قبر النبی) میں ہے کہ: (كان النبی ﷺ یَغْشَانَا و یَخَالِطُنَا) ابوعلی کی خالد بن عبد اللہ عن حمید سے روایت میں ہے کہ آپ ام سلیم کے ہاں تشریف لاتے اور ان کے بستر پر سو بھی جاتے ابن سعد اور سعد بن منصور کی ربعی بن عبد اللہ بن جارد عن انس سے روایت میں ہے کہ آپ ام سلیم کے ہاں آتے تو وہ کچھ نہ کچھ تیار کر کے آپ کی خدمت میں پیش کرتیں۔

(یقال له أبو عمیر) عمیر مصغراً ہے، احمد کے ہاں حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے: (كان لی أخ صغیر) یہ ان کے ماں جائے بھائی تھے شئی بن سعید کی مذکورہ روایت میں ہے: (وكان لها أی أم سلیم ابن صغیر) احمد کی روایت حمید میں ہے: (وكان لها مِنْ أبی طلحة ابن یکنی أبا عمیر) ابن ابی عمر کے ہاں مروان بن معاویہ عن حمید کی روایت میں ہے: (كان بنی لأبئی طلحة) ابن سعد کی عمارہ بن زاذان عن ثابت سے روایت میں ہے کہ ابوطلحہ کا ایک بیٹا تھا میرا خیال ہے کہ فطیم تھا، بعض نسخوں میں (فطیم) یعنی رفع کے ساتھ ہے یہ ان حضرت کے طریقہ پر جو منصوب کو بغیر الف کے لکھتے ہیں، اصل میں یہ (أخ) کی صفت کے بطور مرفوع ہی ہے مگر دونوں کے مابین (أحسبه) مقلل ہوا، احمد کی شئی بن سعید سے روایت میں اسی طرح فطیم ہے بمعنی مفلوم یعنی اس کی مدت رضاعت ختم ہو چکی تھی۔

(وكان) یعنی آنجناب (إذا جاء) مروان بن معاویہ کے ہاں زیادت ہے کہ جب ام سلیم کے ہاں تشریف لاتے اس بچہ سے مزاح فرماتے احمد کی روایت حمید میں بھی یہ ہے ایک اور میں (یضا حکہ) کا لفظ ہے محمد بن قیس نے (یہا زلہ) ذکر کیا جبکہ شئی نے (یفا کہہ) (سب ہم معنی ہیں)۔ (یا أبا عمیر) ربعی کی روایت میں ہے کہ ایک دن ہمارے ہاں آئے تو فرمایا اے ام سلیم کیا بات ہے تمہارے بیٹے ابوعمیر کو (خاثر النفس) دیکھ رہا ہوں؟ یعنی بوجھل طبیعت والے غیر خیط، مروان اور اسماعیل کلاہما عن حمید کی روایت میں ہے ایک دن آئے تو ابوعمیر کا غیر مرچکا تھا مروان نے زیادت کی جس کے ساتھ کھیلا کرتا تھا اسماعیل کے ہاں یہ زیادت ہے کہ اسے حزن پایا تو اس بارے پوچھا ام سلیم نے بتلایا تو اسے کہا: (یا أبا عمیر الخ) احمد نے اسے یزید بن ہارون عن حمید سے تمامہ نقل کیا ہے ربعی کی روایت میں ہے اس کے سر پر ہاتھ پھیرنا شروع کیا اور فرماتے جاتے اے ابوعمیر الخ عمارہ کی روایت میں ہے جب بھی ملتے اسے یہ بات کہتے۔

(نغیر الخ) مصغر ہے، ایک پرندہ ہے جس کی واحد نغرة اور جمع نغران ہے خطاب کی لکھتے ہیں (طویر له صوت) (ایک چھوٹا پرندہ جو کوکتا بھی ہے) یہ محل نظر ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں وارد ہے کہ وہ صَو (یعنی چھوٹا چڑھا) تھا جیسا کہ ربعی کی روایت میں ہے: (فقال أم سلیم ماتت صعوته التي كان یلعب بها) تو فرمایا: (أی أبا عمیر مات النغیر) تو دلالت ملی کہ دونوں لفظ ایک ہی شئی پر بولے جاتے ہیں اور صعو حسن صوت کے ساتھ متصف نہیں ایک شاعر کہتا ہے: (کالصعو یزَعُ فی

الریاض و إنما حبس الهزار لأنه بترنم) عیاض کہتے ہیں بغیر معروف پرندہ ہے جو چڑیا سے مشابہ ہے بعض نے اسے (فرخ العصفایر) (یعنی چڑیا کا بوٹ) قرار دیا، بعض نے (نوع من الحمر) کہا (یعنی حر پرندوں کی ایک قسم)، کہتے ہیں رانج یہ ہے کہ یہ سرخ چوچ والا ایک پرندہ ہے، بقول ابن حجر جوہری نے بھی اسی پر جزم کیا صاحب (العین والحکم) کہتے ہیں بغیر چھوٹی چوچ اور سرخ سروالا پرندہ ہے۔

(فرما حضر الصلاة الخ) کتاب الصلاة میں اس کی مفصل شرح گزری، اس حدیث سے کئی فوائد ثابت ہیں جنہیں ابو عباس احمد بن ابوالاحمد طبری المعروف بابن القاص جو شافعی فقیہ اور صاحب تصانیف ہیں نے ایک رسالہ میں جمع کیا اور اس میں دو طرق کے ساتھ اسے شعبہ عن ابی تیح سے تخریج کیا اور دو طرق کے ساتھ حمید عن انس اور محمد بن سیرین سے بھی، میں نے یہاں اس کے طرق کو جمع کیا اور جوان میں زوائد ہیں ان کا تتبع کیا ہے ابن قاص نے شروع میں لکھا کہ بعض حضرات نے محدثین پر اعتراض کیا ہے کہ وہ ایسی اشیاء کی تخریج بھی کر دیتے ہیں جن میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا بطور مثال یہ حدیث ابو عمیر ذکر کی، کہتے ہیں انہیں کیا علم کہ اس حدیث میں وجوہ فقہ اور فوائد ادب سے متعلق ساٹھ فوائد ہیں انہوں نے تفصیل کے ساتھ ان کا ذکر کیا، میں یہاں ان کا تلخیص پیش کرتا ہوں پھر کچھ اور فوائد بھی ذکر کروں گا

لکھتے ہیں اس سے ثانی فی المشی (یعنی چلنے میں عدم غلت کا مظاہرہ کرنا) کا استحباب ثابت ہوا اسی طرح زیارت اخوان، اجنبی (یعنی غیر محرم) خاتون سے ملاقات کو جانے کا جواز بھی اگر وہ جوان نہیں اور فتنہ کا بھی اندیشہ نہیں، امام (یعنی حاکم) کا زیارت و ملاقات کے ضمن میں بعض رعیت کے ساتھ ترجیحی سلوک اور ان سے مخالفت کا جواز بھی ملا، حاکم کا اکیلے چلنا بھی، یہ کہ کثرت زیارت محبت کم نہیں کرتی اور آپ کا قول: (رُزْ غِبَا تَزْدُ حُبًّا) ایسے شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی طبع میں ملتا ملتا ہے (اس حدیث کی بابت سیر حاصل تبصرہ گزرا ہے) مصافحہ کی مشروعیت بھی ملی کیونکہ حضرت انس کا اس میں قول ہے: (ما مسست کفا ألبین الخ) اور یہ آدمیوں کے ساتھ خاص ہے نہ کہ خواتین سے (یعنی مرد کا عورت سے مصافحہ کرنا) اور آپ کی صفت میں جو گزرا کہ آ (پشن الکفین) تھے یہ عبارت الجسم (یعنی جسمانی موٹاپا) کے ساتھ خاص ہے نہ کہ خشونت لمس سے (یعنی کھر داپن)، مژدہ کے گھر میں زائر کے نماز ادا کرنے کا استحباب بھی ملا خصوصاً اگر زائر متبرک بہم لوگوں میں سے ہے، چٹائی پر نماز پڑھنے اور ترک تفرز کا بھی کیونکہ جانتے تھے گھر میں ایک جھوٹا بچہ بھی ہے اس کے باوجود چٹائی پر نماز ادا کی اور اس پر بیٹھے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اشیاء یقینی طہارت پر ہیں کیونکہ چٹائی پر پانی کا چھڑکاؤ فقط تعظیف کیلئے تھا (نہ کہ تطہیر کے لئے) اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نمازی کے اختیار ہے کہ وہ أرواح الاحوال و أمکنها (یعنی پرسکون ماحول اور جگہ) میں برائے نماز کھڑا ہو بعض مشددین کے دطیرہ کے برخلاف جو عبادت میں تشدد کی روش کے حامل ہیں اور کہتے ہیں نہایت کھردری جگہ میں نماز پڑھی جائے، عالم کا اپنے علم کو اس کی طرف منتقل کرنے کا بھی جواز ملا جو اس کے خیال میں مستفید ہوگا ابوطیہ کی آل اور گھرانہ کی فضیلت بھی ثابت ہوئی کہ ان کے گھر میں (آپ نے نماز ادا کی اور اس طرح ان کے ہاں) مقطوع بالصحت قبلہ ہوا (یعنی نماز گاہ) ممازحت اور اس کا تکرار بھی ظاہر ہوا اور یہ کہ یہ اباحت سنت ہے اور یہ کہ نابالغ بچے سے ممازحت بھی جائز ہے اس میں ترک تکبر و ترفع بھی ہے اور یہ فرق ظاہر ہوا کہ کبیر اگر راستہ میں (یعنی عامۃ الناس کے

درمیان) ہے تو وقار کا مظاہرہ کرے ہاں گھر کے اندر کھلا ڈھلا رہیہ اختیار کر سکتا ہے اور یہ کہ منافق کے بارہ میں جو وارد ہے کہ اس کا ظاہر اسکے باطن کے مخالف ہوتا ہے، اپنے عموم پر نہیں، چہرے پر ظاہر حزن و غیر حزن کی علامات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی حکم کا اصدار بھی ثابت ہوا، آنکھ ملاحظہ کر کے اس کی اندرونی کیفیت پر استدلال کا جواز بھی ملا کیونکہ آپ نے بچہ کے ظاہری حزن سے اس کے باطنی حزن کا اندازہ لگایا اور استدلال کیا کہ وہ حزین ہے تبھی اس کی والدہ سے اس کا سبب پوچھا

دوست کے ساتھ تلطف سے پیش آنا ثابت ہوا چاہے کم سن ہو یا بڑا ہو اور اس کے حال احوال دریافت کرنا اور یہ کہ زجر بن بکاء الصبی بارے جو حدیث وارد ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ اگر عاقل کسی وجہ سے روئے یا ناحق اذی سے، خیر واحد قبول کرنے کا جواز بھی ملا کیونکہ ابوعمیر کے حزن کا سبب ایک فرد (یعنی ان کی والدہ ام سلیم) نے بتلایا تھا، غیر شادی شدہ یا باپ بننے سے قبل ہی نکیت رکھ لینے کا جواز بھی ملا، بچہ کا پرندے کے ساتھ کھیلنے کا جواز بھی ملا اور والدین کا اپنے کم عمر بیٹے کو کسی مباح کھیل میں چھوڑ دینے اور اس کے کھیل کود کے سامان خریدنے میں مال خرچ کرنے کا جواز بھی، اسی طرح قفص میں پرندے وغیرہ باندھنے کا جواز بھی اور پرندے کے پر کاٹ دینے کا بھی کیونکہ ابوعمیر کے اس پرندے کا حال دو میں سے ایک حال سے خالی نہیں اور جو بھی دونوں میں سے واقع ہوا دوسرا اس کے ساتھ حکم میں ملحق ہے، اس سے حل سے حرم میں ادخال صید اور ادخال کے بعد اس کے امساک کا جواز بھی ملا بخلاف ان کے جنہوں نے اس کے امساک کو منع قرار دیا ہے اور اسے اس شخص پر قیاس کیا جس نے شکار کیا پھر بعد ازاں محرم ہوا تو اب اس پر اسے چھوڑ دینا واجب ہے، تصغیر اسم کا جواز بھی ملا خواہ حیوان کا اسم ہو، کم عمر سے رد برو مخاطب ہونے کا جواز بھی ملا بخلاف بعض کے جس نے کہا دانا شخص صرف ذی عقل و فہم ہی سے مخاطب ہوتا ہے، کہتے ہیں صواب جواز ہے جب وہاں طلب جواب نہ ہو اسی لئے اس کے حال کی بابت ابوعمیر سے سوال نہ کیا تھا بلکہ اس کے غیر سے، اس سے لوگوں سے ان کی عقول کے بقدر معاشرت کا ثبوت ملا اسی طرح کسی کے گھر میں جواز قبولہ کا بھی، خود قبولہ کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی حاکم کا رعایا میں سے کسی کے گھر میں قبولہ کرنے کا بھی جواز ملا چاہے وہ خاتون ہو (یہ محل نظر ہے کیونکہ ظاہر ہے حضرت انس کے گھر میں صرف خاتون ہی تو نہ تھیں بلکہ تمام اہل خانہ جن میں ان کی دادی اور دیگر تھے) آدمی کے کسی ایسی خاتون کے گھر میں داخل ہونے کا بھی جواز ملا جب شوہر وہاں موجود نہ ہو بشرطے کہ فتنہ سے امن ہو (یہ بھی محل نظر ہے کیونکہ وہاں صرف ام سلیم نہ تھیں بلکہ ان کی آل و اولاد اور ان کی والدہ بھی تھیں) اکرام زائر بھی ثابت ہوا اور اس کی ضیافت اور یہ کہ تھوڑا بہت پیش کرنا سنت کے منافی نہیں اور مزور کیلئے زائر کی تشبیح (یعنی الوداع کرتے ہوئے کچھ دور تک اس کے ساتھ چلنا) علی سبیل الوجوب نہیں ہے، یہ بھی عیاں ہوا کہ اکابرین میں سے کوئی جب کسی گھرانہ والوں سے ملاقات کو جائے تو افراد خانہ کے مابین مواسات کرے تو اس میں ہے کہ آپ نے حضرت انس سے مصافحہ کیا ابوعمیر سے کچھ مزاح کیا ام سلیم کے بستر پر قبولہ کیا اور انہیں نماز پڑھائی تاکہ سب کو آپ کی برکت حاصل ہو (اکٹھے ماحضر بھی تناول فرمایا) اس حدیث انس سے ابن قاص کے مستنبط فوائد کا مخلص تمام ہوا، انہوں نے مذکورہ رسالہ میں اس کے بعد ایک فصل میں اس کے طرق کا تتبع کر کے ان کے فوائد بھی ذکر کئے مثلاً یہ کہ اس طرح ان حضرات کے خلاف سے بچا سکتا ہے جنہوں نے حدیث کی قبولیت کیلئے شروط عائد کیں کہ اس کے طرق متعدد ہوں تو بعض نے (کم از کم) دو کہے بعض نے تین اور ایک قول چار کا اور ایک قول یہ کہ اتنے ہوں کہ مشہور کہلانے کی حقدار ہو تو اس کے تمام طرق میں اس مقصود

کا حاصل ہے، اس سے رِوَاۃ کی معرفت اور ان کے مراتب کا بھی حصول ہوتا ہے پھر کسی طریق میں اگر کوئی غلط و علت ہو تو اس کا بھی پتہ چل جاتا ہے علاوہ ازیں مدلس کی تدلیس اور عنعنہ کی توصیل ہو جاتی ہے ان سے قبل قدام میں سے ابو حاتم رازی جو ائمہ حدیث میں سے ایک اور اصحاب سنن کے شیوخ میں سے ہیں، نے بھی اس قصہ ابو عمیر کے فوائد کے ذکر کا اہتمام کیا ان کے بعد ترمذی نے شاکل میں اس موضوع کو لیا پھر خطابی نے بھی ان سب کے ذکر کردہ فوائد کا استیعاب کیا پھر یوں تبصرہ کیا کہ ان میں سے بعض تو واضح جبکہ بعض مخفی ہیں اور کچھ سے تکلف ظاہر ہوتا ہے، کہتے ہیں جو فائدہ انہوں نے آخر اُذکر کیا اور ساتھ کا عدد مکمل کیا ہے یہ خصوص کے ساتھ اس حدیث سے مستنبط نہیں بلکہ اس کے طرق کے جمع و تتبع سے مستنبط ہے

اس کے کچھ دیگر فوائد میں سے یہ کہ بعض مالکیہ اور شافعیہ میں سے خطابی نے اس کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ مدینہ کا شکار حرام نہیں، اس کا اس احتمال کے ساتھ تعاقب کیا گیا جو ابن قاص نے بھی لکھا کہ حل میں اسے شکار کیا گیا ہو پھر حرم میں داخل کیا گیا تو اس کا امساک مباح سمجھا گیا، بعض حنفیہ نے اس کے برعکس کہا کہ یہ نبی اکرم کے مدینہ کو حرم قرار دینے سے پہلے کا واقعہ ہے، یہی جواب مالک نے المدونہ میں دیا اور ابن منذر نے اسے احمد اور کوفیوں سے نقل کیا، اس سے لازم نہیں کہ مدینہ کا شکار حرام نہیں، ابن تین نے یہ جواب دیا کہ ابو عمیر کا یہ واقعہ صید مدینہ کی تحریم پر دال حدیث کا ناخ ہے، دونوں قول قابل تعقب ہیں اور جو ابن قاص نے غیر ممیز تحقیق (یعنی جسے ابھی بھلے برے کی تمیز نہیں) سے مخاطبت کی بات لکھی اس سے اس کی تائیس کا پہلو تو ہے اسی طرح صغریٰ ہی میں حکم شرعی کی تعلیم کا جب مقصود اس کی مشق ہو جیسے حضرت حسن کے قصہ میں گزر اجب انہوں نے صدقہ کی کھجور منہ میں ڈال لی تھی تو نبی اکرم نے فوراً اسے ان کے منہ سے نکالا اور فرمایا کیا جاننے نہیں ہم (آل محمد) صدقہ نہیں کھاتے؟ یہ بھی مطلقاً جواز ہے جب اس کے ساتھ قصد حاضرین سے خطاب ہو یا اس سے جو اسے سمجھنے والا وہاں موجود ہو (تو شاید نبی اکرم نے جو حضرت حسن سے یہ مذکورہ بات کہی وہ تو ابھی بہت کم سن تھے شاید مکمل طور پر اس کی فہم کا ادراک نہ کر پائیں ہوں تو آپ کا اصل مقصد حاضرین کو اس حکم شرعی کی بابت آگاہ کرنا تھا) اکثر چھوٹی عمر کے بچے کو کیا حال ہے؟ کہہ کر مخاطب کر لیا جاتا ہے اور اصل مراد اس کے کافل یا حامل سے یہ سوال ہوتا ہے (یا اصل غرض اس بچہ کی تائیس ہوتی ہے) ابن بطلان نے اس حدیث کے فوائد کے ضمن میں یہ بھی ذکر کیا کہ جس چیز کی طہارت کا تیقن نہ ہو اس پر استعمال سے قبل (پانی چھڑک لینے کا استحباب ظاہر ہوا اور یہ بھی کہ اسمائے اعلام کے معانی مقصود بالذات نہیں ہوتے اور یہ کہ سمس پران کا اطلاق کذب کو مستلزم نہیں کیونکہ یہ بچہ ابھی والد نہ بنا تھا مگر ابو عمیر کنیت سے مخاطب کیا جاتا تھا، جمع فی الکلام کا بھی جواز ملا اگر اس میں تکلف نہ ہو اور یہ نبی اکرم سے متبوع تھے جیسے انشائے شعر تھا، روایت بالمعنی کا جواز بھی ملا کیونکہ اس قصہ کو مختلف الفاظ سے روایت کیا گیا ہے، حدیث کے بعض حصہ (کی تحدیث) پر اقتصار کا جواز بھی ملا اور کبھی اسے مطولاً اور کبھی ملخصاً تحدیث کرنے کا بھی اور مختل ہے کہ ایسا حضرت انس کی طرف سے ہو یا ان کے بعد کسی راوی کی طرف سے، ازہرہ ملاطفت بچے کے سر پر پیار دینے کا جواز بھی ملا، اگر کسی کیلئے یہ باعث ایذاء نہ ہو تو اسے اس کے نام کی تصغیر کے ساتھ مخاطب کرنے کا بھی، ایسا سوال کر لینے کا جواز بھی ملا جس کا جواب سائل جانتا ہے تو آپ جانتے تھے کہ تغیر مرچکا ہے پھر بھی پوچھتے تھے: (ما فعل الغیر؟) خادم کے اقارب کا اکرام اور ان کیلئے اظہار مودت کا بھی ثابت ہوا کیونکہ نبی پاک کی طرف سے ام سلیم کے گھر انہ کیلئے الفت و محبت کا یہ معاملہ اس لئے تھا کہ آپ کے خادم حضرت انس کا یہ

گھرانہ تھا) زیادہ موزوں یہ کہنا ہے کہ بالخصوص ایسا خادم جو رضا کارانہ طور سے خدمت انجام دیتا ہو)

ابن القاص سے اس کے ساتھ بچے کے پرندے کے ساتھ کھیلنے کے جواز پر استدلال کی منازعت کی گئی ہے چنانچہ ابو عبد الملك نے کہا جائز ہے کہ یہ تعذیب حیوان کی نہی سے منسوخ ہو، قرطبی کہتے ہیں حق یہ ہے کہ کوئی نخ نہیں بلکہ یہ چھوٹے بچے کیلئے رخصت ہے کہ وہ اس کے ساتھ ملتی ہو (ویسے بھی عوامیہ تعذیب حیوان کے زمرہ میں نہیں آتا، عام مشاہدہ ہے کہ ایسے پرندے بچوں کے ساتھ مانوس ہو جاتے ہیں چاہے انہیں قفس میں نہ بھی رکھا گیا ہو لیکن اگر قفس میں ہیں تب تعذیب قرار دینا ممکن ہے) البتہ اسکی تعذیب کا اسے موقع دینا بالخصوص اس قدر کہ موت واقع ہو جائے تو یہ قطعاً مباح نہیں، ان فوائد میں سے جو ابن القاص نے اور نہ کسی اور نے اس ضمن میں ذکر کئے یہ کہ احمد کے ہاں عمارہ بن زاذان کی روایت کے آخر میں ہے: (فرض الصبی فہلک) تو اسکی موت کا حال بیان کیا اور یہ کہ اس رات ام سلیم نے ابو طلحہ سے یہ خبر چھپائی حتیٰ کہ انہوں نے رات ان کے ساتھ گزاری پھر صحیح حکیمانہ انداز میں آگاہ کیا انہوں نے سارا قصہ آنجناب کو سنایا آپ نے دعائے خیر و برکت فرمائی، اس رات کے نتیجہ میں حمل ہوا اور آخر اللہ نے بیٹا عطا کیا حضرت انس اسے لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے گھٹی دی اور عبد اللہ نام رکھا، کتاب الجنائز میں اس واقعہ پر مشتمل روایت مشروحا گزری ہے آگے باب المعاریض میں بھی آ رہی ہے، دمیاطی نے انس ابی الخزرج میں جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ ابو عیر صغریٰ میں فوت ہوئے تھے ابن اثیر نے الصحابہ میں ابو عیر کے ترجمہ میں احتمال ظاہر کیا کہ شاید یہ وہی لڑکا تھا جس کا ابو طلحہ و ام سلیم کے مابین وہ معاملہ ہوا جو ذکر کیا گیا تو شاید وہ عمارہ کی اس روایت پر مطلع نہیں ہوئے جنہوں نے جزم کے ساتھ یہ نقل کیا ہے جس کسی نے بھی الصحابہ کے تراجم کے ضمن میں ابو عیر کا تذکرہ کیا اس نے سوائے اس قصہ غیر کے کچھ اور ذکر نہیں کیا اور نہ ان کا (ابو عیر کے سوا) کوئی اور نام ذکر کیا بلکہ بعض شراح نے جزم کیا ہے کہ ان کا نام ہی ان کی کنیت تھی اس پر یہ بھی اس حدیث کے فوائد میں سے شمار ہوگا لیکن ربعی کی روایت میں مذکور حضرت انس کے قول: (یکنی أبا عمیر) سے ماخوذ کیا جاسکتا ہے کہ کوئی نام اور بھی ہوگا ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ہشیم عن ابی عیر بن انس بن مالک (عن عمومة له) سے ایک حدیث تخریج کی ہے اور ان ابو عیر کی بابت ذکر کیا ہے کہ حضرت انس کے سب سے بڑے بیٹے تھے اور یہ بھی ذکر کیا کہ ان کا نام عبد اللہ تھا جیسا کہ حاکم اور ابواحمد وغیرہ نے جزم کیا تو شاید حضرت انس نے اپنے ماں جائے بھائی (یعنی عبد اللہ بن ابو طلحہ) کے نام پہ اس کا نام رکھا اور ماں جائے بھائی (یعنی ابو عیر صاحب غیر) کی کنیت پر کنیت رکھ دی اور ہو سکتا ہے حضرت ابو طلحہ نے اپنے اس بیٹے کا جسے اللہ تعالیٰ نے اس صاحب غیر کے خلف کے بطور عطا کیا، نام ابو عیر کے نام پر ہی رکھ دیا ہو لیکن اس کی کنیت اسے نہ دی پھر میں نے ابو الفرج بن جوزی کی کتاب النساء میں دیکھا کہ ترجمہ ام سلیم کے آخر میں محمد بن عمرو جو کہ ابوسہل بصری ہیں اور ان میں مقال ہے، کے طریق سے حفص بن عبید اللہ عن انس ذکر کیا کہ ام سلیم کے شوہر ابو طلحہ کا ان کے بطن سے حفص نامی ایک لڑکا تھا جو کچھ بڑا ہوا تو ایک دن ابو طلحہ روزے کی حالت میں اپنے اشغال میں مشغول ہوئے آگے وہی قصہ ذکر کیا جو لڑکے کی موت اور اسی رات ابو طلحہ کے ام سلیم کے ساتھ شب باشی کا صحیح میں منقول ہے ان کے ذکر کردہ قصہ میں صحیح بخاری میں مذکور قصہ کی متعدد مخالفت ہیں مثلاً یہ کہ لڑکا تندرست تھا اچانک ہی اس کی موت واقع ہوگئی (بخاری کی روایت میں تھا کہ کافی دنوں سے بیمار تھا) پھر یہ کہ وہ مترعر (یعنی بڑھوتی کی عمر میں) تھا باقی سب اسی کی طرح ہے تو اس سے معلوم ہوا

کہ ابوعمیر کا نام حفص تھا تو یہ صحابہ بارے تصانیف کے اور مبہمات کے مصنفین پر وارد ہے، ان نوادر میں سے جو اس قصہ ابی عمیر سے متعلق ہیں حاکم نے علوم الحدیث میں ابو حاتم رازی سے نقل کیا کہ اللہ ہمارے بھائی صالح بن محمد کو سلامت رکھے یعنی الحافظ جو جزرہ کے لقب سے مشہور تھے وہ غائب ہوں یا حاضر ہمیشہ ہماری دستیابی کی چیزیں لکھ کر بھیجتے ہیں، مجھے ایک خط میں لکھا ہے کہ جب ذہلی کا انتقال ہوا یعنی نیشاپور میں لوگوں نے ان کی مسند پر حمش نام کے ایک شیخ کو لا بٹھلایا (کہ اب یہ ذہلی کے قاسم مقام ہیں) تو اس نے طلبہ پر یہ حدیث انس المراء کراتے ہوئے (یا أبا عمیر ما فعل البعین) المراء کرایا گویا دو جگہ تصحیف کر دی، عمیر کی عین پر زبر اور غیر کی جگہ عمیر لکھوا دیا بقول ابن حجر حمش میم اول کی زبر اور ثانی کی زیر کے ساتھ، لقب ہے حاء ساکن ہے ان کا نام محمد بن یزید بن عبد اللہ سلمی تھا نیشاپوری نسبت ہے ابن حبان نے الثقات میں ان کے حالات درج کئے ہیں کہتے ہیں یزید بن ہارون وغیرہ سے روایت کی ہے، ان میں مزاحیہ رنگ تھا۔

علامہ انور نے غیر کا ترجمہ اردو میں: (لال) کیا (شائد یہ لالی ہو)، روایت کے جملہ: (یقال له أبو عمیر) کی بابت لکھتے ہیں تو صغریٰ میں ہی اس کی کنیت رکھ دی اور اس میں کذب نہیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ کلام کی کئی انحاء ہیں اس لحاظ سے صدق و کذب ایک عرفی امر ہے دیکھتے نہیں کہ بخاری کا جب امتحان لیا گیا اور اسانید و متون مقلوب کر کے ان پر جب احادیث پیش کی گئیں وہ ہر حدیث کے بعد کہتے اسے میں نہیں پہچانتا، جب ساری پیش کر چکے تو یکے بعد دیگرے سب کی درستگی کی تو ان کے قول (لا أدري) میں اصلاً کوئی کذب نہ تھا، غزالی نے احیاء میں انواع کلام کے تذکرہ میں باب حفظ اللسان کے تحت طویل کلام کی ہے اور ایسی امثلہ ذکر کیں جن میں کذب نہ تھا حالانکہ اس کی مشہور تعریف کے مطابق وہ کذب میں داخل تھیں، (فربما حضر الصلاة الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ تعبیر بعینہ وہی ہے جو راوی نے گھوڑے سے آپ کے گرنے کے قصہ میں بیان کی اور جب یہاں نماز سے مراد نفل نماز ہے تو محتمل ہے وہاں بھی یہی ہو پھر میں کہتا ہوں راوی نے یہاں حسن تعبیر سے کام نہیں لیا اس سے لگتا ہے کہ وہ فرض نماز کی بات کر رہے ہیں کیونکہ انہی کے اوقات متعین ہیں بخلاف نافلہ کے، یہ مراد ہونا بھی ممکن ہے کہ حضرت انس چونکہ آپ کے نفل نمازیں پڑھنے کے اوقات سے واقف تھے لہذا یہ تعبیر اختیار کی تو چونکہ ان کے متعین اوقات نہیں لہذا (حضر الصلاة) کہنا مناسب نہ تھا پھر (ربما) کا استعمال بھی بے محل ہے کیونکہ یہ ایک واقعہ ہے نہ کہ آپ کا معمول یہ تھا۔

- 113 باب التَّكْنِي بِأَبِي تُرَابٍ وَإِنْ كَانَتْ لَهُ كُنْيَةٌ أُخْرَى (دوسری کنیت ابو تراب کنیت رکھنا)

- 6204 حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ

قَالَ إِنْ كَانَتْ أَحَبَّ أَسْمَاءَ عَلَيَّ إِلَيْهِ لِأَبُو تُرَابٍ وَإِنْ كَانَ لَيَفْرَحُ أَنْ يُدْعَى بِهَا وَمَا سَمَاءُ

أَبُو تُرَابٍ إِلَّا النَّبِيُّ ﷺ غَاضَبٌ يَوْمًا فَاطْمَنَةً فَخَرَجَ فَاضْطَجَعَ إِلَى الْجِدَارِ إِلَى الْمَسْجِدِ

فَجَاءَهُ النَّبِيُّ ﷺ يَتَّبِعُهُ فَقَالَ هُوَذَا مُضْطَجِعٌ فِي الْجِدَارِ فَجَاءَهُ النَّبِيُّ ﷺ وَامْتَلَأَ ظَهْرُهُ

تُرَابًا فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْسَحُ التُّرَابَ عَنْ ظَهْرِهِ يَقُولُ اجْلِسْ يَا أَبَا تُرَابٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵: ص ۳۵۲) اطرافہ 441، 3703، - 6280

ان کے مناقب میں یہ اتم سباق کے ساتھ گزری ہے اس میں اس کے سبب بارے اختلاف کا بیان بھی گزرا اور یہ کہ مختلف اقوال کے درمیان (جو اس ضمن میں کہے گئے) تطبیق متمنع ہے کہتے ہیں پھر میرے لئے امکان تطبیق ظاہر ہوا جسے کتاب الاستذنان میں ذکر کروں گا مسلم کے ہاں عبدالمطلب بن ربیعہ کی روایت میں ایک طویل قصہ کے ذیل میں ہے کہ حضرت علی نے کہا میں ابوحنس ہوں، سند میں سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں۔ (و ما سماہ أبو تراب إلا النبی الخ) ابن تین لکھتے ہیں درست (أبا تراب) ہے بقول ابن حجر یہ خطا نہیں بلکہ علی سبیل الحکایت مرفوع ہے یا اس طور کہ کنیت کو اسم علم بنالیا بعض نسخوں میں نصب کے ساتھ ہے اس ضمن میں اسماعیلی نے اختلاف روایات بیان کیا ہے، ابو نعیم اور اسماعیلی کے ہاں ابو بکر بن ابوشیبہ کی خالد بن مخلد سے روایت میں (أبا تراب) ہے۔ (لأحب أسمائه) کنیت پر اسم کے لفظ کا اطلاق کر دیا اور (کانت) کو مونث باعتبار کنیت کیا، کرمانی کہتے ہیں (أن) مخففہ عن مثقلہ اور (کانت) زائدہ ہے اور (أحب) اسم ان کے بطور منصوب ہے، اُن اگرچہ مخففہ ہے مگر یہ اس کے الغاء کو موجب نہیں بقول ابن حجر ان کا کہنا متعین نہیں بلکہ (کانت) اپنے حال پر ہے اور سہل کا اشارہ ان کی وفات کے ساتھ اس محبت کے انقضاء کی طرف ہے یعنی حضرت علی کی وفات کے بعد یہ بیان کیا بھی کانت کا صیغہ استعمال کیا، ابن تین کے بقول (کانت) کی تانیث تانیث اسماء کی وجہ سے ہے جیسے اس آیت میں: (وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ) [ق: ۲۱] اور جیسے ان کا قول: (شرقت صدر القنات)، یہی کہا مگر ما سبق اولیٰ ہے۔

(أَنْ نَدْعُوها) ابو ذر کی مستملی اور سرخی سے صحیح بخاری کی روایت اور ہمارے ہاں ابوالوقت کے طریق سے نسخہ بخاری میں (أَنْ يَدْعَاهَا) ہے، (أَنْ نَدْعُوها) نسخہ نسفی میں ہے بقیہ میں (يَدْعَى بها) ہے الادب المفرد کی انہی شیخ مذکور سے روایت میں بھی یہی ہے اسی طرح ابو نعیم کی ابو بکر بن ابوشیبہ سے روایت میں بھی، عثمان بن ابوشیبہ عن خالد بن مخلد کی روایت میں ہے: (أَنْ يَدْعُوها بها)۔ (إلى الجدار في المسجد) کشمینی کے ہاں (إلى جدار المسجد) ہے ان سے ایک نسخہ میں (إلى) کی بجائے (فی) ہے، نسفی کے ہاں: (إلى الجدار إلى المسجد) ہے، ابواب المساجد کی روایت میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (فإذا هور اقد في المسجد) اس سے یہاں اکثر کی روایت کو تقویت ملتی ہے۔ (يتبعه) کشمینی کے ہاں (يبتغيه) ہے، اس حدیث سے ایک سے زائد کتبیں رکھنے کا جواز ملا اسی طرح لفظ تکلیف کے ساتھ تلقيب (یعنی لقب رکھنے) کا بھی اور اس لفظ کے ساتھ بھی جو کسی شخص کے حال کا غماز ہو، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کسی بڑے کی جانب سے کسی صغیر کا رکھا لقب و کنیت اسے قبول کرنا چاہئے اگرچہ بظاہر اس لفظ میں کوئی مدح کا پہلو نہ بھی ہو اور جو اسے تنقیص پر محمول کرے اس کا قول قابل التفات نہیں جیسے اہل شام ابن زبیر کو اپنے زعم میں (ابن ذات النطاقتين) کے لقب سے پکارنے کو ان کی تنقیص خیال کرتے تھے، ابن بطل کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اہل فضل کے ہاں بھی کبھی خانگی معاملات کے ضمن میں کچھ کشیدگی اور کبیدگی پیدا ہو جاتی ہے اس لئے کہ یہی طبع بشری ہے اس وجہ سے شوہر کو ناراض ہو کر (عارضی طور پر) گھر سے نکل بھی جاتا ہے اور یہ معیب نہیں، ابن حجر کے بقول محتمل ہے کہ غصہ کے عالم میں حضرت علی اس لئے گھر سے نکل آئے ہوں کہ کہیں ان کے منہ سے کوئی ایسی ویسی بات نہ نکل جائے جس سے حضرت فاطمہ کی جناب میں گستاخی ہو تو ہر دو جانب کے غضب کی کیفیت کو ساکن کرنے کی غرض سے مجد آ کر سو گئے اس سے آنجناب کے خلق کا کرم و حسن بھی

ظاہر ہوا کہ خود حضرت علی کے سونے کی جگہ کی طرف بڑھے تاکہ انہیں راضی کریں اور اِباط کی غرض سے دستِ مبارک کے ساتھ ان کی کمر سے مٹی صاف کی اور اس کلیتِ مذکورہ کے ساتھ ان کی مداعبت کی جو ان کی حالت کی بھی غماز تھی اور ان کی ناراضی پر کوئی اظہارِ عتاب نہ کیا حالانکہ نہایت رفیع القدر بیٹی کا معاملہ تھا، اس سے دامادوں کے ساتھ رفیق سے پیش آنے اور ابقائے مودت کی خاطر ان کے ترکِ عتاب کا استجاب ماخوذ ہوا کیونکہ عتاب کا ڈرا سی سے ہوتا ہے جس سے حقد کا ڈر ہو نہ کہ ان سے جو اس سے منزہ ہوں

لعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن اسحاق اور حاکم نے ان کے طریق سے ایک حدیثِ عمار تخریج کی جس میں ہے کہ وہ اور علی غزوۃ العشیرۃ میں تھے نبی اکرم ایک دفعہ آئے تو دیکھا علی سوئے ہوئے ہیں اور مٹی ان کے کپڑوں پر پڑی ہے انہیں یہ کہتے ہوئے جگایا: (ما لک أبا تراب) پھر فرمایا کیا بد بخت ترین انسان کی بابت نہ بتلاؤں؟ الخ، غزوۃِ عسیرہ بدر سے قبل دوسرے سال ہجری میں تھا اور یہ ان کی حضرت فاطمہ کے ساتھ شادی سے قبل کا واقعہ ہے اگر یہ محفوظ ہے تو تطبیق یہ دی جاسکتی ہے کہ آنجناب کی جانب سے دوسرے ایسا ہوا کہ انہیں ابو تراب کے لفظ سے پکارا، ابن اسحاق اس قصہ کے عقب میں بعض اہل علم کے حوالے سے ناقل ہیں کہ جب بھی حضرت علی اور حضرت فاطمہ کے مابین غصہ یا شکر رنجی کا کوئی معاملہ ہوتا حضرت علی بات نہ کرتے بلکہ کچھ مٹی لے کر اپنے سر پر ڈال لیتے تو نبی پاک کی اگر اسی حالت میں نظر پڑتی تو فرماتے: (مالک یا أبا تراب) اس سے بھی تعدد کے قول کو تقویت ملتی ہے بہر حال اس سارے قصہ میں معتمدی کی حدیث سہل ہے۔

114 - باب أَبْغَضِ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ (اللہ کے ہاں مبغوض ترین نام)

ابغض کے لفظ کے ساتھ ترجمہ لائے ہیں، اجبت اور اغیظ کے ساتھ بھی ان کا ورود ہے یہ دونوں الفاظ مسلم کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے روایت میں مذکور ہیں، ابن ابوشیبہ کی مجاہد سے روایت میں ہے: (أَكْرَهَ الْأَسْمَاءُ) ابن تین داودی سے ناقل ہیں کہ بعض احادیث میں ہے: (أَبْغَضِ الْأَسْمَاءَ إِلَى اللَّهِ خَالِدٌ وَمَالِكٌ) کہتے ہیں میں اس حدیث کو محفوظ خیال نہیں کرتا کیونکہ متعدد صحابہ کرام ان ناموں سے موسوم تھے پھر قرآن میں داروغہ جہنم کا نام مالک مذکور ہے، کہتے ہیں بندے اگر چہ فوت ہو جاتے ہیں مگر ارواح کو فنا نہیں (لہذا خالد میں بھی قباحت نہیں) اور جس حدیث کی طرف انہوں نے اشارہ کیا باوجود تلاش کے ابھی تک اس پر مطلع نہ ہو سکا پھر میں نے ابراہیم بن فضل مدنی کے ترجمہ میں جو احد الضعفاء ہیں، دیکھا کہ ان کے سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے مناکیر میں سے مرفوعا ہے کہ اللہ کو احب اسماء وہ ہیں جن کے ساتھ وہ خود متسمی ہے، اصدق اسماء حارث اور ہمام ہیں، اکذب اسماء خالد اور مالک ہیں اور اسے ابغض اسماء وہ ہیں جو اس کے غیر کے لئے مسمی ہوں (یعنی غیر اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے) تو داودی متن کا ضبط نہ رکھ سکے یا کوئی اور متن ہوگا جس پر وہ مطلع ہوئے جہاں تک اس کے ضعف پر اس امر سے استدلال کہ بعض صحابہ اور بعض فرشتے ان کے ساتھ موسوم تھے تو یہ واضح نہیں اس سبب کہ محتمل ہے کہ منع ان کے ساتھ مختص ہو جو کسی شئی کے مالک نہیں اور ان کا یہ احتجاج کہ خالد نام رکھنے میں قباحت نہیں کیونکہ ارواح تو فنا نہیں ہوتیں تو علی تقدیر التسلیم یہ بھی واضح نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی سے مخاطب ہو کر کہا: (وَمَا جَعَلْنَا لِبَشِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ) [الأنبياء: ۳۴] تو خلد بغیر موت دائمی بقاء ہے تو ارواح کے غیر فانی ہونے سے

لازم نہیں کہ کہا جائے اس روح والا خالد ہے۔

6205 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَخْنَى الْأَسْمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسْمَى مَلِكُ الْأَمْلَاجِ
طرفہ - 6206

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاکؐ نے فرمایا قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے سامنے سب سے بُرے نام کا وہ شخص ہوگا جس کا نام ملک الاملاک ہوگا (یعنی شہنشاہ)۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

6206 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَوَايَةً قَالَ أَخْنَعَ اسْمٌ عِنْدَ اللَّهِ وَقَالَ سُفْيَانُ غَيْرَ مَرَّةٍ أَخْنَعَ الْأَسْمَاءِ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسْمَى بِمَلِكِ الْأَمْلَاجِ قَالَ سُفْيَانُ يَقُولُ غَيْرُهُ تَفْسِيرُهُ شَاهَانُ شَاهٍ
(سابقہ ہے) طرفہ - 6205

(روایۃ) یہاں اس روایت میں یہی ہے احمد کی سفیان سے روایت میں ہے: (یبلغ بہ) اسے مسلم اور ابو داؤد نے تخریج کیا ترمذی کی محمد بن عون عن سفیان سے روایت بھی اس کی مثل ہے دونوں لفظ اس کے رفع سے کنایہ ہیں حمیدی کے ہاں اس کی تصریح ہے۔ (أخنى) اکثر کے ہاں شعیب کی روایت میں یہی ہے حتا سے، یہ فحش گوئی کو کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے قول: (أخنى) عليه الدهر أى أهلكه) سے ہو، مستملی کے نسخہ میں (أخنع) ہے ابن عیینہ کی روایت میں یہی مشہور ہے، یہ خنوع بمعنی ذل سے ہے حمیدی نے اپنی سفیان سے روایت کے عقب میں یہی اس کی تفسیر کی ہے، کہتے ہیں: (أخنع أذل) مسلم نے احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ میں نے ابو عمرو شیبانی یعنی اسحاق لغوی سے اخنع کے بارہ میں پوچھا تو کہا: (أوضع) (یعنی ذلیل ترین) عیاض کہتے ہیں اس کا معنی ہے کہ صغار ذلت کے لحاظ سے یہ اشد الاسماء ہے، ابو عبید نے بھی اسی کی مثل تفسیر کی بقول ابن بطلال جب اسم ہی اذل الاسماء ہے تو مسمی بہ تو ذلت میں اشد ہوا، خلیل نے اخنع کو افجر کے لفظ کے ساتھ مفسر کیا، کہا جاتا ہے: (أخنع الرجل إلى المرأة) یعنی اسے بدکاری کی دعوت دی، بقول ابن جریر یہ خنا بمعنی الفحش کے قریب ہے ترمذی کے ہاں حدیث کے آخر میں ہے: (أخنع أقبح) ابو عبید نے ذکر کیا کہ یہ (أخنع) کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہے یہ بمعنی (أهلك) ہے کیونکہ نفع قتل اور ذبح شدید کو کہتے ہیں پہلے گزرا کہ ہام کی روایت میں (أغیظ) ہے اس کی تائید طبرانی کی نقل کردہ یہ روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (إِشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَلِكُ الْأَمْلَاجِ) ہمارے شیخ ابن ملقن کی شرح میں ہے کہ بعض روایات میں (أفحش الأسماء) بھی ہے، مجھے یہ نہیں ملی دراصل بعض شرح نے (أخنى) کی تفسیر میں یہ ذکر کیا ہے۔

(عند الله) ابو داؤد اور ترمذی نے مزید (يوم القيامة) بھی ذکر کیا یہ زیادت سابقہ روایت شعیب میں بھی ہے۔

تسمی بہ) یعنی خود یہ نام رکھا یا کسی نے رکھا اور وہ اس پر راضی ہوا اور اسے باقی رکھا۔ (الأملاك) یہ ملک اور ملیک کی جمع ہے۔

يقول غيره) اى غير [بى الزناد - (تفسیرہ شاہان شاہ الخ) کشمیری کے نسخہ میں یہ تفسیر ثابت ہے احمد بن سفیان کی روایت میں ہے کہ سفیان نے کہا: (مثل شاہان شاہ) تو شاید کبھی وہ اس تفسیر کو نقل بیان کرتے اور کبھی اپنی طرف سے، شاہ کے آخر کی ہاء برائے تانیث نہیں بلکہ اس کا تو اصلاً مونث کا صیغہ ہی نہیں ہے بعض شراح نے سفیان کی اس تفسیر سے تعجب کیا کہ کیونکر عربی لفظ کی عجمی لفظ کے ساتھ تفسیر کی کچھ اور نے تو اس کا انکار کیا، یہ سفیان کی مراد سے ان کی غفلت ہے دراصل اس زمانہ میں شاہنشاہ کے لقب کا استعمال کثیر تھا تو انہوں نے توجہ دلائی کہ یہ جس بارے حدیث میں مذمت آئی ہے یعنی (ملك الأملاك) لازم نہیں کہ یہی اسم کوئی رکھے کوئی اور لفظ یا ترکیب بھی جو اس کے ہم معنی ہو کسی بھی زبان میں اسی کی طرح قابل مذمت ہوگی پھر ترمذی کی روایت میں ہے: (مثل شاہان شاہ) (گویا مرفوعا ہے) اس حدیث کی روایات میں یہی ترکیب مشہور ہے عیاض نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں (شاہ شاہ) ہے تنوین کے ساتھ اول میں بغیر اشباع کے، اصل ہی اولیٰ ہے یہ روایت اس کی تخفیف ہے، بعض نے دعویٰ کیا کہ درست ترکیب: (شاہ شاہان) ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ عجم (مراد فارسی زبان والے) کا قاعدہ ہے کہ وہ مضاف پر مضاف الیہ کو مقدم کرتے ہیں (اس لحاظ سے شاہ شاہان بھی درست ہے) اگر وہ قاضی القضاۃ کو اپنی زبان میں کہنا چاہیں تو کہیں گے: (موبذ ان موبذ) موبذ قاضی کو کہتے ہیں موبذ ان اس کی جمع ہے اس طرح شاہ بمعنی ملک ہے اور شاہان اس کی جمع ہے بقول عیاض بعض نے اس سے استدلال کیا کہ اسم غیر سہمی ہے، اس میں اس کی حجت نہیں بلکہ اسم سے مراد صاحب اسم ہی ہے ہام کی روایت اس پر دال ہے جس میں ہے: (أعبط رجل) گویا مضاف حذف کر کے مضاف الیہ اس کے قائم مقام کر دیا آپ کا قول (تسمی) بھی اس کا مؤید ہے تو تقدیر کلام ہے: (أخنع اسم رجل تسمی الخ) دوسری روایت کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں: (وإن أخنع الأسماء)، اس حدیث کے ساتھ اس اسم کے ساتھ تحريم تسمیہ پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ وعید شدید وارد ہے اس کے ساتھ ملحق ہے جو اس کے معنی ہو مثلاً) خالق الخلق، أحکم الحاکمین، سلطان السلاطین، أمیر الأمراء وغیرہ) بعض نے کہا یہ بھی اس کے ساتھ ملحق ہوگا اگر کوئی اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص اسماء میں سے کسی کے ساتھ تسمی ہو مثلاً (الرحمن، القدوس، الجبار وغیرہ)، کیا قاضی القضاۃ اور حاکم الحکماء بھی اس کے ساتھ ملحق ہیں؟ اس بارے اختلاف اقوال ہے، زحشری (أحکم الحاکمین) کی تفسیر میں لکھتے ہیں (أی أعدل الحکام وأعلمهم) کیونکہ کسی حاکم کو اس کے غیر پر فضیلت نہ ہوگی مگر علم و عدل کے ساتھ، کہتے ہیں ہمارے زمانہ کی ستم ظریفی ہے کہ ہمارے زمانہ کے مقلدین میں سے جہالت و جور میں غریق (یعنی جہل و جور کا بلند) کو (أقضى القضاء) کا لقب دے دیا جاتا ہے جب کہ اس کا معنی ہے: (أحکم الحاکمین) پس یہ عبرت پکڑنے اور رونے کا مقام ہے، ابن منیر نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث میں ہے: (أفضاکم علی) تو اس سے مستفاد ہوا کہ اس شخص پر کوئی حرج نہیں جو کسی اپنے زمانہ کے اعدل القضاۃ یا أعلم القضاۃ پر قضی القضاۃ کی ترکیب کا اطلاق کرے اور مراد کوئی خاص علاقہ یا شہر ہو، پھر انہوں نے قاضی القضاۃ اور أقضى القضاۃ کا فرق بیان کیا اور یہ کہ ان کی اصطلاح میں اول ثانی سے فائق ہے بہر حال یہاں ہمارا مقصد یہ نہیں، ابن منیر کی اس کلام کا علم الدین عراقی نے تعقب کیا اور زحشری کی کلام کی تصویب کی اور حضرت علی کی بابت آنجناب کے کہے مذکورہ قول سے احتجاج کرنے کا رد کیا اور لکھا کہ اس بابت یہ تفصیل اس کلام کے مخاطبین کے حق میں واقع تھی اور جو ان کے ساتھ ملحق ہوا لہذا یہ الف و لام کو استعمال

کرتے ہوئے مطلقاً تفصیل کے مساوی نہیں، کہتے ہیں اس کے اطلاق میں جو جرح اور سوائے ادب ہے وہ مخفی نہیں اور اس شخص کے قول کا کوئی اعتبار نہیں جو قضاء کا والی بنا اور اسے اس لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا اور اس کے کانوں کو یہ بھلا لگا تو اس نے جواز کے لئے تاویلات و حیل کا سہارا لیا تو حق ہی اولیٰ ہے کہ اس کی اتباع کی جائے، نوادر میں سے ہے جو قاضی عز الدین بن جماع نے ذکر کیا کہ انہوں خواب میں اپنے والد کو دیکھا تو ان سے ان کا حال پوچھا، کہنے لگے اس اسم (یعنی قاضی القضاة) سے بڑھ کر مجھے کسی نے ضرر نہیں پہنچایا تو انہوں نے اہلکاروں کو ہدایت جاری کی کہ آئندہ سے انہیں قاضی القضاة کہنے اور لکھنے کی بجائے فقط (قاضی المسلمین) کہا جائے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں وہ سمجھے کہ ان کے والد مرحوم اس لقب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں حالانکہ محتمل ہے کہ ان کا اشارہ اس عہد و قضاء کی طرف ہو، میرے نزدیک تو یہی راجح ہے کیونکہ قاضی القضاة کا لقب تو زمانہ قدیم سے معروف و مستعمل ہے ابو یوسف صاحب ابو حنیفہ کے زمانہ سے! ماوردی نے بادشاہ وقت کو ملک الملوک کہلوانے سے منع کر دیا تھا حالانکہ وہ خود (أقضى القضاة) کے لقب سے ملقب کئے جاتے تھے، دونوں کے درمیان وجہ تفرقہ و توفیق مع الحدیث تھا (یعنی چونکہ حدیث میں ملک الملوک کہلوانے سے نہی وارد ہے) اور خود اپنے لقب سے مراد ان کے زمانہ کی تحدید سے اس کا استعمال تھا (نہ کہ مطلقاً)، ابن ابو جرہ کہتے ہیں ملک الاملاک کے ساتھ قاضی القضاة کا لقب بھی ملحق ہے اگرچہ بلا و شرق میں یہ قدیم دور سے مشہور ہے کہ کبیر القضاة (یعنی چیف جسٹس) کو اس لقب سے پکارا جاتا ہے اہل مغرب (یعنی اس دور کے عالم اسلام کے مغربی ممالک مثلاً مصر، مراکش اور الجزائر وغیرہ) اس سے سالم ہیں ان کے قاضی القضاة کو قاضی الجماعۃ کہا جاتا ہے، کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ ہر شیء میں ادب مشروع ہے کیونکہ ملک الاملاک سے زجر اور اس پر وارد و عید اس سے مطلقاً منع کو مقتضی ہے چاہے کسی اس کے حامل کی مراد پوری روئے زمین ہو یا اس کا بعض حصہ اور چاہے وہ اس کا حقدار ہو یا نہ ہو حالانکہ فرق مخفی نہیں اس کے درمیان جو صدق قصہ سے ایسا کرے اور اس کے درمیان جو کذب قصہ سے۔

علامہ انور (أخنى الأسماء) کی بابت لکھتے ہیں یعنی ذیل ترین اسماء، کہتے ہیں مجھ سے تردد کا ذکر گزرا ہے کہ آیا خنی فقط اسی اسم کے ساتھ مختص ہے یا ہر ایسا اسم (ولقب) بھی اس میں شامل ہے جو اس کے ہم معنی ہو جیسے قاضی القضاة، اس امت کا اولین فرد جو اس لقب سے متعلق ہوا وہ ابو یوسف ہیں اگر یہ ثابت ہو کہ وہ اپنے اس لقب سے واقف تھے تو اس کا جواز ثابت ہے کیونکہ ان جیسا شخص منکر پر خاموش نہیں رہ سکتا تھا ورنہ یہ تردد باقی رہے گا، فائدہ کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ زبانوں پر مشہور یہ ہے کہ اسماء قطعاً معنائے خبریت سے منسلح (تہی دامن) ہوتے ہیں، یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ اگرچہ اخبار صریحہ کی مانند نہیں لیکن ان میں خبریت کی طرف ایماں باقی ہے تبھی ملک الاملاک اخنی الاسماء میں سے ہوا، اگر یہ اصلاً معنائے خبریت سے منسلح ہوتا تو اخنی قرار نہ دیا جاتا، ہاں یہ ہے کہ بعض مواضع میں یہ بات منکشف ہوتی ہے جیسے ملک الاملاک میں اور کبھی منکشف نہیں ہوتی جیسے (مثلاً) ابو عمیر کے ساتھ تکلی میں، تو یہ اس کا کچھ تعلق حفظ مراتب کے باب سے بنتا ہے جیسے سابقاً ہم نے اس کی تقریر کی۔

115 باب کُنْیَةِ الْمُشْرِکِ (مشرک کی کنیت)

وَقَالَ مُسَوِّرٌ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ (نبی پاک نے ابو طالب کہہ کر ذکر کیا)

یعنی کیا یہ ابتداء ہی جائز ہے؟ اور کیا اگر اسکی کوئی کثیت ہے تو اسے اس کے ساتھ مخاطب کرنا یا اس کا ذکر کرنا جائز ہے؟
احادیث باب اس آخری بات کی تائید کرتی ہیں ثانی بھی حکم میں اس کے ساتھ ملحق ہے۔ (وقال مسور الخ) باب فرض الخس میں
گزری اسی حدیث کا طرف ہے۔

6207 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي
أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ أَسَامَةَ
بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَيْهِ قُطِيفَةٌ فَذَكِيَّةٌ وَأَسَامَةُ وَرَاءَهُ
يَعُودُ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ فِي بَنِي حَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ فَسَارَا حَتَّى مَرَّا بِمَجْلِسٍ
فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولٍ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ فَإِذَا فِي الْمَجْلِسِ
أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبْدَةُ الْأَوْثَانُ وَالْيَهُودُ وَفِي الْمُسْلِمِينَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ
رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتْ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَرَ ابْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ وَقَالَ لَا تُعْبِرُوا
عَلَيْنَا فَسَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِمْ ثُمَّ وَقَفَ فَنَزَلَ فَدَعَاَهُمْ إِلَى اللَّهِ وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ
فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولٍ أَيُّهَا الْمَرْءُ لَا أَحْسَنَ مِمَّا تَقُولُ إِنْ كَانَ حَقًّا فَلَا تُؤْذِنَا بِهِ
فِي مَجَالِسِنَا فَمَنْ جَاءَكَ فَاقْصُصْ عَلَيْهِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ
فَاغْشِنَا فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نَجِبُ ذَلِكَ فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى
كَادُوا يَتَنَازَرُونَ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْفِضُهُمْ حَتَّى سَكَتُوا ثُمَّ رَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ دَابَّتَهُ فَسَارَ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيُّ سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ
مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ يُرِيدُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ قَالَ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ أَيُّ رَسُولُ اللَّهِ
بِأَبِي أَنْتَ اغْشُ عَنْهُ وَاصْفَحْ فَوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَقَدْ جَاءَ اللَّهُ بِالْحَقِّ الَّذِي
أَنْزَلَ عَلَيْكَ وَلَقَدْ اضْطَلَحَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحْرَةِ عَلَى أَنْ يُتَوَجَّهَ وَيُعَصَّبُوهَ بِالْعِصَابَةِ فَلَمَّا رَدَّ
اللَّهُ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أُعْطَاكَ شَرِقَ بِذَلِكَ فَفَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ فَعَفَا عَنْهُ رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ يَعْفُونَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَأَهْلِ الْكِتَابِ كَمَا أَمَرَهُمُ
اللَّهُ وَيَضْرِبُونَ عَلَى الْأَذَى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) الْآيَةَ ،
وَقَالَ (وَكَثِيرٌ مِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ) فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَأَوَّلُ فِي الْعَفْوِ عَنْهُمْ مَا أَمَرَهُ
اللَّهُ بِهِ حَتَّى أَذِنَ لَهُ فِيهِمْ فَلَمَّا غَزَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَدْرًا فَقَتَلَ اللَّهُ بِهَا مَنْ قَتَلَ مِنْ صَنَادِيدِ
الْكُفَّارِ وَسَادَةِ قُرَيْشٍ فَقَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ مَنْصُورِينَ غَانِمِينَ مَعَهُمْ أُسَارَى

مِنْ صَنَادِيدِ الْكُفَّارِ وَسَادَةِ قُرَيْشٍ قَالَ ابْنُ أَبِي ابْنِ سُلُولَ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ عَبْدَةُ
الْأُذُنَانِ هَذَا أَمْرٌ قَدْ تَوَجَّهَ فَبَايَعُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْإِسْلَامِ فَأَسْلَمُوا
(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۱۲۸) اطرافہ 5964 - 5663، 4566، 2987

دوسری سند کے شیخ بخاری اسماعیل، ابن ابی اویس ہیں متن حدیث انہی کا ہے شعیب کا سیاق تفسیر آل عمران میں گزرا وہیں
حدیث کی شرح ہوئی تھی غرض ترجمہ: (أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حَبَابٍ) ہے تو یہ عبد اللہ بن ابی کی کنیت تھی اس وقت تک اس نے
اسلام کا اظہار نہ کیا تھا۔

6208 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَفَعَتْ أَبَا طَالِبٍ
بِشَيْءٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَغْضَبُ لَكَ قَالَ نَعَمْ هُوَ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ لَوْلَا أَنَا لَكَانَ
فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۶۰۱) طرفہ 3883، 6572 -

یہ ترجمہ النبویہ میں مشروحا گزری ہے، نووی الاذکار میں رقم طراز ہیں یہ امر مقرر کرنے کے بعد کہ کافر و مشرک کی کنیت دو
شرطوں کے ساتھ ہی جائز ہے (ان کا ذکر کچھ صفحات قبل گزرا) کہ احادیث میں ابو طالب کا ذکر متکرر ہے ان کا نام عبد مناف تھا خود
قرآن میں ہے: (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ) پھر حضرت اسامہ کی یہ حدیث ذکر کی جس میں (أبو حباب) ہے، کہتے ہیں اس کا محل
تبہی بنے گا اگر شرط پائی جائے کہ وہ اپنی کنیت کے ساتھ ہی معروف ہے یا اس کا نام ذکر کرنے سے فتنہ کا ڈر ہے، کہتے ہیں نبی اکرم نے
ہر قل کو جب خط لکھا تو اسے لقب یعنی قیصر یا اس کی کنیت کے ساتھ مخاطب نہ کیا تھا ہمیں حکم ہے کہ ان کی بابت سختی کریں (وَ اغْلُظْ
عَلَيْهِمْ کی طرف اشارہ ہے) لہذا ہم کنیت کے ساتھ انہیں مخاطب نہ کریں گے اور نہ نرم انداز سے بابت کریں گے اور نہ ان کے لئے
گرم جوش یا محبت کا اظہار کریں، بقول ابن حجر ان کی یہ کلام معقب ہے، ان کی ذکر کردہ ہی میں حصر نہیں بلکہ ابن ابی کا قصہ جس میں ہے
کہ اس کی کنیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا اور وہ اپنے نام کے ساتھ اشرہ تھا تو یہ خوف فتنہ سے نہ تھا پھر جن کے ہاں یہ ذکر کیا وہ اسلام میں
قوی تھے تو یہ خدشہ نہ تھا کہ اگر اس کا اس کے نام کے ساتھ تذکرہ کریں گے تو کوئی فتنہ کھڑا ہو سکتا ہے، یہ صرف تائف پر محمول ہے جیسا
کہ ابن بطلال نے جزم کیا اور لکھا کہ اس سے مشرکین کو ان کی کئی کے ساتھ علی وجہ التالف پکارنے اور ذکر کرنے کا جواز ملتا ہے یا اس
امید سے کہ اسلام لے آئیں یا کسی اور منفعت کی تحصیل کی غرض سے اور جہاں تک ابو طالب کی کنیت کی بات ہے تو بظاہر یہ قبیل اول
سے ہے یعنی نام کی بجائے کنیت سے مشہور ہونا، اور جو ابو لہب کا ذکر ہوا تو نووی نے اپنی شرح میں چوتھے احتمال کا اظہار کیا وہ یہ کہ
عبودیت صنم کی طرف اس کے نام کی نسبت کے ذکر سے احتراز کرتے ہوئے کیونکہ اس کا نام عبد العزیٰ تھا ان سے قبل ثعلب نے بھی
یہی بات کہی اور انہی سے ابن بطلال نے نقل کیا، دیگر کئی حضرات کہتے ہیں کنیت کے ساتھ ان کا ذکر یہ اشارہ دینے کیلئے کہ وہ (نار ذات
لہب) میں داخل ہوگا بعض نے کہا اس کے ساتھ اس کی تکیہ من جہت تجنیس تھی کیونکہ یہ جملہ بلاغت میں سے ہے یا یہ برائے مجازات

تھی اس امر کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ جن چیزوں کو ہم دنیا میں باعثِ فخر خیال کرتے ہیں یعنی جمال اور اولاد وہی اس شخصِ مذکور کی نسبت رسوائی اور عقاب کا باعث بنیں، ابنِ بطلان نے ابو عبد اللہ بن ابوزمین سے نقل کیا کہ ابولہب کا نام عبد العزی اور اس کی کنیت ابو عتبہ تھی اسے ابولہب اس وجہ سے کہا جاتا تھا کہ اس کا چہرہ حسن و جمال کے باعث چمکتا تھا اس لحاظ سے یہ لقب تھا نہ کہ کنیت، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ اشکالِ اول کو تقویت دیتا ہے کیونکہ مسلمان کی جانب سے کافر کا وہی لقب استعمال کرنا درست ہے جس میں اس کی ذمہ کا کوئی پہلو ہو جہاں تک زخشری کا قول کہ یہ تکلیف برائے اکرام نہیں بلکہ ازراہانت تھی کہ یہ جہنمی سے کنایہ ہے کیونکہ آیت میں اس کا معنی ہوا: (تَبَّتْ يَدَا الْجَهْنَمِيِّ) تو یہ بھی مستعجب ہے کیونکہ کنیت میں لفظ کا مدلول ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ جو بھی لفظ اب یا ام کے ساتھ لگا ہو وہ کنیت ہے (اس سے قطع نظر کہ اس کا کیا معنی ہے)

پھر یہ بھی کہ لہب کا لفظ جہنم کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اس ضمن میں معتمد وہی جو ان کے غیر نے ذکر کیا کہ کنیت کے ساتھ اس کا ذکر کرنے میں نکتہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ مال کا راس کا ٹھکانہ جہنم ہے جو ذاتِ اللہ ہے تو اس کی رعایت سے کنیت کے ساتھ اس کا تذکرہ کیا تو جب اس کی کنیت اس کے حال و انجام سے موافق تھی تو اس کے ساتھ ذکر کرنا حسن ہوا، نووی نے جو ہر قل کے نام مکتوبِ نبوی سے استشہاد کیا تو اس مکتوب میں اسے (عظیم الروم) کے لقب سے بھی مخاطب کیا گیا تھا اور یہ تعظیم کا مشعر ہے، غیر عرب کیلئے لقب کی وہی اہمیت تھی جو عربوں کیلئے کنیت کی، نووی نے ایک دوسری جگہ مشرک کو خط لکھنے کے ضمن میں لکھا کہ اگر خط میں سلام لکھنا چاہے یا اس طرح کا کوئی جملہ تو اسے ہر قل کو لکھے نبی اکرم کے خط کے انداز و اسلوب کی اقتداء کرنی چاہئے، آپ نے اسے (عظیم الروم) کے لقب سے مخاطب کیا تھا تو یہ ان کے سابقہ کلام کے منقض ہے، بقول ابن حجر میرے والد صاحب مرحوم نے (نووی کی کتاب) الاذکار پر لکھے گئے اپنے نکت میں ذکر کیا ہے کہ (عظیم الروم) ہر قل کی صفت لازمہ تھی (یعنی اسے اسی لقب سے یاد کیا جاتا تھا) تو آنجناب نے بجائے ملک الروم کے یہی لکھا آپ اگر اسے ملک الروم لکھتے تو ممکن ہے وہ اس سے تمسک کرتا کہ آپ نے اسے اس کی مملکت پر برقرار رکھا ہے، کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے حاکمِ مصر کی بابت یہ کہنے پر وارد نہیں ہوتا: (وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أُرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ أُولَىٰ) [یوسف: ۴۳] کیونکہ یہ ماضی کے ایک امر کی حکایت تھی بخلاف ہر قل کے اور اس کے ساتھ یہ بات بھی منضم کرنی چاہئے کہ عظیم الروم کا ذکر اور ملک الروم سے عدول اس طور تھا کہ نام پر اقتصار کرنے کی صورت میں اس کی کسی نہ کسی امتیازی صفت کا ذکر ضروری تھا کیونکہ ہر قل کے ساتھ تو کثیر افراد متسمی تھے تو تمیز کیلئے عظیم الروم بھی لکھا لہذا ہر مشرک سردار کی طرف خط لکھنے کی شکل میں اس کے لئے عظیم کا لفظ لکھنے کے جواز میں اس کے ساتھ استدلال نہیں کیا جاسکتا الا یہ کہ تمیز کیلئے ایسا لکھنا ضروری ہو اور اگر مقصد تالف ہو یا فتنہ سے بچنا ہو پھر بلا تعقید بھی جائز ہے آگے ابن حجر نے اس زمانہ کے مختلف علاقوں کے بادشاہوں کے القاب تحریر کئے ہیں مثلاً ایران کے بادشاہ کا لقب کسریٰ، ترکوں کے بادشاہ کا لقب خاقان، حبشہ کا نجاشی، بادشاہانِ یمن کا لقب تبع تھا (قرآن میں بھی یہ مذکور ہے) یہود کے بادشاہ کو قبط، اور یونان کے بادشاہ کو ملیوس کہا جاتا تھا لکھتے ہیں بعد از اس یہودیوں کے بادشاہ کا لقب راس الجالوت پڑ گیا، صائبہ کے بادشاہ کو نرود اور ہند کے بادشاہ کو دہی، سندھ کے بادشاہ کو تور، چین کے بادشاہ کو بیجو اور حمیر کے بادشاہوں کو ذواذوا کہا جاتا تھا کسی لفظ کی طرف مضاف کر کے جیسے ذی یزن، مصر کے بادشاہ کا لقب فرعون اور جسے وہ اسکندر یہ کا حاکم بنائے اسے

عزیز کہا جاتا تھا، کہتے ہیں زیادہ تر یہ معلومات مغلطابی کی سیرت سے اخذ کی گئی ہیں اور بعض محل نظر ہیں۔

116 باب الْمَعَارِضُ مَدْوُوحَةٌ عَنِ الْكُذِبِ (تعریض کے انداز سے بات کرنے میں جھوٹ سے بچاؤ ہے)

وَقَالَ إِسْحَاقُ سَمِعْتُ أَنَسًا مَاتَ ابْنُ لَاجِي طَلْحَةَ فَقَالَ كَيْفَ الْغُلَامُ قَالَتْ أُمُّ سَلِيمٍ هَذَا نَفْسُهُ وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ قَدْ اسْتَرَاخَ وَظَنَّ أَنَّهَا صَادِقَةٌ (والدہ انسؓ حضرت ام سلیم سے انکے شوہر ابوطحہؓ نے پوچھا بیٹا اب کیسا ہے؟ کیا اسکا نفس اب پرسکون ہے اور مجھے امید ہے کہ اب آرام سے ہے انہوں نے اس بات کو کبھی برحقیقت۔ یعنی ظاہری معنی میں۔ سمجھا)

ابن تین کے ہاں (المعارض) ہے مگر درست اثبات یا ع کے ساتھ ہے کہتے ہیں نسخہ ابو ذر میں بھی یہ ثابت ہے، یہ تعریض سے ہے جو تصریح کا عکس ہے۔ (مندوحة) یعنی فسحہ و متع۔ (ندحت النسيء) ای وسعته (انتدح فلان بكذا) اى اتسع، (انتدحت الغنم فى مراضها) إذا اتسعت من البطنة (یعنی خوب موٹی تازی ہوئیں) تو معنی یہ ہوا کہ معاریض میں اس قدر اتساع ہے کہ جھوٹ سے بچا جاسکتا ہے، یہ ترجمہ دراصل ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے مصنف نے الادب المفرد میں قنادہ عن مطرف بن عبد اللہ کے طریق سے نقل کیا، کہتے ہیں میں عمران بن حصین کے ہمراہ کوفہ سے بصرہ گیا تو کوئی دن ایسا نہ تھا جب ہمیں کوئی اشعار نہ سنائے ہوں اور کہتے تھے: (إن فى معاریض الکلام مندوحة عن الکذب) اسے طبری نے تہذیب اور طبرانی نے الکبیر میں تخریج کیا اس کے رجال ثقافت ہیں ابن عدی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ قنادہ سے مرفوعاً نقل کیا اور ضعیف قرار دیا، ابوبکر بن کامل نے اپنی فوائد اور بیہقی نے شعب میں بھی تخریج کیا ابن عدی نے اسے حضرت علی سے بھی مرفوعاً کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا، بخاری نے الادب المفرد میں ابوعثمان نہدی عن عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا، (أما فى المعارض ما ینکفى المسلم من الکذب؟) (یعنی بجائے جھوٹ بولنے کے معاریض سے کام لینا کافی نہیں؟) معاریض یا معارض یعنی یا ع کے اثبات اور اس کے حذف کے ساتھ معارض کی جمع ہے تعریض بالقول سے بقول جوہری یہ خلاف تصریح ہے یعنی کسی شئی کے (ذکر کے) ساتھ کسی اور شئی سے تو یہ کرنا (تو یہ کالفظی معنی ہے: چھپا لینا) راغب لکھتے ہیں تعریض ایسی کلام ہے جس کی صدق و کذب اور ظاہر و باطن میں دو تو جیہیں ہوتی ہیں بقول ابن حجر اولیٰ یہ کہا جانا کہ ایسی کلام جس کی دو تو جیہیں ہوں ایک بول کر اس کا لازم مراد لیا جائے، ایک سوال جو اکثر کیا جاتا ہے وہ تعریض اور کنایہ کے باہمی فرق کے بارہ میں ہے، تقی الدین سبکی نے ایک رسالہ میں اس پر سیر حاصل کلام کی ہے۔

(وقال إسحاق الخ) یہ ابن ابی طلحہ ہیں جو مشہور تابعی تھے، یہ تعلق نفسی کے نسخہ سے ساقط ہے یہ ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جسے بخاری نے کتاب الجنائز میں ذکر کیا تھا شاید ترجمہ اس میں ام سلیم کا یہ قول مذکور: (هدأ نفسه وأرجو أن قد استراح) (تو ابوطحہ یہ سن کر سمجھے کہ مریض بچہ اب افاتہ سے ہے، ہدأ ہمز (سکن) کے ہم وزن ومعنی ہیں، نفس فائے مفتوح کے ساتھ، مشعر بالنوم ہے اور مریض جب سوتا ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی مرض ختم ہو چکی ہے یا اس میں خفت ہے جبکہ ان کی مراد کلیہ بوجہ موت اس کا انقطاع تھا اسی طرح (استراح) کا معاملہ، ابوطحہ مرض سے عافیت و نجات کے ساتھ استراحت سمجھے جبکہ ام سلیم کی مراد یہ تھی کہ وہ اب دنیا کی مشقتوں اور مرض کی الم سے آرام میں ہے تو وہ اعتبار مراد کے لحاظ سے سچی تھیں مگر اس کے ساتھ ان کی خبر اس فہم کے غیر مطابق

تھی جو ابولم نے اخذ کی تھی راوی نے کہا: (و ظنَّ أنها صادقة) یعنی اپنی فہم کے اعتبار سے۔

6209 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي مَسِيرٍ لَهُ فَحَدَّثَنَا الْحَادِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَرُفُقُ يَا أَنْجَشَةُ وَيَحْكُ بِالْقَوَارِيرِ (اسی کا سابقہ نمبر) اطرافہ 6149، 6161، 6202، 6210، 6211 -

6210 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَنَسٍ وَأَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي سَفَرٍ وَكَانَ غُلَامٌ يَخْدُو بِهِمْ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ رُوَيْدَكَ يَا أَنْجَشَةُ سَوْفَكَ بِالْقَوَارِيرِ قَالَ أَبُو قِلَابَةَ يَعْنِي النِّسَاءَ (سابقہ) اطرافہ 6149، 6161، 6202، 6209، 6211 -

حماد سے مراد ابن زید ہیں، انجشہ کے قصہ بارے حدیث انس کی شرح باب (ما يجوز من الشعر) میں گزر چکی ہے
6211 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ حَادٍ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ وَكَانَ حَسَنَ الصَّوْتِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ رُوَيْدَكَ يَا أَنْجَشَةُ لَا تَكْسِرِ الْقَوَارِيرَ قَالَ قَتَادَةُ يَعْنِي ضَعْفَةَ النِّسَاءِ (سابقہ) اطرافہ 6149، 6161، 6202، 6209، 6210 -

6212 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ بِالْمَدِينَةِ فَرَسٌ فَرَسًا لِأَبِي طَلْحَةَ فَقَالَ مَا رَأَيْنَا مِنْ شَيْءٍ وَإِنْ وَجَدْنَاهُ لَبَجْرًا (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۸۰) اطرافہ 2627، 2820، 2857، 2862، 2866، 2867، 2908، 2968، 2969، 3040، 6033

یہی سے مراد قحطان ہیں یہ کتاب الجہاد میں مشرور جا گزری۔ (وجدناه لبجرا) سے ترجمہ کی مطابقت ہے اسکی تیز رفتاری سے یہ کہنا یہ ہے، تعریض اور لفظ مذکور کے مدلول کے مابین جامع یہ ہے کہ دونوں میں لفظ کا غیر وضعی استعمال ہوتا ہے اس معنی کے مد نظر جو دونوں کے درمیان جامع ہے، ابن منیر کہتے ہیں حدیث قواریر اور حدیث فرس معاریض میں سے نہیں بلکہ مجاز کی مثالیں ہیں گویا بخاری نے جب اسلوب مجاز کا جواز دیکھا تو اس سے جواز معاریض کا استنباط کیا جو حقیقتہً اولیٰ بالجواز ہیں ابن بطل کہتے ہیں گھوڑے کے بھاگنے کو سمندر سے تشبیہ دی اس کے عدم انقطاع کا اشارہ دینے کیلئے یعنی پھر صفت جری کا نفس فرس پر مجازاً اطلاق کیا، کہتے ہیں یہ استعمال معاریض میں اصل ہے اور محل جواز اس شکل میں ہوگا کہ ظلم (وقتہ) سے خلاصی ملتی اور حق کا حصول ہوتا ہو لیکن اس کے برعکس ابطال حق یا تحصیل باطل کی غرض سے ان کا استعمال جائز نہ ہوگا طبری نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ ہالہ کا ایک شخص عیون تھا، یعنی اسکی نظر بہت گنتی تھی اس نے قاضی شریح کے پاس ایک ٹچر دیکھا اور بہت پسند کیا شریح ڈرے کہ یہ کہیں اس کی نظر بد کا شکار نہ ہو جائے کہا

بس یہ (خرابی) ہے کہ اگر بیٹھ جائے تو جب تک کھڑا نہ کیا جائے کھڑا نہیں ہوتا تو کہنے لگا اف! تو وہ اس سے سالم رہا بشرح کی مراد یہ تھی کہ جب تک اللہ کھڑا نہ کرے۔

علامہ انور (مندوحة) کے تشریح میں کہتے ہیں ای (متسع و مفر) کہتے ہیں مصنف کی معاریض سے مراد تو یہ ہے یعنی ایسی کلام کرنا کہ مخاطب متکلم کی مراد نہ سمجھ پائے اور جوہ سمجھے اسے اپنے اعتبار سے سچ خیال کرے، علمائے بلاغت کی تعریض مراد نہیں پھر اس کے تحت تواریخ والی حدیث تخریج کی ہے اور حدیث فرس میں آپ کا قول: (ما رأینا من شیء) حالانکہ لامحالہ کچھ تو دیکھا ہی ہوگا تو مراد ایسی شئی جو (يُعْتَدُّ بِهِ) یعنی قابل ذکر یا جو مسلمانوں کے لحاظ سے اہم ہو) تو انہیں معاریض قرار دیا حالانکہ ان میں معاریض والی کوئی بات نہیں اور یہ اس لئے کہ یہ انکافن نہیں تھا (میرے خیال میں آپ کا قول: ما رأینا من شیء معاریض میں سے ہے، اس کا پس منظر یہ ہے کہ اہل مدینہ رات کے وقت کوئی آوازیں وغیرہ سن کر گھبراہٹ میں مبتلا ہوئے کہ کہیں دشمن حملہ آور نہ ہو گیا ہو نکل کر اس طرف چلے جہاں سے آوازیں آئی تھیں تو سامنے سے رسول اکرم آ رہے ہیں اور فرما رہے ہیں ہم نے کوئی چیز نہیں دیکھی حالانکہ یہ آوازیں بلا سبب تو نہ ہوں گی مگر ممکن ہے ان آوازوں کے پیچھے اسرار کونیہ پنہاں ہوں تو آپ نے گول مول انداز میں بات کی پھر ان کی سوچوں کا رخ تبدیل کرنے کیلئے حضرت ابوطحہ کے گھوڑے کی تعریف شروع کر دی تو یہی معاریض کی تعریف ہے کہ گول مول انداز میں بات کہی جائے) علامہ کہتے ہیں ہاں اگر زختری جیسا شخص اسے زیر بحث لائے تو اس کا کشف حقیقت کرے، بالجمہ بخاری کی مراد یہ ثابت کرنا ہے کہ معاریض اور ان کی امثال انواع کلام ہیں کذب سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

117 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لِلشَّيْءِ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَهُوَ يَنْوِي أَنَّهُ لَيْسَ بِحَقٍّ

(کسی چیز کو اس نیت سے نظر انداز کرنا کہ وہ حق نہیں)

وقال ابن عباس قال النبی ﷺ للعقربین : یعدبان بلا کبیر و إنه لکبیر (بقول ابن عباس نبی پاک نے دو قبروں والوں کی نسبت فرمایا انہیں عذاب دیا جا رہا ہے لیکن کسی بڑے گناہ کی پاداش میں نہیں اور بے شک وہ بڑا ہی ہے)

(وقال ابن عباس النخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الطہارۃ میں مشروحاً گزری کتاب الادب کے باب)

النمیمۃ من الکبائر میں بھی گزری جہاں اس کے الفاظ تھے: (و ما یعدبان فی کبیر و إنه لکبیر)۔

6213 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا مَخْلَدُ بْنُ يَزِيدَ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ

أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ عُرْوَةَ أَنَّهُ سَمِعَ عُرْوَةَ يَقُولُ قَالَتْ غَائِثَةُ سَأَلَ أَنَسُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ

الْكُفَّانِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسُوا بِشَيْءٍ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَ أَحْيَانًا

بِالشَّيْءِ يَكُونُ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطِفُهَا الْجَنِيُّ فَيَقْرُهَا

فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ قَرَّ الدَّجَاجَةِ فَيَخْلُطُونَ فِيهَا أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذْبَةٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۱۲) اطرافہ 3210، 3288، 5762، 7561

اس کی شرح کتاب الطب کے آخر میں گزری ہے خطابی کہتے ہیں آپ کے قول: (لیسوا بشیء) کا معنی ہے یعنی جو وہ غیب کی خبریں سنانے کا دعویٰ کرتے ہیں ان کا یہ دعویٰ سچا نہیں کہ ایسے ان کی بات قابلِ اعتماد ہو جیسے نبی پاک کی ہے، یہ ایسے جیسے ایسے شخص سے جو کوئی غیر متقن (یعنی عدمِ عمدگی سے) عمل کرے یا غیر سدید بات کہے، کہا جائے (ما علمت أو ما قلت شیئاً) (یعنی تمہیں کچھ علم نہیں یا تم نے کچھ نہ کیا) ابن بطال نے مزید کہا یہ جملہ مبالغہ فی اللفی کیلئے استعمال کرتے تھے اور یہ کذب نہیں، کثیر مفسرین نے قولہ تعالیٰ: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً) [الدھر: ۱] کی بابت لکھا کہ یہاں ذکر سے مراد قدر و شرف ہے یعنی موجود تو تھا مگر کسی قابلِ ذکر قدر و شرف کا حامل نہ تھا یا تو یہ تب کی بات جب ابھی مٹی سے اس کا ڈھانچہ تیار کیا تھا ان حضرات کے قول پر جو اس سے مراد حضرت آدمؑ لیتے ہیں یا (اگر ہر انسان مراد ہے تو) اس وقت کی طرف اشارہ ہے جب وہ ابھی ماں کے پیٹ میں ہے۔

- 118 باب رَفَعِ الْبَصَرِ إِلَى السَّمَاءِ (آسمان کی طرف نظر اٹھانا)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ وَقَالَ أَيُّوبُ عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَفَعِ النَّبِيُّ ﷺ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ (اس آیت میں ذکر ہے کہ وہ آسمان کی طرف نظر کیوں نہیں کرتے کہ کیسے بلند کیا گیا، حضرت عائشہؓ ذکر کرتی ہیں کہ نبی پاک نے سر مبارک آسمان کی طرف اٹھایا)

اصلی وغیرہ نے اگلی آیت (وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ) بھی ذکر کی اور مراد ترجمہ یہی حصہ ہے گویا مصنف اس سے وارد نبی کی طرف اشارہ کرتے ہیں، ابن تین کہتے ہیں بخاری کی غرض ان حضرات کا رو ہے جو آسمان کی طرف نظر اٹھانے کو مکروہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ طبری نے ابراہیم تیمی اور عطاء سلمیٰ سے نقل کیا کہ چالیس برس گزر گئے اور انہوں نے تحفۂ آسمان کی طرف نظر نہ اٹھائی، ہاں البتہ نماز پڑھتے ہوئے آسمان کی طرف نظر اٹھانے سے نبی ضرور وارد ہے جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں حضرت انس کے حوالے سے مرفوعاً گزرا، فرمایا: (مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْفَعُونَ أَبْصَارَهُمْ إِلَى السَّمَاءِ فِي صَلَاتِهِمْ) بلکہ آگے جا کر اس حد تک سختی کی کہ فرمایا یا تو ایسے لوگ باز آجائیں گے یا ان کی نظریں اچک لی جائیں گی، مسلم کی حضرت جابر بن سمرہ سے روایت میں بھی اس کا نحو منقول ہے اسی طرح ابن ماجہ کی ابن عمر سے روایت میں، ابن حبان اس پر حکمِ صحت لگایا دونوں حدیثوں کے مابین طریق تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ نبی حالتِ نماز کے ساتھ خاص ہے، اہل تفسیر نے اونٹ کے اس ضمن میں بطور خاص ذکر کرنے کی حکمت بارے بھی بحث کی ہے اور اس سلسلہ میں اس کی دوسرے جانوروں سے کئی امتیازی صفات کا ذکر کیا، بعض نے ذکر کیا کہ یہ اسمِ صحاب ہے، اگر یہ ثابت ہے تو اراض و سماء کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہے گویا دو اشیاء افقِ علوی اور دو ہی افقِ سفلی سے ذکر کیں اور ہر ایک میں ان لوگوں کیلئے عبرت کا سامان ہے جنہیں حق کی توفیق ملی ہو۔

(قال أيوب) یہ تختیانی ہیں۔ (عن عائشة الخ) یہ تعلیق صرف ابو ذر کی مستثنیٰ اور کشمینی سے نقل صحیح بخاری میں ہے باقیوں سے ساقط ہے، یہ حضرت عائشہؓ کی آنجناب کی حیاتِ مبارکہ کے آخری لمحات کے ذکر پر مشتمل روایت کا حصہ ہے جس میں وارد ہوا

کہ آپ کی نظر آسمان کی طرف اٹھی اور زبان نے کہا: (الرفیق الأعلى) (اور روح مبارک پرواز کر گئی) احمد نے بھی اسماعیل بن علیہ عن ایوب سے اسے نقل کیا ہے بخاری کی الوفاۃ النبویہ میں بھی حماد بن زید عن ایوب سے تمامہ گزری البتہ اس میں تھا: (رفع رأسه إلى السماء)۔

6214 حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَقُولُ أَخْبَرَنِي جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ ثُمَّ فَرَّ عَنِّي الْوَحْيُ فَبَيَّنَّا أَنَا أُمِّسِي سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصَرِي إِلَى السَّمَاءِ فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِزَاءٍ قَاعِدٌ عَلَى كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۷۳۳) اطرافہ 4، 3238، 4922، 4923، 4924، 4925، 4926، 4954۔

یہ زمانہ فترۃ الوحی کا ذکر ہے کتاب کے شروع میں مع شرح ذکر ہوئی ہے۔

6215 حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي شَرِيكٌ عَنْ كُرَيْبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَثُّ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ وَالنَّبِيِّ ﷺ عِنْدَهَا فَلَمَّا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ أَوْ بَعْضُهُ قَعَدَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَرَأَ (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ) (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۱۰۸) اطرافہ 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 992، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 5919، 6316، 7452۔

اس سے غرض ترجمہ یہ ہے: (فنظر إلى السماء) یہ تمام مشروحاً باب التمجید میں گزری ہے اس باب میں حضرت ابو موسیٰ سے بھی ایک روایت ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم بکثرت نظر مبارک آسمان کی طرف اٹھاتے تھے اسے مسلم نے تخریج کیا ای طرح عبد اللہ بن سلام کی حدیث ہے کہ جب نبی اکرم مجلس میں بیٹھے باتیں کر رہے ہوتے تو کثرت سے نظر اٹھا کر آسمان کو دیکھتے اسے ابو داؤد نے نقل کیا۔

119 باب نَكَّتِ الْعُودُ فِي الْمَاءِ وَالطِّينِ (پانی اور مٹی میں لکڑی مارنا)

نکت ضرب موثر کو کہتے ہیں۔

6216 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُثْمَانَ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَائِطٍ مِنْ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ وَفِي يَدِ النَّبِيِّ ﷺ عُودٌ يَضْرِبُ بِهِ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ فَجَاءَ رَجُلٌ يَسْتَفْتِيهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَذَهَبَتْ فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ فَفَتَحَتْ لَهُ وَبَشَّرَتْهُ بِالْجَنَّةِ ثُمَّ اسْتَفْتَحَ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ افْتَحْ لَهُ

وَبَشَّرُهُ بِالْجَنَّةِ فَإِذَا عُمَرُ فَفَتَحَتْ لَهُ وَبَشَّرَتْهُ بِالْجَنَّةِ ثُمَّ اسْتَفْتَحَ رَجُلٌ آخَرُ وَكَانَ مُتَكِمًا
فَجَلَسَ فَقَالَ افْتَحْ (لَهُ) وَبَشَّرُهُ بِالْجَنَّةِ عَلَى بَلْوَى تُصِيبُهُ أَوْ تَكُونُ فَذَهَبَتْ فَإِذَا عُثْمَانُ
فَفَتَحَتْ لَهُ وَبَشَّرَتْهُ بِالْجَنَّةِ فَأَخْبَرَتْهُ بِالَّذِي قَالَ قَالَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ
(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۴۰۳) اطرافہ 3674، 3693، 3695، 7097، 7262 -

المناقب میں یہ مشروح گزری ہے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے۔ (یضرب بہ الخ) مناقب ابو بکر والی روایت میں
تھا: (ینکت) سند میں عثمان بن غیاث کی بابت کرمانی لکھتے ہیں بعض نسخوں میں یحییٰ بن عثمان مذکور ہے اور یہ غلط ہے ابن بطل کہتے
ہیں عربوں کی عادات میں سے تھا کہ بات (یعنی تقریر) کرتے وقت عصا پکڑ کر اس کا سہارا لیتے، بعض عجم کی خاطر متعصین نے اس پر
تنقید کی ہے تو نبی اکرم کے اس کے استعمال میں ان کے خلاف حجت ہے، یہاں جو عود مذکور ہے شاید اس سے مراد خصرہ (یعنی ٹیک
لگانے کی چیز جیسے لانچی چھڑی وغیرہ) ہے جس پر نبی کریم ٹیک لگاتے تھے بہر حال اس حدیث میں یہ مصرح بہ نہیں، ابن حجر کہتے ہیں فقہ
ترجمہ یہ ہے کہ ایسا کرنا (کہ آدمی بیٹھا پانی اور مٹی وغیرہ میں کسی لکڑی کے ساتھ لکیریں کھینچتا رہے) عبث مذموم میں سے نہیں کیونکہ اس
قسم کا فعل عاقل سے کسی بابت غور و تامل کے وقت سرزد ہوتا ہے (اور یہ عام انسانی عادت ہے) پھر یہ ایسا فعل ہے جس سے کسی کو کچھ
نقصان نہیں، بخلاف اس امر کے کہ کسی سوچوں میں غلطیاں انسان کے ہاتھ میں چھری ہے اور وہ اسے کسی کرسی میز وغیرہ میں چلا رہا ہے تو
اس سے خرابی پیدا ہو سکتی ہے لہذا اس قسم کا فعل عبث مذموم میں سے شمار ہوگا۔

120 باب الرَّجُلِ يَنْكُتُ الشَّيْءَ بِيَدِهِ فِي الْأَرْضِ (ہاتھ سے کسی چیز کو زمین پہ مارنا)

6217 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ وَمَنْصُورٍ
عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي
جَنَازَةٍ فَجَعَلَ يَنْكُتُ الْأَرْضَ بِعُودٍ فَقَالَ لَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ أَحَدٌ إِلَّا وَقَدْ فَرَّغَ مِنْ مَفْعَلِهِ مِنَ
الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَقَالُوا أَفَلَا نَتَكَلَّمُ قَالَ اْعْمَلُوا فَكُلُّ مُيَسَّرٍ (فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى) الْآيَةُ .
(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۶۰) اطرافہ 1362، 4945، 4946، 4947، 4948، 4949، 6605، 7552 -

اس کی مفصل شرح کتاب القدر میں آئے گی، اتم سیاق کے ساتھ تفسیر سورہ واللیل میں گزری ہے، ترجمہ کے ساتھ مطابقت
واضح ہے، سند میں سلیمان سے اعمش اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں اسے اسماعیلی نے عمران بن موسیٰ عن محمد بن بشار سے نقل کیا اور
عن الأعمش (ذکر کیا کرمانی کو بھول گئی جب سلیمان سے مراد تمبی قرار دیا۔

علامہ انور لکھتے ہیں چونکہ یہ نبی اکرم سے ثابت ہے لہذا اوقار اور متانت کے مخالف نہیں ہو سکتا، (وکل میسر الخ) کی
بابت کہتے ہیں یعنی تم کسی چیز کا فعل یا اس کا ترک اپنی طرف سے نہیں کرتے یہ تو تمہارا مقدر ہے تم وہی کرتے اور وہی ترک کرتے ہو جو
کاتب تقدیر نے لکھا ہے لہذا الکمال کر کے بیٹھ رہنا اور اعمال میں ترک جہد عبث ہے۔

121 باب التَّكْبِيرِ وَالتَّسْبِيحِ عِنْدَ التَّعَجُّبِ (تعجب کے وقت تکبیر و تسبیح)

ابن بطال لکھتے ہیں تسبیح و تکبیر کا معنی ہے اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور سوء سے اس کی تنزیہ، تعجب اور کسی امر کے استعظام کے وقت اس کا استعمال حسن ہے اور اس میں اللہ کے ذکر پر زبان کی مشق بھی ہے بقول ابن حجر یہ اچھی توجیہ ہے گویا بخاری نے اس کے مانعین کے رد کے طرف رمز کیا۔

6218 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي هُنْدُ بِنْتُ الْحَارِثِ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَتْ اسْتَيْقِظَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ مَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْخَزَائِنِ وَمَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْفِتَنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحَجَرِ يُرِيدُ بِهِ أَزْوَاجَهُ حَتَّى يُصَلِّيَ رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الْآخِرَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۵) أطرافہ 115، 1126، 3599، 5844، 7069

6218 - وَقَالَ ابْنُ أَبِي ثَوْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ طَلَّقْتَ نِسَاءً كَقَالَ لَا قُلْتُ اللَّهُ أَكْبَرُ
(یعنی مارے خوشی کے اللہ اکبر کہا)

اس کی کچھ شرح کتاب العلم میں گزری ہے بقیہ کتاب الفتن میں ہوگی۔ (من الخزائن) اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اس لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جیسے قرآن میں ہے: (خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي) جیسے فتن کے ساتھ عذاب سے تعبیر کیا کیونکہ وہ اس کے اسباب ہیں دراصل آپ بعد میں ہونے والی فتوحات اور ان کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی غنائم اور پھر ان سے ناشی فتنوں کی طرف اشارہ فرما رہے تھے تو یہ بھی درحقیقت غیبی اخبار کی قبیل سے ہے، بہت سی دلائل النبوة میں اسے زیر بحث لائے ہیں۔ (و قال ابن أبي ثور الخ) یہ عمید اللہ بن عبد اللہ ہیں، آنجناب کے ازواج مطہرات سے ایلاء کے قصہ پر مشتمل حدیث کا یہ طرف ہے جو کتاب العلم میں گزری، کتاب النکاح میں مفصلاً مشروح ہوئی تھی۔

6219 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ . وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُصَيْنٍ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا جَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَزْوَرُهُ وَهُوَ مُغْتَكِفٌ فِي الْمَسْجِدِ فِي الْعَشْرِ الْغَوَابِرِ مِنْ رَمَضَانَ فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ سَاعَةً مِنَ الْعِشَاءِ ثُمَّ قَامَتْ تَنْقَلِبُ فَقَامَ مَعَهَا النَّبِيُّ ﷺ يَفْلِبُهَا حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ بَابَ الْمَسْجِدِ الَّذِي عِنْدَ مَنْسَكِنِ أُمَّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ مَرَّ بِهِمَا رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ فَسَلَّمَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ نَفَذَا فَقَالَ لَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى رِسْلِكُمَا إِنَّمَا هِيَ صَفِيَّةُ بِنْتُ حُصَيْنٍ قَالَا سُبْحَانَ اللَّهِ يَا

رَسُولَ اللَّهِ وَكَبُرَ عَلَيْهِمَا قَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ ابْنِ آدَمَ مَبْلَغَ الدَّمِ وَإِنِّي خَشِيتُ
أَنْ يَقْدَفَ فِي قُلُوبِكُمَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۲۲۸) اطرافہ 2035، 2038، 2039، 3101، 3281، 7171

حضرت صفیہ ام المومنین کے آپ سے مسجد میں ملنے آنے کے ذکر پر مشتمل روایت جسے دو طرق سے وارد کیا، سیاق ابن ابی
عقیق کا ہے کتاب الاعتکاف میں اس کی شرح گزری۔ (العشر الغواہر) غواہر سے مراد (بواقی) ہے کبھی اس کا اطلاق (مواضی)
(گزر چکیں) پر بھی ہوتا ہے اس لحاظ سے یہ لفظ اضداد میں سے ہے، ان دو صحابیوں کے سبحان اللہ کہنے سے ترجمہ کی
مطابقت ہے کیونکہ تعبا کہا، (وکبر علیہما) اس پر قرینہ ہے، تعجب کے وقت سبحان اللہ کہنے کی بابت متعدد صحیح روایات ہیں ان میں
سے حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث جس میں ہے: (لقینی النبی ﷺ و أنا جنب) آگے ہے کہ آپ نے فرمایا: (سبحان اللہ
إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجَسُ) یہ متفق علیہ ہے اسی طرح ایک حدیث عائشہ کہ ایک خاتون نے آپ سے حیض سے غسل کی بابت سوال کیا تو
آپ نے فرمایا: (تَطَهَّرِيْ بَهَا) اس نے کہا وہ کیسے؟ آپ نے اس کے جواب میں کہا: (سبحان اللہ) یہ بھی متفق علیہ ہے مسلم کے
ہاں حضرت عمران بن حصین کی روایت میں ایک عورت کا قصہ مذکور ہے جس نے نذر مانی تھی کہ نبی اکرم کی اونٹنی ذبح کر دے گی اس میں
ہے کہ آنجناب نے فرمایا: (سبحان اللہ بئس ما جزیتھا) (تم نے اسے برا بدلہ دیا) صحیحین میں صحابہ کرام کی ایک جماعت سے
بھی (تعجب اور خوشی کے وقت) سبحان اللہ کہنا منقول ہے جیسے عبد اللہ بن سلام کی روایت جب انہیں کہا گیا کہ آپ جنتی ہیں تو سبحان اللہ
پڑھی اور کہا کسی کو ایسی بات نہیں کہنا چاہئے جس کا اسے علم نہ ہو

آخر بحث بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں غیر ابو ذر کے ہاں حضرت صفیہ کی حدیث باب کے آخر میں واقع ہے جبکہ ابن بطلال کی شرح
میں یہ حدیث سابقہ باب میں حدیث علی کے بعد مذکور ہے انہوں نے اس کی اس ترجمہ کے ساتھ مناسبت میں اشکال سمجھا، کہتے ہیں اس
بارے مہلب سے میں نے سوال کیا تو ان کا جواب تھا اسے صرف حدیث علی کی وجہ سے وارد کیا ہے جس میں ہے کہ تم میں سے ہر ایک کی
جنت یا جہنم کی منزل لکھی جا چکی ہے تو اسے یہ حدیث ام سلمہ لا کر تقویت دی اور اشارہ دیا کہ آگ میں لے جانے والے قوی اسباب
میں سے فتن، عصیت اور مال پر باہم لڑنا جھگڑنا ہے اھ، ابن حجر کہتے ہیں ابن بطلال کی ذکر کردہ یہ ترتیب مجھے اپنے زیر مطالعہ کسی نسخہ
میں نہیں ملی اس حدیث کا واضح تعلق تعجیبہ انداز میں تسبیح و تکبیر کے کلمات کہنے سے ہی بنتا ہے اور اس ترجمہ کے ساتھ مطابقت واضح ہے کسی
تکلف کی ضرورت نہیں۔

122 باب النَّهْيِ عَنِ الْخَذْفِ (انگلیوں کے ساتھ نکلری وغیرہ سے نشانہ بنانے کی ممانعت)

6220 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ عُقْبَةَ بْنَ صُهَبَانَ الْأَزْدِيَّ يُحَدِّثُ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ الْمُرَنِّيِّ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْخَذْفِ وَقَالَ إِنَّهُ لَا يَقْتُلُ الصَّيْدَ

وَلَا يَنْكَأُ الْعَدُوَّ وَإِنَّهُ يَفْقَأُ الْعَيْنَ وَيَكْسِرُ السِّنَّ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) طرفہ 4841، - 5479

کتاب الصيد والذباح میں اس کی شرح گزری۔ علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں اسی کے حکم میں کمان اور غلیل ہے۔

123 باب الْحَمْدُ لِلْعَاطِسِ (چھینک آنے پر الحمد کہنا)

یعنی اس کی مشروعیت، ظاہر حدیث اس کے وجوب کو مقتضی ہے کیونکہ امر صریح وارد ہے لیکن نووی نے اس کے استحباب پر اتفاق نقل کیا ہے، جہاں تک اس کے الفاظ ہیں تو ابن بطل وغیرہ نے ایک گروہ علماء سے نقل کیا کہ (الحمد لله) سے زائد نہیں کہنا جیسا کہ دو ابواب بعد حدیث ابو ہریرہ میں ذکر آئے گا، ایک جماعت سے یہ الفاظ منقول ہیں: (الحمد لله على كل حال) کہتے ہیں حضرت عمر سے نبی وارد ہے وہ اس میں کہتے ہیں: (هكذا علمنا رسول الله ﷺ) اسے بزار اور طبرانی سے تخریج کیا اس کی اصل ترمذی کے ہاں ہے طبرانی نے ابو مالک اشعری سے مرفوعاً روایت کیا کہ جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو کہے: (الحمد لله على كل حال) اس کی مثل ابو داؤد کے ہاں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے مذکور ہے، آگے اسکا ذکر ہوگا نسائی کی حضرت علی سے مرفوع حدیث میں ہے کہ عاتس کہے: (الحمد لله على كل حال) ابن سنی کی ابو ایوب سے حدیث بھی اس کے مثل ہے احمد اور نسائی کی سالم بن عبید سے مرفوع روایت میں ہے جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو کہے: (الحمد لله على كل حال) یا (الحمد لله رب العالمين) ایک جماعت سے یہی آخری جملہ منقول ہے، بقول ابن حجر اس میں ابن مسعود کی ایک حدیث بھی وارد ہے جسے بخاری نے الادب المفرد میں اور طبرانی نے نقل کیا، دونوں جملوں کے مابین جمع بھی وارد ہے چنانچہ الادب المفرد میں حضرت علی سے مروی ہے کہ جس نے چھینک مارتے وقت کہا: (الحمد لله رب العالمين على كل حال) وہ کبھی داڑھ یا کان کی تکلیف میں مبتلا نہ ہوگا، یہ موقوف اور اس کے رجال ثقافت ہیں اس طرح کی بات رائے سے نہیں کہی جاسکتی لہذا یہ حکم رفع میں ہے اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت علی سے مرفوعاً بھی نقل کیا اسکے الفاظ ہیں: (مَنْ بَادَرَ الْعَاطِسَ بِالْحَمْدِ غُوفِيَ مِنْ وَجَعِ الْخَاصِرَةِ وَلَمْ يَسْتَلِمْ ضَرْسَهُ أَبَدًا) اسکی سند ضعیف ہے بخاری کے ہاں الادب المفرد میں اور طبرانی نے (لابأس به) سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ جب کوئی چھینک مار کر الحمد للہ کہتا ہے تو فرشتہ کہتا ہے: (رب العالمين) وہ خود ہی کہہ لے تو فرشتہ کہتا ہے: (يرحمك الله) ایک جماعت سے منقول ہے کہ حمید یہ کلمات میں سے جو بھی ثناء سے زائد ہو وہ حسن ہے، ابو جعفر طبری نے تہذیب میں لاباس سند کے ساتھ ام سلمہ سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم کے پاس بیٹھے ایک شخص نے چھینک ماری اور کہا الحمد للہ، آپ نے فرمایا: (یرحمک اللہ) ایک اور نے چھینک مار کر کہا: (الحمد لله رب العالمين حمداً طیباً كثيراً مبارکاً فیہ) آپ نے فرمایا یہ اس پر انیس درجہ مرتفع ہوا ہے، اس کی تائید ترمذی وغیرہ کی نقل کردہ حدیث رفاعہ بن رافع کرتی ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کے ساتھ جماعت میں شرکت کی (دوران نماز) چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله حمداً طیباً كثيراً مبارکاً فیہ مبارکاً علیہ کما یُحِبُّ رَبُّنَا وَیَرْضٰی) آپ جب پھرے تو فرمایا: (مَنْ الْمَتَكَلِّمُ؟) تین مرتبہ کہا میں نے عرض کی میں ہوں! فرمایا اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے میں نے اس سے زائد ملائکہ ان کلمات کو لینے کیلئے جلدی سے آگے بڑھے کہ کون ان میں سے انہیں لے کر

اوپر جاتا ہے، اسے طبرانی نے بھی تخریج کیا اور بیان کیا کہ یہ نماز مغرب کا واقعہ ہے اسکی اصل بخاری میں ہے لیکن اس میں چھینک کا ذکر موجود نہیں اس میں بس یہ ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ نماز میں تھے جب رکوع سے سر اٹھایا تو کہا: (سمع الله لمن حمده) تو ایک شخص نے پیچھے کھڑے پڑھا: (ربنا لك الحمد الخ) یہی کلمات ذکر کئے، یہ صفة الصلاة میں مشروحاً گزری ہے مسلم وغیرہ کی حضرت انس سے روایت میں ہے ایک شخص آکر صف میں شامل ہوا اسے سانس چڑھا ہوا تھا تو کہا: (الله اكبر الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مبارک فيه) اس میں بارہ فرشتوں کا ذکر ہے طبرانی اور ابن سنی نے حضرت عامر بن ربیعہ سے اس کا نقل کیا، اس کی سند لا باس بہ ہے ابن سنی نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابورافع سے نقل کیا کہ میں آنجناب کے ساتھ تھا کہ آپ نے چھینک ماری میرا ہاتھ چھوڑا اور کھڑے ہوئے کچھ کہا جسے میں سمجھ نہ سکا میں نے پوچھا تو فرمایا جبریل میرے پاس آئے اور کہا جب چھینک لو تو کہو: (الحمد لله لِكْرَمِهِ الحمد لله لِعِزِّ جَلَالِهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ صَدَقَ عَبْدِي ثَلَاثًا مَغْفُورٌ لَهُ) (یعنی میرے بندے تینوں باتیں سچی کیں، وہ بخشا گیا) جہاں تک ثناء سے خارج حمد یہ کلمات ہیں تو اس میں بیہقی کی شعب میں ضحاک بن قیس یشکری سے نقل کردہ روایت وارد ہے کہتے ہیں ابن عمر کے پاس ایک شخص نے چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله رب العالمين) ابن عمر بولے اگر یہ کہہ کر اس کا اتمام بھی کرلو (والسلام علی رسول الله) ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابن عمر سے اس کا تخریج کیا، ترمذی کی یہ روایت اسکے معارض ہے کہ ایک آدمی نے چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله والصلاة على رسول الله) ابن عمر نے سن کر یہ کلمات دہرائے پھر کہا لیکن ہمیں رسول اللہ نے یہ تو نہیں سکھائے تھے (یعنی چھینک مارنے کی صورت میں) ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث غریب ہے ہم اسے نہیں پہچانتے مگر زیاد بن ربیع کی روایت میں، بقول ابن حجر وہ صدوق راوی ہیں بخاری کے بقول (فیہ نظر) (یعنی محل نظر ہے) ابن عدی کہتے ہیں میں ان میں کوئی باس خیال نہیں کرتا بیہقی نے دیگر سابق الذکر روایات کو زیاد کی روایت پر ترجیح دی لوگوں کے اس تعامل کی کوئی اصل نہیں جو وہ اس موقع پر پوری سورت فاتحہ پڑھ لیتے ہیں اسی طرح جو حضرات الحمد چھوڑ کر (أشهد أن لا إله إلا الله) پڑھتے ہیں یا حمد سے قبل اسے بھی پڑھتے ہیں، ایسا کرنا مکروہ ہے بخاری نے الادب المفرد میں صحیح سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ ابن عمر نے اپنے بیٹے کو چھینک مارتے دیکھا پھر اس کے منہ سے نکلا (اب) کہا یہ اب کیا ہے؟ شیطان نے اسے اس کی چھینک اور حمد کے درمیان کر دیا ہے اسے ابن ابوشیبہ نے (اش) کے لفظ سے نقل کیا (بظاہر یہ غیر ارادی طور پر چھینک کے زور سے منہ سے مہمل سا لفظ نکل گیا ہمارے مشاہدہ میں بھی آتا ہے کہ کثیر حضرات چھینک مارتے ہوئے اس قسم کے مہمل الفاظ منہ سے نکالتے ہیں) ابن بطلان نے طبرانی سے نقل کیا ہے کہ چھینک مارنے والے کو اختیار ہے کہ صرف (الحمد لله) کہے یا (رب العالمين) اور (علی کل حال) کا بھی اضافہ کر دے، اولہ سے جو بات ثابت ہے وہ یہ ہے کہ یہ سب مجزئی ہے لیکن زیادہ افضل حمد یہ کلمات کہنے والے کا فعل ہے بشرط کہ یہ کلمات ماثرہ ہوں (یعنی اپنی طرف سے نہ جوڑتا رہے جیسے ہمارے بھائیوں نے بے شمار مناسبتوں میں دعاؤں کی قسم کے جملے بنائے ہوئے ہیں پشاور کے احناف کے ایک بڑے عالم جو بعد ازاں شہید ہو گئے، سے راقم نے سوال کیا حضرت یہ دعائے تراویح جو آنجل اچانک نمودار ہو گئی ہے یہ کس کتاب حدیث سے ماخوذ و ماثر ہے؟ بس یہ جواب دیا کسی کو دعا کرنے سے کیوں منع کروں، عرض یہ ہے کہ دعا سے تو منع نہ کریں مگر مناسبت میں صرف ماثر کلمات ہی پڑھے جائیں گے) نووی

اذکار میں رقم طراز ہیں علماء اس امر پر متفق ہیں کہ عطس کے لئے مستحب ہے کہ چھینک کے بعد الحمد للہ کہے اگر پوری آیت کہی دی تو یہ احسن ہے، اگر (الحمد لله على كل حال) کہہ دیا تو یہ افضل ہے (یعنی صرف الحمد للہ کہنے سے) بقول ابن حجر یہی کہا مگر جو روایات میں نے ذکر کی ہیں وہ تخییر پھر اولویت کو مقتضی ہیں۔

6221 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ
عَطَسَ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَشَمَّتْ أَحَدَهُمَا وَلَمْ يُشَمِّتِ الْآخَرَ فَقِيلَ لَهُ فَقَالَ هَذَا
حَمْدُ اللَّهِ وَهَذَا لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ. طرفہ - 6225

ترجمہ: انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ کے پاس دو اشخاص کو چھینک آئی ایک کو تو آپ نے جواب میں یَرْمُكُ اللہ کہا اور دوسرے کو نہیں، تو اس بارے آپ سے کہا گیا تو فرمایا اس نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کہا تھا اور تم نہیں کہا تھا۔

سفیان سے ثوری اور سلیمان سے مراد تہمی ہیں۔ (عطس) ماضی میں طاء مفتوح جب کہ مضارع میں اس پر زیر اور پیش دونوں موجود ہیں۔ (رجلان) بخاری کی الادب المفرد میں نقل کردہ روایت ابو ہریرہ جسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا، میں ہے ان میں سے ایک دوسرے سے اشرف تھا (اس نے الحمد للہ کہا اور) شریف نے نہ کہا تھا طبرانی کی سہل بن سعد سے روایت میں ہے کہ وہ عامر بن طفیل اور ان کے بھتیجے تھے۔

(فشمتمت) سرخسی کے ہاں سین کے ساتھ ہے احمد کی قتان عن سلیمان تہمی کی روایت میں ہے: (فشمتمت أو سمت) خلیل اور ابو عبید وغیرہما کہتے ہیں دونوں طرح موجود ہے بقول ابن انباری ہر داعی بالخیر مشتمت اور مسمت ہے عرب ایک ہی لفظ میں سین اور شین کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے تھے اھ، بقول ابن حجر یہ مطرد نہیں بلکہ یہ چند الفاظ میں کہا جنہیں ہمارے شیخ شمس الدین شیرازی صاحب قاموس نے ایک لطیف رسالہ میں جمع کیا ہے ابو عبید کہتے ہیں شین کے ساتھ اعلیٰ و اکثر ہے عیاض کہتے ہیں اکثر اہل عربیت کے ہاں اور روایت میں بھی یہی ہے ثعلب کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ یہ سین کے ساتھ ہو کیونکہ یہ سمت سے ماخوذ ہے جو قصد اور طریق تویم ہے ابن دقیق نے شرح الامام میں اس کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا، قزاز کہتے ہیں تسمیت تبریک (یعنی مبارکباد دینا) ہے عرب کہتے ہیں: (شَمَّتَهُ) جب کسی کے لئے خیر و برکت کی دعا کرے اور (شَمَّتَ عَلَيْهِ) (برک علیہ) حضرت علی اور حضرت فاطمہ کی شادی کے ذکر والی روایت میں ہے: (شَمَّتَ عَلَيْهِمَا) یعنی ان کے لئے برکت کی دعا کی ابن تین نے ابو عبد الملک سے نقل کیا کہ تسمیت افصح ہے اور یہ (سمت الإبل فی المرعى) سے ہے جب انہیں چراگاہ میں جمع کیا جائے اس پر اس کا معنی ہوگا: (جَمَعَ اللَّهُ شَمْلَكَ) (یعنی اللہ تمہاری شیرازہ بندی کرے) اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ (سمت الإبل) تو شین کے ساتھ ہے کئی اور نے بھی یہی نقل کیا تو (سمتہ) کا معنی ہوگا اسے دعا دی کہ وہ (یجمع شملہ) بعض نے شین کے ساتھ اسے (الشماتۃ) سے ماخوذ قرار دیا جو دشمن کو مصیبت میں دیکھ کر خوش ہونے کے معنی میں ہے گویا اسے دعا دی کہ وہ اس شخص کے سے حال میں ہو: (مَنْ يُشَمِّتُ بِهِ) (جسے دیکھ کر دشمن مایوس ہوں) یا اس کی توجہ یہ ہوئی کہ جب اللہ کی حمد کی تو شیطان کو اس سے دکھ پہنچایا تو (شمت هو الشیطان) (یعنی شیطان کیلئے باعث دکھ) بعض نے کہا یہ شوامت سے ہے جو شامتہ کی جمع ہے جو (القائمة) ہے، کہا جاتا ہے:

لا تترك الله له شامة أى قائمة) (مفہوم یہ کہ اللہ اس کا قلع قمع کرے) (ابن عربی ترمذی کی شرح میں لکھتے ہیں اہل لغت نے ان دونوں لفظوں کے اشتقاق پر بات کی ہے اور اس میں تمیز معنی نہیں کیا اور یہ بدیع ہے اس لئے کہ چھینک لینے سے سر کا ہر عضو اسی طرح گردن کے پٹھے وغیرہ کھل جاتے ہیں گویا اس نے چھینک ماری (اور الحمد للہ کہا) تو اسے کہا گیا: (یرحمک اللہ) یعنی اللہ نے اس پر اپنی رحمت کی اور اسے اسی حالت میں لوٹا دیا جو چھینک سے قبل تھی اور اب اس پر اسے قائم رکھے بغیر کسی تغیر کے، اگر یہ تسمیت ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ (چھینک مارنے کے بعد) ہر عضو اپنی سمت کی طرف پلٹ آیا جو چھینک سے قبل اس کی تھی اور اگر یہ شین کے ساتھ ہے تو معنی یہ ہوا کہ اللہ اس کے شوامت یعنی (قوائمه التى بها قوام بدنہ) (اس کے قوائم جن پہ اس کا جسم قائم ہے) سلامت رکھے اس امر سے کہ اعتدال سے خارج ہوں، کہتے ہیں (شوامت کُلّ شىء قوامہ) (یعنی ہر شے کے شوامت وہ جن پہ اسکے وجود کا انحصار ہو) تو دابہ کا قوام اس کے وہ اعضاء جن سے انتفاع کیا جاتا ہے اور آدمی کا قوام اس کے قوائم کی سلامتی کے ساتھ ہے جن کے ساتھ اس کا قوام ہے یعنی اس کا سر (جس میں دماغ ہے جو پورے جسم کو کنٹرول کرتا ہے) اور ملحقہ گردن اور سینہ (بعض نے جدید طب کی رو سے چھینک مارنے کے بعد الحمد للہ اور جو ابایر جمک اللہ کہنے کی یہ توجیہ بیان کی کہ چھینک مارنے کے دوران سانس وقتی طور پر تھم جاتا ہے، اس کے مکمل ہونے پر سانس جب بحال ہوا تو اس کی بحالی پر اللہ کی تعریف کی کہ اگر وہ چاہتا تو اس بندش نفس کو مستقل کر دیتا جیسے قرآن میں اس کا ارشاد ہے: **اللّٰهُ يَتَوَفَّى النَّفْسَ حَيِّنْ مَوْتَهَا وَالتَّي لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْمِكُ النَّبِى قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْاُخْرٰى**) [المؤمن: ۴۲]۔ (فقیل لہ) قائل وہ چھینک مارنے والا جس نے الحمد للہ نہ کہا تھا ابو ہریرہ کی روایت میں اس کی صراحت ہے اس میں ہے: (فسأله الشريف) (دوا ابواب کے بعد شعبہ کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (فقال الرجل يا رسول الله شَمَمْتُ هذا ولم تُشَمِّتْنِی) یہ حدیث سہل میں مذکور کہ شریف مذکور عامر بن طفیل تھا، کے لئے معکرو ہو سکتا ہے کیونکہ وہ کافر تھا حالت کفر ہی میں انتقال کیا تھا پھر کیونکر اس نے (یا رسول اللہ) کہا، یہ بھی محتمل ہے کہ بغیر اعتقاد کے یہ کہا ہو چونکہ سنا کہ مسلمان یہی کہہ کر آپ سے مخاطب ہوتے ہیں، صحابہ میں ایک عامر بن طفیل اسلمی بھی ہیں ان کا بھی یہ قصہ ہونا محتمل ہے ان سے کتب حدیث میں ایک روایت بھی مروی ہے جسے عبداللہ بن بریدہ اسلمی نے ان الفاظ سے نقل کیا: (حدثنى عمى عامر بن الطفيل) صحابہ میں ایک عامر بن طفیل ازدی بھی ہیں ان کا ذکر دثیمہ نے کتاب الردۃ میں کیا نبی اکرم کے بارہ میں ان کا مرثیہ بھی وارد ہے تو اگر سہل بن سعد کی حدیث کے سیاق میں نہیں کہ یہ وہ مشہور سردار عامر تھا تو ان دو میں سے کسی کا ہونا بھی محتمل ہے، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے عجم طبرانی کی مراجعت کی تو حدیث سہل کے سیاق میں اس امر کی واضح دلالت پائی کہ یہ قصہ مشہور فارس و سردار عامر بن طفیل بن مالک بن جعفر بن کلاب کا ہے، یہ مدینہ آیا تھا اور نبی اکرم کی مجلس میں اس کے اور ثابت بن قیس کے مابین مکالمہ ہوا پھر اس کے بھتیجے نے چھینک ماری تو اللہ کی حمد کی جس پر نبی اکرم نے اس کی تسمیت کی پھر خود عامر کو چھینک آئی اس نے الحمد للہ نہ کہا اور نبی اکرم نے بھی اس کی تسمیت نہ کی تو یہ پوچھا، اس میں بزمعونہ کا واقعہ بھی ذکر کیا جس کا سبب یہی شخص بنا تھا۔

(هذا حمد الله الخ) ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (إن هذا ذكر الله فذكرته أنت نسيت الله فنسيتك) پہلے گزرا کہ کبھی نسیان کا لفظ بول کر ترک مراد لیا جاتا ہے، حلیمی کہتے ہیں عاطس کے لئے حمد کی مشروعیت میں حکمت یہ ہے کہ چھینک

دماغ جس میں قوتِ فکر ہے، سے اذی دور کرتا ہے اسی سے منشائے اعصاب ہے جو معدنِ حس ہے اس کی سلامتی پر تمام اعضاء کی سلامتی کا مدار ہے تو یہ ایک نعمتِ جلیلہ ہے تو یہی مناسب تھا کہ اس کے بالمقابل اللہ کی حمد کی جائے کہ اس میں اس کی قدرت کا اعتراف ہے اور اس کی تخلیق کی اس کی طرف اضافت ہے نہ کہ طبائع کی طرف، حدیث سے واضح ہوا کہ تسمیت صرف اسی چھینک مارنے کی ہوگی جو الحمد للہ کہے گا بقول ابن عربی اس پر اجماع ہے آمدہ باب میں اس کی تقریر آئے گی، اس سے سائل کے لئے علتِ حکم کی بابت سوال کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا اور اس کا بیان کرنے کا بالخصوص جب اس میں کوئی منفعت ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ عاطس اگر الحمد للہ نہ کہے تو اسے یہ کہنے کی تلقین نہ کی جائے تاکہ تسمیت کریں، بعض نے اس سے یہی استدلال کیا مگر یہ محلِ نظر ہے اس بارے میں ابواب بعد بحث ہوگی، چھینک مارنے کے آداب میں سے ہے کہ (ہر ممکن حد تک) آواز پست کرے مگر الحمد للہ باواز بلند کہے اور اس دوران بہتر ہے کہ چہرہ پر رومال وغیرہ رکھ لے تاکہ ساتھ یا سامنے بیٹھے کسی شخص پر اس کے منہ یا ناک سے چھینٹ نہ پڑے (ہمارے بڑے بھائی کو عین کھانا کھانے کے دوران لازم چھینک آتی ہے اور ہم اس کے لئے تیار رہتے ہیں جو نبی یہ کیفیت طاری ہم اپنا کھانا اٹھا کر پرے ہٹ جاتے، شکر ہے ایک ہی دفعہ یہ چھینک آتی تھی) اور گردن کو دائیں بائیں نہ پھیرے تاکہ پھیلاؤ نہ ہو ابن عربی کہتے ہیں چھینک مارنے میں آواز پست کرنے کی حکمت یہ ہے کہ زور اور بلند آواز سے چھینک مارنے میں اعضاء کا ازعاج ہے اور چہرہ چھپالینے کی بجائے ہم نشین کو جھینٹوں سے بچانے کے لئے گردن موڑی تو ممکن ہے گردن میں بل پڑ جائے ہمارے مشاہدہ میں ایسی صورت حال آئی ہے ابو داؤد اور ترمذی نے جید سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کو جب چھینک آتی آپ ہاتھ مبارک منہ پر رکھ لیتے اور آواز پست رکھتے، طبرانی کے ہاں حدیث ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے ابن دقیق العید لکھتے ہیں تسمیت کے فوائد میں سے یہ بھی کہ اس طرح مودت والفت بڑھتی ہے اس میں عاطس کی کبر سے کسر نفس کے ساتھ تادیب بھی ہے اور تواضع کی ترغیب بھی کیونکہ ذکرِ رحمت میں اشعار بالذنب ہے اکثر مکلفین جس سے عاری نہیں۔

علامہ انور باب (التکبیر عند التعجب) کے تحت لکھتے ہیں تو مصنف نے اذکار کے ان کے معانی سے اخراج اور فی غیرہ ان کے استعمال کی اباحت ثابت کی ہے، یہ سلف کے ہاں بھی ثابت ہے کوئی اسے رد نہیں کر سکتا لہذا درمختار میں جو یہ مذکور ہوا کہ طلبہ اگر باہم اتفاق کر لیں کہ ختم درس کے وقت تکبیر یا تسبیح کریں گے تو یہ مکروہ ہے، کی تاویل کی جائے کیونکہ یہ بھی ذکر کا اس کے مدلول سے اخراج ہے ہاں اگر یہ اخراج (الی محلل ممتھن) (یعنی غیر موزوں محل) کی طرف ہو تو یہ الگ بات ہے جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا کہ اگر مسائل دروازے پر آکر اللہ کے اسم کا ذکر کرے تو سامع (جل جلالہ) یا کوئی اور اس کی عظمت پر دال لفظ نہ کہے، اگرچہ عام احوال میں یہی ادب ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ عظمت پر دال الفاظ کہے جائیں مگر یہاں اس لئے نہ کہے کہ ایسے موضع میں اس نے اسم اللہ کا ذکر کیا جو اس کے لئے نہیں ہے، ایک حکایت ذکر کی کہ خلیفہ ہارون الرشید کے عہد میں ایک قاضی پر رشوت کا اتہام لگا اس نے اسے دربار میں حاضر کرنے کا حکم دیا وہ آیا اس دوران رشید کو چھینک آئی لوگوں نے تسمیت کے کلمات کہے مگر قاضی خاموش رہا، اس نے پوچھا تم نے تسمیت کیوں نہ کی؟ بولا کیونکہ آپ نے الحمد للہ نہیں کہا، کہنے لگا جاؤ اپنے عہدہ کی طرف واپس جاؤ (اتنا بخیل ہے کہ) ایک لفظ کی سخاوت نہیں کر سکتا وہ رشوت خور کیونکر ہو سکتا ہے؟۔

اسے مسلم نے اپنی صحیح کے آخر میں، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأدب) ترمذی نے (الاستبذان) اور نسائی نے (عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

124 - باب تَشْمِیْتِ الْعَاطِسِ إِذَا حَمَدَ اللَّهَ (چھینک مار کر الحمد للہ کہنے والے کو دعا دینا)

یعنی الحمد للہ کہنے کی شرط کے ساتھ تسمیت کی مشروعیت! حکم کا تعین نہیں کیا، اس کے ساتھ امر ثابت ہے جیسا کہ حدیث باب میں ہے ابن دیق القید کہتے ہیں ظاہر امر وجوب کا ہے اس کی تائید آمدہ باب کی روایت ابو ہریرہ کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (حق المسلم علی المسلم ست الخ) تو اس میں ہے جب چھینک مارے اور الحمد للہ کہے تو اس کی تسمیت کرے بخاری کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (خمسة تجب للمسلم علی المسلم الخ) اس میں تسمیت کا بھی ذکر موجود ہے یہ مسلم کے ہاں بھی ہے احمد اور ابویعلیٰ کی حدیث عائشہ میں ہے: (إذا عطس أحدكم فليقل الحمد لله وليقل مَنْ عنده يرحمك الله) اس کا نحو طبرانی کے ہاں حدیث ابو مالک ہے اس کے ظاہر سے مالکیہ کے ابن مزین نے اخذ کیا اور یہی جمہور اہل ظاہر کا موقف ہے ابن ابی جرہ کہتے ہیں ہمارے علماء کی ایک جماعت اسے فرض عین کہتے ہیں ابن قیم نے حواشی السنن میں اسے قوی قرار دیا کہتے ہیں یہ وجوب صریح کے لفظ کے ساتھ اور بلفظ (الحق) بھی وارد ہے جو دال علی وجوب ہے اسی طرح بعض جگہ (علی) ہے جو بھی وجوب میں ظاہر ہے پھر صیغہ امر ہے جس کا حقیقی معنی وجوب کا ہے پھر اس میں صحابی کا یہ قول ہے: (أمرنا رسول الله الخ) کہتے ہیں بلاشبہ فقہاء نے کئی اشیاء کا ان الفاظ کے مجموع کے بغیر ہی وجوب ثابت کیا ہے، کئی اور کی رائے میں یہ فرض کفایہ ہے اگر بعض تسمیت کر دیں تو باقیوں سے فرض ساقط ہو جائے گا الولید بن رشد اور ابو بکر بن عربی نے اسے راجع قرار دیا حنفیہ اور جمہور حنابلہ کی بھی یہ رائے ہے عبد الوہاب اور مالکیہ کی ایک جماعت اسے مستحب گردانتے ہیں کہ ایک کی تسمیت باقی سب سے کفایت کرے گی شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، من حیث الدلیل راجع دوسرا قول ہے، وجوب پر دال صحیح احادیث اس کے کفایہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ تسمیت عاٹس کا امر اگرچہ عموم مکلفین میں وارد ہے لیکن فرض کفایہ میں بھی اصح یہی ہے کہ سبھی کو خطاب کیا جاتا ہے البتہ بعض کے عمل پیرا ہونے سے (دیگر سے) ساقط ہو جاتا ہے جن حضرات نے اسے علی بہم مفروض قرار دیا تو یہ اس کے فرض عین ہونے کے منافی ہے۔ (فیہ ابو ہریرہ) محتمل ہے کہ اس سے آمدہ باب کی حدیث ابو ہریرہ کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے

کہ وہ حدیث ابی ہریرہ مراد ہو جس کے شروع میں: (حق المسلم علی المسلم ست) ہے ابھی اس کی طرف اشارہ گزرا۔

6222 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُؤَيْدٍ بْنِ مِقْرَنٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ وَتَشْمِیْتِ الْعَاطِسِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَرَدِّ السَّلَامِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ أَوْ قَالَ حَلْقَةِ الذَّهَبِ وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالذَّبَاجِ وَالسُّنْدُسِ وَالْمَيَائِرِ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) اُطرافہ 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 5863،

6235 - 6654

اس کی اکثر شرح کتاب اللباس میں گزر چکی ہے ابن بطلال کہتے ہیں حدیث براء میں وہ تفصیل نہیں جو ترجمہ میں ذکر کی ہے اس کا تو ظاہر یہ ہے کہ علی العمیم ہر عاٹس کی تسمیت کی جائے گی، کہتے ہیں یہ تفصیل آگے نقل کردہ حدیث ابی ہریرہ میں موجود ہے تو زیادہ مناسب یہی تھا کہ اسے سیاق سمیت اس باب میں نقل کرتے اور یہ حدیث براء اس کے بعد نقل کرتے تاکہ دلالت ملتی کہ اس کا ظاہر اگرچہ عموم ہے مگر اس سے مراد خصوص ہے ان عاٹسین کے ساتھ جو چھینک مار کر الحمد للہ کہیں، کہتے ہیں یہ ان ابواب میں سے ہے جن پر نظر ثانی کرنے کی موت نے انہیں مہلت نہ دی، یہی کہا مگر امر واقع یہ ہے کہ یہ صنیع اسی ترجمہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ اسلوب پوری صحیح میں استعمال کیا ہے تو کتنے ہی تراجم تنقید و تخصیص کے ساتھ قائم کئے ہیں جیسا کہ حدیث باب میں اطلاق یا تعمیم ہے تو خاص و مقید ترجمہ کے تحت عمومی الفاظ پر مشتمل حدیث نقل کر کے اس کے بعض طرق کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں جس میں تنقید مذکور ہوتی ہے یا پھر یہ تنقید کسی اور روایت میں ہوتی ہے تو ترجمہ میں (فیہ أبو ہریرۃ) شامل کر کے ان کی اس روایت کی طرف اشارہ کر دیا جس میں تسمیت عاٹس کا امر نبوی مقید ہے اس بات کے ساتھ کہ اس نے الحمد للہ پڑھی ہو اور یہ ادق التصرفین ہے صحیح بخاری میں اس کا اکثر دلالت کرتا ہے کہ عمدا ایسا کیا ہے یہ نہیں کہ نظر ثانی کا موقع نہیں ملا بلکہ علماء نے اسے ان کی دقت فہم اور حسن تصرف شمار کیا ہے کہ وہ طابعوں کی ذہنی تربیت اور طرق حدیث کے تتبع پر انہیں ترغیب دلانے کی غرض سے اخفی کو اجلیٰ پر ترجیح دیتے ہیں، کئی دیگر فوائد بھی مد نظر ہوتے ہیں تسمیت عاٹس کے اس عمومی حکم سے ایک جماعت نے مستثنیٰ کیا اولاً اس عاٹس کو جو الحمد للہ نہ پڑھے دوم کافر کو چنانچہ ابو داؤد نے۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابو موسیٰ اشعری سے روایت کیا ہے کہ یہودی اس امید میں نبی اکرم کے ہاں چھینک مارتے کہ آپ انہیں (یرحمکم اللہ) کی دعا دیں گے مگر آپ انہیں یہ دعا دیتے: (يَهْدِيْكُمْ اللّٰهُ وَ يُصْلِحْ بِاَلْكُمْ) (یعنی اللہ تمہیں ہدایت دے اور تمہارے احوال درست کرے) ابن دقیق العید کہتے ہیں اگر ہم اہل لغت میں سے بعض کے اس قول کو مد نظر رکھیں کہ تسمیت دعائے خیر ہے تو کفار بھی تسمیت کے اس عمومی حکم میں داخل ہیں اور اگر ان حضرات کا قول ملحوظ رکھیں جنہوں نے تسمیت کو رحمت کے ساتھ خاص کیا تب وہ اس میں داخل نہیں، کہتے ہیں شاید جس نے تسمیت کو دعائے رحمت کے ساتھ خاص کیا اس کی بناء علی الغالب پر رکھی کیونکہ یہ لغوی لحاظ سے وضع لفظ کے لئے تنقید ہے بقول ابن حجر ان کی یہ بحث من حیث اللغت ہے جہاں تک شریعت کے اعتبار سے تو حدیث ابو موسیٰ اس امر پر دال ہے کہ وہ (یعنی کافر) مطلق امر بالتسمیت میں داخل ہیں لیکن یہ ہے کہ ان کے لئے ایک مخصوص تسمیت ہے اور وہ ہے ان کے لئے ہدایت اور اصلاح حال کی دعا کرنا اور اس سے کچھ مانع نہیں جب کہ مسلمانوں کی تسمیت دعائے رحمت کی شکل میں ہے، مستثنیات کے ضمن میں تیسری قسم ان حضرات کی ہے جنہیں زکام کی وجہ سے بار بار چھینکیں آئیں اگر (ایک دقت میں) تین سے زائد ہوں (بغیر زکام کے) دو چھینکیں کبھی آجاتی ہیں عموماً متواتر تین چھینکیں آنا زکام کے باعث ہی ہوتی ہیں) کیونکہ تسمیت کا ظاہر امر ہر اس شخص کے لئے جو ایک چھینک مارے یا زائد لیکن بخاری نے الادب المفرد میں محمد بن عجلان عن سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے روایت کیا کہتے ہیں ایک دو اور تین چھینکوں کی صورت میں اس کی تسمیت کرے گا اس کے بعد زکام ہے، اسے سفیان بن عیینہ عنہ کے

طریق سے موقوف نقل کیا، اسے ابو داؤد نے یحییٰ قطان عن ابن عجلان سے بھی اسی طرح نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (سَمِعْتُ أَخَاكَ الْخ) اسے انہوں نے لیث عن ابن عجلان سے بھی تخریج کیا اس میں ہے کہ مجھے تو یہی علم ہے کہ اسے نبی اکرم کی طرف مرفوع کر کے بیان کیا ابو داؤد کہتے ہیں موسیٰ بن قیس نے بھی ابن عجلان سے اسے مرفوعاً نقل کیا ہے

موطا میں عبد اللہ بن ابوبکر عن ابیہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ اگر کوئی چھینک مارے تو تشمیت کرو پھر چھینک لے تو تشمیت کرو اور اگر پھر چھینک لے تو کہو: (إِنَّكَ مَضْنُوك) (یعنی مزکوم) ابن ابوبکر کہتے ہیں بھول گیا یہ بات تیسری کے بعد کہنی ہے یا چوتھی کے، یہ جید مرسل ہے اسے عبدالرزاق نے معمر بن عبد اللہ بن ابوبکر عن ابی سے یہ الفاظ نقل کئے: (فَسَمِعْتُهُ ثَلَاثًا فَمَا كَانَ بَعْدَ فَهْوٍ زَكَام) ابن ابی شیبہ نے عمرو بن عاص کے طریق سے نقل کیا کہ تین مرتبہ تک تو تشمیت کرو اگر اس کے بعد بھی چھینک آئے تو یہ بیماری ہے جو سر سے نکل رہی ہے، یہ بھی موقوف ہے ابن زبیر سے نقل کیا کہ ایک شخص کو ان کے پاس بیٹھے چھینک آئی انہوں تشمیت کی پھر چھینک ماری تو جب مسلسل چوتھی مرتبہ چھینک آئی تو کہا تم مضنوک ہو، یہ بھی موقوف ہے ابن عمر کے طریق سے بھی اس کا مثل ہے لیکن وہاں تیسری چھینک پر یہ کہنے کا ذکر ہے، حضرت علی سے نقل کیا کہ اگر پے در پے تین چھینکیں آئیں تو تشمیت کرے، نووی الاذکار میں لکھتے ہیں سنت یہی ہے کہ پے در پے چھینکیں آنے کی صورت میں تین مرتبہ تک تشمیت کرے ہم نے اسے صحیح مسلم، ابو داؤد اور ترمذی میں سلمہ بن اکوع سے روایت کیا کہ نبی اکرم کے پاس ایک شخص نے چھینک ماری آپ نے فرمایا: (یرحمک اللہ) اس نے پھر چھینک ماری تو آپ نے فرمایا اسے زکام ہے، یہ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں ابو داؤد اور ترمذی کی روایتوں میں ہے سلمہ کہتے ہیں ایک شخص کو آپ کی مجلس میں چھینک آئی تو آپ نے (یرحمک اللہ) کہا پھر اس نے دوسری یا تیسری چھینک لی تو آپ نے کہا (یرحمک اللہ) اور فرمایا یہ مزکوم ہے بقول ابن حجر ابو داؤد اور ترمذی کی طرف جو یہ الفاظ منسوب کئے ہیں مجھے ان کے کسی نسخہ میں نہیں ملے آگے اس کی تیسیم کرونگا اسے ابو عوانہ اور ابو نعیم نے بھی اپنی اپنی مستخرج میں اسی طرح نسائی، ابن ماجہ، دارمی، احمد، ابن ابوشیبہ، ابن سنی اور ابو نعیم نے (عمل الیوم و اللیلة) میں بھی ابن حبان اور بیہقی نے بھی شعب الایمان میں نقل کیا، سب نے عکرمہ بن عمار عن ایاس بن سلمہ عن ابیہ کے طریق سے اسے تخریج کیا ہے مسلم نے بھی اسی طریق سے نقل کیا ان کے الفاظ باہم متفاوت ہیں کسی کے ہاں (یرحمک اللہ) کے اعادہ کا ذکر موجود نہیں تو اس لحاظ سے نووی کا ابو داؤد اور ترمذی کی طرف دوسری یا تیسری چھینک میں دعاء کا ذکر کرنا محل نظر ہے ابو داؤد کے ہاں ہے: (أَنْ رَجُلًا عَطَسَ) باقی مسلم کے نقل کردہ سیاق کی طرح ہے البتہ (آخری) ذکر نہیں کیا اور ترمذی کے ہاں وہی الفاظ جو نووی نے (ثم عطس) تک ذکر کئے ہیں اس کے بعد وہ ابو داؤد نے نقل کئے، اسے انہوں نے ابن مبارک سے تخریج کیا ہے۔ یحییٰ قطان کا طریق بھی ذکر کیا مگر اسے ابن مبارک کی روایت پر احالہ کر دیا اور کہا: (نحوہ) البتہ اس میں ہے کہ دوسری مرتبہ میں کہا تم مزکوم ہو، شعبہ کی روایت میں ہے یحییٰ قطان نے کہا اسی طرح عبدالرحمن بن مہدی کی روایت میں بھی کہ آنجناب نے تیسری چھینک آنے پر اسے کہا تمہیں زکام ہے ان چاروں نے اسے عکرمہ بن عمار سے نقل کیا ہے، ان اکثر مذکورہ روایات میں تیسری کا ذکر نہیں ترمذی نے بمقابلہ (فی الثانیة) کے (فی الثالثة) نقل کرنے والوں کی روایت کو راجح قرار دیا، میں نے قطان کی یہ روایت قاسم بن اصغ کی مصنف میں نووی کے ذکر کردہ الفاظ کے موافق پائی ہے اور انہی کے طریق سے ابن عبد البر نے تخریج کیا، انہوں نے بحوالہ محمد بن بشار

حدثنا يحيى القطان حدثنا عكرمة عن طريق من هذا الفاظ ذكر كئ: (عطس رجل عند النبي ﷺ فشمته ثم عطس فشمته ثم عطس فقال له في الثالثة: أنت مزكوم) اسے امام احمد نے بھی قطان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ثم عطس الثانية و الثالثة فقال النبي ﷺ الرجل مزكوم) یہ اس حدیث کے لفظ میں اختلاف شدید ہے لیکن اکثر نے پہلی چھینک کے علاوہ تشمیت کا ذکر نہیں کیا، ابن ماجہ نے و کعب عن عكرمة سے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (يشمت العاطس ثلاثا فما زاد فهو مزكوم) تو ساری حدیث بطور مرفوع کے نقل کی اور اس میں تکریر تشمیت کا افادہ ہے، یہ روایت شاذ اور تمام اصحابِ عکرمہ کے سیاق کے مخالف ہے ممکن ہے یہ (شدوذ و مخالفت) عکرمہ کی طرف سے ہو جب معمر کو یہ حدیث بیان کی کیونکہ ان کے حافظہ میں مقال ہے اگر یہ محفوظ ہے تو یہ ابو ہریرہ کی حدیث کا قوی شاہد ہے

اس سے تشمیت کی ایسے شخص کے لئے مشروعیت ثابت ہوئی جسے تین مرتبہ چھینکیں آئیں بشرط کہ وہ الحمد للہ کہے چاہے اس کی چھینکیں پیدرپے ہوں یا نہیں، اگر پیدرپے آئیں اور (ہر چھینک کے بعد) چھینک کی کیفیت کے غلبہ کی وجہ سے الحمد نہ کہہ سکا پھر (چھینکیں تھیں) تو ان کی تعداد کے مطابق الحمد للہ کہا تو کیا اب تشمیت الحمد کی تعداد کے برابر ہوگی؟ یہ مقام بحث ہے بظاہر حدیث سے اس کا اثبات ہے، ابویعلیٰ اور ابن سنی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تین کے بعد تشمیت سے نہی نقل کی ہے اس میں ہے جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو اس کا مجلس اسے تشمیت کرے اگر تین کے بعد بھی چھینکیں آئیں تو وہ مزکوم ہے تین کے بعد تشمیت نہ کرے نووی کہتے ہیں اس کی سند میں ایک راوی ہے میں اس کا تحقق حال نہ کر سکا باقی سند صحیح ہے بقول ابن حجر ان کا اشارہ سلیمان بن ابوداؤد حرانی کی طرف ہے یہ حدیث ان کے ہاں محمد بن سلیمان عن ابی سے ہے محمد بن مثنیٰ بن مکران کے والد ضعیف ہیں نسائی نے ان کی بابت کہا ثقہ و مامون نہیں ہیں بقول نووی جو روایت ترمذی اور ابوداؤد نے عبید بن رفاعہ صحابی سے نقل کی کہ نبی اکرم نے فرمایا عاتس کی تین مرتبہ تک تشمیت کی جائے اگر اس سے زائد چھینکیں آئیں تو چاہو تو تشمیت کرو چاہو تو نہ کرو، تو یہ ضعیف ہے ترمذی نے اس کی بابت لکھا: (هذا حديث غريب) اس کی اسناد مجہول ہے، ابن حجر کہتے ہیں ان کا اسے ضعیف کہنا جید نہیں کیونکہ کسی حدیث کی غرابت اس کے ضعف کو مستلزم نہیں ہوتی اور جو ترمذی نے اس کی اسناد کو مجہول کہا تو ان کی مراد اس کے سب رواۃ نہیں اکثر تو ثقہ ہیں صرف ان کے ہاں بعض رواۃ کے اسم میں تغیر اور ان میں سے دو کا ابہام واقع ہے، یہ اس طرح کہ ابوداؤد اور ترمذی دونوں نے اسے عبد السلام بن حرب عن یزید بن عبد الرحمن سے نقل کیا آگے دونوں باہم مختلف ہوئے تو ابوداؤد کے ہاں (عن يحيى بن اسحاق بن أبي طلحة عن أمه حميدة - أو عبيدة - بنت عبید بن رفاعہ عن أبيها) مذکور ہوا اور یہ حسن اسناد ہے مگر اس کے باوجود یہ مرسل ہے آگے اس کی وضاحت کروں گا، عبد السلام بن حرب صحیح کے رجال میں سے ہیں اور یزید جو کہ ابو خالد الدالی ہیں یہ بھی صدوق ہیں حافظ ذرا کمزور تھا، یحییٰ بن اسحاق کو ابن معین نے ثقہ قرار دیا ہے اسی طرح ان کی والدہ حمیدہ کو بھی ان سے ان کے شوہر اسحاق بن ابو طلحہ نے بھی روایت کی ہے ابن حباب نے ان کا ذکر ثقات تابعین میں کیا ہے ان کے والد عبید بن رفاعہ کو صحابہ میں ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ان کی ولادت عہدِ نبوی میں ہوئی تھی اور انہیں شرفِ رؤیت بھی حاصل ہے یہ بات ابن سکین نے کہی اور لکھا ان کا سماع ثابت نہیں بغوی کے بقول ان کی روایت مرسل ہے ترمذی اور نسائی وغیرہما کے ہاں ان کی احادیث ہیں جہاں تک روایتِ ترمذی کا تعلق ہے تو اس میں

ہے: (عن عمر بن اسحاق بن أبی طلحة عن أمه عن أبيها) ان کی والدہ اور ان کے والد کے نام ذکر نہیں کئے تو گویا انہوں (یعنی ترمذی) نے امعان نظر نہیں کیا تو کہہ دیا یہ مجہول اسناد ہے جبکہ متین ہوا کہ یہ مجہول نہیں اور درست یحییٰ بن اسحاق کا ذکر ہے نہ کہ عمر کا، اسے حسن بن سفیان، ابن سنی اور ابو نعیم وغیرہم نے بھی عبدالسلام بن حرب کے حوالے سے تخریج کیا اور یحییٰ بن اسحاق ذکر کیا اور بغیر شک کے (حمیدۃ کہا، یہی معتمد ہے ابن عربی کہتے ہیں اس حدیث پر اگرچہ اس میں مجہول راوی ہے (یعنی ترمذی کے قول کا اخذ کرتے ہوئے) عمل مستحب ہے کہ یہ دعائے خیر و صلہ ہے اور اس عمل میں جلیس کے لئے اظہارِ تودد ہے تو اس پر عمل ہی اولیٰ ہے، ابن عبدالبر لکھتے ہیں عبید بن رفاعہ کی حدیث دال ہے کہ تین مرتبہ تک تسمیت کرے گا اس کے بعد معاملہ زکام کا ہے، یہ زیادت ہے جس کا قبول کرنا واجب اور اس پر عمل اولیٰ ہے پھر نووی نے ابن عربی سے نقل کیا کہ علماء اس بارے باہم مختلف ہیں کہ جسے پیدرپے چھینکیں آئیں اسے دوسری، تیسری یا چوتھی چھینک کے وقت کہا جائے کہ تمہیں زکام ہے تو کئی اقوال ہیں صحیح یہ ہے کہ تیسری مرتبہ میں کہا جائے گا، کہتے ہیں یہ کہنے کا مفہوم یہ ہوا کہ اب ہم تسمیت اس لئے نہ کریں گے کہ تمہیں یہ چھینکیں بوجہ مرض (یعنی زکام یا الرجی وغیرہ) آرہی ہیں اور یہ اس نوع کی چھینکیں نہیں جو محمود ہیں اور خفیت بدن سے پیدا ہوتی ہیں اگلے باب میں اس کی تقریر آئے گی، کہتے ہیں اگر کہا جائے کہ اگر یہ مرض کے سبب ہیں پھر تو تسمیت کرنا مایوسہ اولیٰ ضروری ہوا کیونکہ اب تو اسے دعاؤں کی زیادہ ضرورت ہے ہم کہیں گے دعاؤں کی ضرورت تو ہے مگر ایسی دعائیں جو اس کی حالت مرض کے مناسب حال ہوں نہ کہ عاٹس کو دوی جانے والی یہ مشروع دعا، ابن دقیق العید نے بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ تسمیت بھی مکرر ہوگی اگر چھینک مکرر ہے الایہ کہ علم ہو کہ اسے زکام ہے تو اس کی شفاء کے لئے دعا کرے، کہتے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ عموم تکرار کو مقتضی ہوتا ہے مگر موضع علت میں یعنی زکام کی حالت، اس کا علم ہونے پر تسمیت کا حکم ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ تعلیل مقتضی ہے کہ جس کی بابت معلوم ہو کہ زکام کے باعث چھینکیں آرہی ہے اسے تسمیت نہ کی جائے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ مذکور جو ہے وہ علت ہے نہ کہ تعلیل اور معلل مطلق ترک نہیں تاکہ اس پر عموم علت کی وجہ سے عموم حکم ہو، بلکہ معلل تکرار کی شکل میں ترک ہے، کہتے ہیں یہ تکرار کے سبب حاصل ہونے والی مشقت کی مناسبت کے ساتھ متناہد ہے مستثنیات کے ضمن میں چوتھی قسم ان حضرات کی ہے جو تسمیت کیا جانا ناپسند کریں ابن دقیق العید کہتے ہیں بعض اہل علم کی رائے ہے کہ جس کے انداز و حال سے لگے کہ تسمیت ناپسند کرتا ہے تو اجلا للتسمیت (یعنی تسمیت کی قدر ملحوظ رکھتے ہوئے) اسے تسمیت نہ کی جائے، اگر کہا جائے ہم اس سبب سنت کے تارک ہو جائیں؟ تو ہم جواباً کہیں گے یہ سنت ہے ان کے لئے جو اسے پسند کریں لیکن جو اسے ناپسند کریں اور اس سے اعراض کریں ان کے لئے نہیں، کہتے ہیں یہی قاعدہ سلام و عیادت کے ضمن میں ہے بقول ان کے میری رائے میں اس سے اسی صورت ممتنع رہا جائے کہ ضرر کا ڈر ہو باقی سب کی (چاہے پسند کریں یا ناپسند) تسمیت کی جائے تاکہ اتثال امر اور متکبر کی مناقضت اور اس کی سورت (یعنی تندی) کا کسر ہو، یہ (مقصد) اجلا للتسمیت سے اولیٰ ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ لفظ تسمیت دعائے رحمت ہے تو یہ ہر مسلم کے مناسب حال ہے جیسی بھی اس کی طبع ہو

پانچویں قسم کی بابت ابن دقیق العید لکھتے ہیں امام جب خطبہ دے رہا ہو تو کسی کو چھینک آنے کی صورت میں تسمیت نہ کرنا ہوگی کیونکہ اب امر بالتسمیت اور خطبہ خاموشی سے سننے کا حکم باہم متعارض ہوئے ہیں تو راجح یہ ہے کہ اس خاموشی کو توڑنا نہ جائے کیونکہ

تشمیت تو امام کی فراغت کے بعد بھی کی جاسکتی ہے بالخصوص اگر بعض کا یہ قول مد نظر رکھیں کہ خطبہ کے دوران بولنا حرام ہے ان لوگوں کے لئے جن تک خطیب کی آواز پہنچ رہی ہے، اس پر یا تو وہ تشمیت کو موخر کر لے یا اشارہ کے ساتھ اسے انجام دے لے، اگر خود خطیب کو چھینک آگئی اور اس نے الحمد للہ کہا پھر خطبہ میں جاری رہا تو بھی یہی حکم ہے اگر اس نے الحمد للہ کہہ کر تھوڑا توقف کیا اس غرض سے کہ اسے تشمیت کی جائے تو ایسا کرنا ممتنع نہیں، استثناء کے سلسلہ میں چھٹی قسم ان حضرات کی جنہیں ایسی حالت میں چھینک آئی ہے کہ اس میں اللہ کا ذکر کرنا ممتنع ہے مثلاً بیت الخلاء میں ہے یا جماعت میں ہے تو اس صورت میں بھی الحمد للہ کہنا بھی اور تشمیت بھی موخر کرنا ہوگی، اگر اس نے مخالفت کی (یعنی سنت کی) اور الحمد للہ کہہ دیا کیا اس کی تشمیت کی جائے؟ یہ محل بحث ہے۔

125 باب مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الْعُطَاسِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ التَّثَاؤُبِ

(چھینک مارنے کا استحباب اور جمائی لینے کی کراہت)

خطابی لکھتے ہیں ان دونوں کی بابت محبت اور کراہت کا معنی ان کے سبب کی طرف منصرف ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ چھینک خفتِ بدن، مسام کھلے اور عدم غایت فی الشیخ (یعنی پوری طرح سیر نہ ہونے) کا نتیجہ ہے جمائی لینے کا معاملہ اس کے برخلاف ہے وہ امتلائے بدن (یعنی جسم کا بوجھل ہونا) اور اس کے ثقل سے ہے جو کثرتِ اکل اور اس میں تخلیط (آلودگی) کا ماحصل ہے، اول نشاط اور چستی کا متدعی جبکہ ثانی اس کے برعکس ہے۔

6223 حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُئْبٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعُطَاسَ وَيُكْرَهُ التَّثَاؤُبَ فَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدَ اللَّهَ

فَحَقَّقَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ سَمِعَهُ أَنْ يُشَمِّتَهُ وَأَمَّا التَّثَاؤُبُ فَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْيُرِدْهُ مَا

اسْتَطَاعَ فَإِذَا قَالَ هَا ضَحِكَ مِنْهُ الشَّيْطَانُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۷۵۶) طرفہ 3289 - 6226

(سعيد المقبري عن أبيه الخ) آدم نے ابن ابی ذئب سے یہی نقل کیا عاصم بن علی نے ان کی متابعت کی ایک باب

بعد ان کی روایت آ رہی ہے، اسی طرح نسائی اور طحاوی کے ہاں حجاج بن محمد نے، ترمذی کے ہاں یزید بن ہارون، اسماعیلی کے ہاں ابن ابوفدی اور حاکم کے ہاں ابو عامر عقدی نے، یہ سب ابن ابی ذئب سے اس کے راوی ہیں نسائی کے ہاں قاسم بن یزید نے مخالفت کی اور اس میں (عن أبيه) کا حوالہ ذکر نہیں کیا ابو نعیم نے بھی طحاوی کے طریق سے اسے ذکر نہیں کیا اسی طرح نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم کی محمد بن عجلان عن سعيد مقبري سے روایت میں بھی، ترمذی نے (عن أبيه) ذکر کرنے والوں کی روایت کو ترجیح دی اور یہی محمد ہے۔

(إن الله يحب العطاس) یعنی ایسی چھینک کو جو زکام کا نتیجہ نہیں ہوتی کیونکہ اسی میں تمہید و تشمیت کا حکم ہے، دونوں قسم

کی عطاس میں تعیم بھی محتمل ہے اور تفصیل صرف تشمیت کے ساتھ خاص ہے ایسی روایت بھی وارد ہے جو عا طسین کے بعض احوال کو خاص کرتی ہے چنانچہ ترمذی نے ابو یقظان عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جده سے مرفوعاً روایت کیا: (العطاس و النعاس و

التثاؤب فی الصلاة من الشیطان) (یعنی دورانِ نماز چھینک مارنا، اونگھ اور جمائی شیطان سے ہے) اس کی سند ضعیف ہے طبرانی کے ہاں ابن مسعود کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے مگر اس میں نعاس کا ذکر موجود نہیں، ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں کہ یہ موقوف ہے اور اسکی سند بھی ضعیف ہے یہ حدیث ابی ہریرہ کے معارض نہیں یعنی حدیث باب جس میں محبتِ عطا اس اور کرہتِ ثاؤب مذکور ہے کیونکہ یہ تو حالتِ نماز کا ذکر ہے، نماز کے دوران چھینکیں آنا بھی شیطان کی طرف سے متنبہ ہو سکتا ہے تاکہ نمازی کے خشوع و خضوع میں فرق آئے، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نماز کی حالت میں بھی چھینک مارنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ اسے ماننا ممکن نہیں ہوتا بخلاف جمائی کے اسی لئے اس کی بابت حکم ہوا: (فَلْيَرْدُّهُ مَا اسْتَطَاع) چھینک کی بابت یہ نہیں کہا، ابن ابوشیبہ نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ اللہ نماز کی حالت میں ثاؤب اور چھینک مارنے کو ناپسند کرتا ہے، یہ بھی جدِ عدی کی حدیث کے معارض ہے پھر اس کی سند بھی ضعیف ہے اور یہ موقوف ہے، عاٹس کے لئے مستحب ہے کہ اس میں مبالغہ نہ کرے (یعنی عمدًا زور نہ لگائے) عبدالرزاق نے معمر عن قتادہ سے ذکر کیا کہ سات چیزیں شیطان کی طرف سے ہیں تو ان میں زور سے چھینک مارنے کا بھی ذکر کیا۔

(فحق علی مسلم الخ) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ عاٹس کو چاہئے کہ الحمد للہ کہنے میں مبادرت کرے ابن دقیق نے بعض علماء سے نقل کیا کہ مناسب ہے کہ اس ضمن میں تانی کی روش اختیار کی جائے حتیٰ کہ وہ پرسکون ہو تسمیت کرنے کے لئے اس سے جلد بازی نہ کرائی جائے، کہتے ہیں اس قول میں شرطِ تسمیت سے غفلت کی گئی ہے یعنی اس کا عاٹس کے الحمد للہ کہنے پر متوقف ہونا، بخاری نے الادب المفرد میں کھول ازدی سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عمر کے پہلو میں تھا کہ مسجد کے ایک کونہ میں کسی نے چھینک ماری اس پر ابن عمر کہنے لگے: (یرحمک اللہ) اگر تم نے الحمد للہ کہہ دی ہے، اس سے استدلال ہوا کہ تسمیت اسی کے لئے مشروع ہے جس نے چھینک سنی اور عاٹس کی الحمد للہ بھی، اگر اس نے خود چھینک کی آواز یا عاٹس کی تحمید نہیں سنی البتہ کسی کو سنا کہ تسمیت کر رہا ہے آیا اب اس کے لئے بھی تسمیت مشروع ہے؟ اس بارے جلد بحث آئے گی ثاؤب بارے ترجمہ بھی آگے آ رہا ہے۔

علامہ انور (ضحک منہ الشیطان) کے تحت کہتے ہیں اس لئے کہ وہ اسے اپنا تابع اور اپنے لئے مسخر دیکھتا ہے۔

126 - باب إِذَا غَطَسَ كَيْفَ يُشَمِّتُ (چھینک آنے پر الحمد کہنے والے کو کیا دعا دی جائے؟)

6224 - حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا غَطَسَ أَحَدُكُمْ فَلْيَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلْيَقُلْ لَهُ أَخُوهُ أَوْ صَاحِبُهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَإِذَا قَالَ لَهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَلْيَقُلْ يَهْدِيكَمُ اللَّهُ وَيُصْلِحْ بَالَكُمْ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو الحمد للہ کہے تو اسکا بھائی یا ساتھی (یعنی جو پاس ہے) یرحمک اللہ کہے پھر وہ (یعنی چھینک لینے والا) کہے: یحمدک اللہ و یصلح بالکم (اللہ تمہیں ہدایت پہ قائم رکھے اور تمہارے احوال درست رکھے)۔

ابوصالح سے مراد سامان ہیں ماسوائے شیخ بخاری کے سب رواۃ مدنی ہیں عبداللہ بن دینار بھی تابعی ہیں۔ (إذا عطس الخ) تمام نسخ بخاری میں یہی ہے نسائی نے بھی یحییٰ بن حسان کے طریق سے یہی نقل کیا اسی طرح اسماعیل نے بشر بن مفضل اور ابونضر سے، ابو نعیم نے اسے مستخرج میں عاصم بن علی سے تخریج کیا اور (عمل یوم و لیلۃ) میں عبداللہ بن صالح، یہ سب عبدالعزیز بن ابوسلمہ سے اس کے راوی ہیں اسے ابو داؤد نے موسیٰ بن اسماعیل عن عبدالعزیز مذکور سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (نلیقل الحمد لله علی کل حال) بقول ابن حجر میں نے یہ زیادت اس طریق کے حوالے سے ماسوائے اس روایت کے کہیں نہیں دیکھی پیچھے اس بابت بحث گزری، عاتس کو امر بالتحمید سے استدلال کیا ہے کہ حالت نماز میں بھی کہے گا، باب (الحمد للعاطس) میں رفاعہ بن رافع کی حدیث کی طرف اشارہ گزرا، جمہور صحابہ اور مابعد کے ائمہ کا یہی قول ہے مالک، احمد اور شافعی نے بھی یہی کہا ترمذی نے بعض تابعین سے نقل کیا ہے کہ یہ نفلی نمازوں میں مشروع ہے نہ کہ فرضی میں پھر یہ ہے کہ دل میں الحمد للہ کہے گا، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں جائز قرار دیا کہ ان کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ آہستہ کہے یا آواز بلند نہیں (شائد: فی نفسہ کی تشریح میں یہ کہا کہ اس سے مراد حتمی طور پر یہ نہیں کہ دل میں کہے) یہ رفاعہ کی مشارالہ حدیث کے ساتھ معتقب ہے کیونکہ انہوں نے آواز بلند تحمید کی تھی اور آنجناب نے اس پر انکار نہ فرمایا تھا (لیکن اس کے ایک دیگر طریق سے واضح ہوا تھا کہ یہ کلمات تحمید دراصل قومہ کے تھے سانس چڑھی ہونے کے باعث یہ پڑھتے ہوئے ان کی آواز بلند ہوئی تھی، یہ بھی ممکن ہے کہ اس دوران شروع میں چھینک بھی آئی ہو بعض نے صرف چھینک کا ذکر نقل کر دیا) ہاں یہ ملحوظ رکھا جائے گا کہ جب چھینک آئی تو قراءت فاتحہ وغیرہ میں تو مشغول نہیں کیونکہ (اس صورت الحمد للہ فوری طور پر نہ کہے) قراءت میں مواصلات مشروط ہے مالکیہ میں سے ابن عربی نے جزم کیا ہے کہ نمازی دل میں الحمد للہ کہے گا خون سے عدم تحمید کا قول نقل کیا حتیٰ کہ نماز سے فارغ ہو لے انہوں نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے اسے غلو قرار دیا۔

(و لیلقل له أخوه الخ) یہ راوی کا شک ہے اکثر کے ہاں عاصم بن علی سے روایت میں بغیر شک کے (أخوه) ہے اس سے مراد اخوت اسلام ہے۔ (یرحمک اللہ) ابن دقیق العید کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ دعائے رحمت ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ اخبار علی طریق البشارت ہو جیسے ایک حدیث میں ہے: (طهورٌ إن شاء اللہ) گویا مشمت عاتس کو مستقبل میں اس کے لئے حصول رحمت کی نوید دیتا ہے اور حال میں اس (یعنی چھینک) کے حصول کے باعث کیونکہ اس نے اس سے ضاؤ کو دور کیا، کہتے ہیں یہ ایک قاعدہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ اگر لفظ کا (حقیقی) معنی مراد ہو تو وہ غیر حقیقی کی طرف منصرف نہ ہوگا لیکن اگر ایسا معنی مراد ہے جو محتمل ہے تو تب وہ منصرف ہو جائے گا اور اگر مطلقاً مستعمل ہو تو غالب معنی مراد ہوگا اگرچہ قائل اس غالب معنی کا استحضار نہ بھی کرے، ابن بطلال کہتے ہیں ایک قوم نے یہی رائے اختیار کی ہے، انہوں نے کہا (یرحمک اللہ) کہہ کر مشمت اسے خاص بالداء کرے گا، بیہقی نے شعب الایمان میں۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عاصم عن ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا کہ اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدم کی تخلیق کی تو انہیں چھینک آئی ان کے رب نے الہام کیا کہ الحمد للہ کہیں (انہوں نے کہا) تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جواب ملا: (یرحمک اللہ)، طبری نے ابن مسعود سے نقل کیا کہ وہ کہا کرتے تھے: (یرحمنا اللہ و إیاکم) ابن ابی شیبہ نے ابن عمر سے بھی اس کا نقل کیا، بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح ابو جمرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عباس کو سنا تسمیت میں یہ کہا کرتے تھے: (عافانا و

إياکم من النار یرحمکم اللہ) موطا میں نافع عن ابن عمر سے مروی ہے کہ جب وہ چھینک مارتے اور انہیں (یرحمک اللہ) کہا جاتا تو وہ جواباً کہتے: (یرحمنا اللہ وایاکم ویغفر اللہ لنا ولکم) ابن دقیق العید کہتے ہیں ظاہر حدیث یہ ہے کہ سنت (پر عمل) مخاطبت ہی سے ادا ہوگی اور یہ جو عام لوگ کہہ دیتے ہیں (کسی حاکم یا امیر کی چھینک کے جواب میں) اللہ ہمارے امیر پر رحم کرے تو یہ خلاف سنت ہے (یعنی ضمیر مخاطب ہی استعمال کرنا ہوگی) بعض فضلاء کی بابت مجھے پتہ چلا کہ ایک رئیس کو تشمیت کرتے ہوئے کہا: (یرحمک اللہ یا سیدنا) تو دونوں امر جمع کر دئے، یہ حسن ہے۔

(فلذا قال له یرحمک الخ) بظاہر یہ کہنا اسی کے لئے مشروع ہے جو تشمیت کے کلمات کہے، یہ واضح ہے گویا یہ الفاظ تشمیت کا جواب ہیں، اس بابت اختلاف ہے ابن بطل کہتے ہیں جمہور کا موقف ہے کہ یہی کلمات کہے جائیں جب کہ کو فیوں کی رائے میں (یغفر اللہ لنا ولکم) کہے اسے طبری نے ابن مسعود اور ابن عمر وغیرہما سے نقل کیا بقول ابن حجر اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں اور طبرانی نے ابن مسعود سے روایت کیا یہ سالم بن عبید کی مشار الیہ حدیث میں بھی مذکور ہے، کہتے ہیں اس بارے ابو ہریرہ کی موافقت احمد اور ابویعلیٰ کی حضرت عائشہ، طبرانی کی ابو مالک اشعری، بزار کی ابن عمر اور بیہقی کی عبد اللہ بن جعفر کی احادیث کرتی ہیں بقول ابن بطل مالک اور شافعی کی رائے ہے کہ اسے دونوں میں سے ایک کہنے کا اختیار ہے، دونوں کے مابین جمع احسن ہے ابن رشد کہتے ہیں ثانی اولیٰ ہے کیونکہ مکلف محتاج مغفرت ہے مگر ذی کے لئے، طبری نے ذکر کیا کہ جنہوں نے اس جملہ کے ساتھ تشمیت کا جواب دینا منع کہا: (یہدیکم اللہ و یصلح بالکم) ان کی حجت یہ ہے کہ یہ یہودی تشمیت تھی جیسا کہ اس کی طرف ابو داؤد کی تخریج کردہ حدیث ابو موسیٰ کے حوالے سے اشارہ گزرا کہتے ہیں مگر اس میں کوئی حجت نہیں کہ ابو موسیٰ اور ابو ہریرہ کی حدیثوں کے مابین کوئی تضاد نہیں کیونکہ ابو ہریرہ کی حدیث جواب تشمیت جب کہ حدیث ابو موسیٰ خود تشمیت کے بارہ میں میں ہے، بیہقی نے جو شعب میں ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں ایک مجلس میں مسلمانوں کے ہمراہ یہودی بھی موجود تھے نبی کریم کو چھینک آئی تو دونوں فریق نے آپ کو تشمیت کی آنجناب نے جواباً اہل اسلام سے یہ کہا: (یغفر اللہ لکم و یرحمنا وایاکم) اور یہودیوں سے یہ فرمایا: (یہدیکم اللہ و یصلح بالکم) تو کہتے ہیں اس میں عبد اللہ بن عبد العزیز بن ابورواد (عن أبیہ عن نافع) منفرد ہیں اور عبد اللہ ضعیف ہیں، بعض نے یہ احتجاج کیا کہ جواب مذکور خوارج کا مذہب تھا کیونکہ وہ مسلمانوں کے لئے استغفار (کے کلمات کہنا) روا نہ سمجھتے تھے، یہ ابراہیم نخعی سے منقول ہے اس سبب میں کوئی حجت نہیں کیونکہ صحیح حدیث میں اس کا امر ثابت ہے بخاری الادب المفرد میں اس کی تخریج کر کے لکھتے ہیں یہ اس باب میں اثبت ترین شیء ہے طبری نے بھی اسے (أثبت الأخبار) قرار دیا، بیہقی کا قول ہے کہ یہ اس باب میں اصح روایت ہے حنفیہ کے طحاوی نے اس کا اخذ کیا اور اس آیت سے اس کے لئے حجت لی: (وَ إِذَا حِیُّتُمْ بِنَجِیۃٍ فَحِیُّوْا بِاِحْسَنِ مِّنْہَا) [النساء: ۸۶] کہتے ہیں جو یہ کہہ کر جواب دیتا ہے: (غفر اللہ لنا ولکم) وہ تشمیت کو اس کے قول (یرحمک اللہ) سے کچھ زائد نہیں لوٹاتا کیونکہ مغفرت ستر ذنب اور رحمت گناہ پر ترک معاقبت ہے بخلاف اس کے لئے ہدایت و اصلاح کی دعا کرنے کے کہ اس کا معنی ہے کہ وہ گناہوں سے بچا اور صالح الحال رہے تو یہ اول سے فائق ہے لہذا یہی اولیٰ ہے، ابن ابو جرہ نے اختیار کیا کہ دونوں جملے کہہ دے اس طرح وہ اجمع للخیر ہوگا اور اختلاف سے بھی بچت ہوگی، ابن دقیق نے بھی اسے ترجیح دی، مالک نے موطا میں نافع عن ابن عمر سے

روایت نقل کی کہ وہ یہ کہا کرتے تھے: (یرحمنا اللہ و إياکم یغفر اللہ لنا و لکم) ابن ابی جرمہ کہتے ہیں حدیث میں عاطس پر اللہ کی عظیم نعمت کی دلیل ہے اس کا اخذ اس پر مرتب ہونے والی خیر سے کیا جائے گا اس میں بندے پر اللہ کے فضل عظیم کا اشارہ ہے کہ نعمت عطا کے ساتھ اس سے ضرر دور فرمایا پھر اس کے لئے تحمید مشروع کی جس کا اسے ثواب ملے گا پھر اس کے لئے دعائے خیر در دعائے خیر اور یہ سب نعمتیں تھوڑے سے وقت میں پیر پے اسے حاصل ہوئیں تو یہ اس کا فضل و احسان ہے، اس میں صاحب بصیرت کے لئے قوتِ ایمان میں زیادت ہے اور اس کے ساتھ اسے وہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے جو کوئی ایام کی عبادت سے بھی حاصل نہ ہو پھر اس کے دل میں اللہ تعالیٰ سے محبت کا ایسا جذبہ موجزن ہوتا ہے جو پہلے نہ تھا اسی طرح حب رسول بھی کہ جن کی وجہ سے اس خیر و علم کی معرفت ہوئی، حلیم کہتے ہیں بلاء و آفات کی سب انواع مواخذات ہیں اور مواخذہ گناہ کی وجہ سے ہی ہوتا ہے تو جب کوئی گناہ مغفور بن جائے اور بندے کو رحمت پالے تو پھر مواخذہ بھی واقع نہ ہوگا تو اگر عاطس سے کہا جائے اللہ تجھ پر رحم کرے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ اس لئے کیا تا کہ تمہاری سلامتی جاری رہے، اس میں عاطس کو طلبِ رحمت اور توبہ من الذنب کی طرف متوجہ رہنے کا اشارہ ہے اسی لئے اسے جواب میں یہ کہنا مشروع ہوا: (غفر اللہ لنا و لکم)۔ (بالکم شأنکم) ابو عبیدہ نے آیت: (سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَكُمْ) [محمد: ۵] کی تفسیر میں کہا: (أى شأنهم)۔

اسے ابوداؤد نے (الأدب) اور نسائی نے (اليوم و الليلة) میں تخریج کیا۔

127 باب لَا يُشَمُّ الْعَاطِسُ إِذَا لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ

(اس دعا کا مستحق وہی جس نے الحمد للہ کہا)

6225 حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا

يَقُولُ عَطَسَ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَشَمَّتْ أَحَدَهُمَا وَلَمْ يُشَمِّتِ الْآخَرَ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا

رَسُولَ اللَّهِ شَمَّتْ هَذَا وَلَمْ تُشَمِّتْنِي قَالَ إِنَّ هَذَا حَمِدَ اللَّهَ وَلَمْ تَحْمَدِ اللَّهَ

(سابقہ نمبر)۔ طرفہ - 6221

باب (الحمد للعاطس) کی حدیث انس یہاں نقل کی گویا اشارہ دیا کہ یہ حکم عام ہے اور یہ اس شخص کے ساتھ خاص نہ تھا جس کے لئے یہ واقع ہوا اگرچہ یہ واقعہ حال ہے جس میں عموم نہیں لیکن اس کے ساتھ امر بھی وارد ہے جیسا کہ مسلم نے حضرت ابو موسیٰ سے یہ الفاظ روایت کئے: (إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمته وإن لم يحمد الله فلا تشمته) نووی لکھتے ہیں اس حدیث کا مقتضایہ ہے کہ جس نے چھینک مار کر الحمد للہ نہ کہا اسے تشمیت نہ کیا جائے بقول ابن جریر یہی اس کا منطوق ہے لیکن کیا یہ نبی برائے تحریم ہے یا تنزیہ؟ جمہور ثانی کے قائل ہیں نووی کہتے ہیں اقل حمد و تشمیت یہ ہے کہ ساتھ والے کو سنائی دے، اس سے یہ بھی اخذ کیا جائے گا کہ اگر تحمید کی بجائے کوئی اور کلمات کہے تب بھی تشمیت نہ کیا جائے گا، ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے سالم بن عبید اشجعی سے نقل کیا کہ ایک شخص نے چھینک مار کر کہا: (السلام علیکم) نبی اکرم نے فرمایا: (علیک و علی أسک) جب تمہارا کوئی چھینک لے تو اللہ

کی حمد کرے، اس سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ تسمیت کی مشروعیت حمد کہنے والے کیلئے ہے سامع کو اگر پتہ چلے کہ اس نے الحمد للہ کہی ہے چاہے سنی نہ بھی ہو جیسے مثلاً اس نے چھینک کی آواز تو سنی مگر حمد نہ سنی البتہ کسی کو تسمیت کے کلمات کہتے سن لیا تو (حسن ظن کرتے ہوئے) وہ بھی تسمیت کر دے کیونکہ امر میں عموم ہے کہ جو چھینک لے اور الحمد کہے (یعنی یہ تقیید وارد نہیں کہ اس کی حمد سننے تب) نووی کہتے ہیں مختار یہی ہے کہ سننے والا ہی تسمیت کرے ابن عربی نے اس بارے اختلاف کا ذکر کیا اور تسمیت کہہ دینے کو ترجیح دی ابن حجر کے بقول ابن بطلال وغیرہ نے مالک سے بھی یہی نقل کیا ابن دقیق العید نے اس شخص کو اس سے مستثنیٰ کیا جو جانتا ہے کہ جو لوگ عاٹس کے قریب بیٹھے ہیں جاہل ہیں وہ حامد اور غیر حامد کی تسمیت کا مسئلہ نہیں جانتے جبکہ تسمیت اس پر ہی متوقف ہے جو جانتا ہے کہ یہ حمد ہے تو یہ شخص تسمیت نہ کرے کیونکہ ان نادانوں کی تسمیت سن کر علم نہیں ہو سکتا کہ عاٹس نے الحمد للہ کہا تھا یا نہیں؟ اگر کسی نے چھینک لی اور حمد کہی ساتھ بیٹھے شخص نے تسمیت نہ کی اور دور بیٹھے ایک شخص نے اس کی حمد سنی تو اس کیلئے تسمیت کہنا مستحب ہے ابن عبد البر نے جید سند کے ساتھ ابوداؤد صاحب سنن کی بابت بیان کیا کہ ایک کشتی میں سوار تھے کہ ساحل سے کسی کی چھینک اور حمد کی آواز سنی تو ایک درہم کے بدلے قارب (یعنی چھوٹی کشتی) کرایہ پر لے کر ساحل پر آئے اور اس چھینک مارنے والے کو تسمیت کی پھر واپس کشتی کی طرف پلٹ گئے! اس بارے ان سے پوچھا گیا تو کہا شائد وہ مستجاب الدعوات ہو (یعنی تسمیت کے جواب میں جب کہے گا: یسبحکیم اللہ الخ تو شائد اگر وہ مستجاب الدعوات ہے تو مجھے اس کا فائدہ پہنچ جائے، اللہ اکبر یہ بزرگ نیکیوں، ثواب اور سنت کے عمل پر کتنے حریص تھے) جب اہل کشتی سوئے ہوئے تھے تو سب نے ایک آواز سنی اے اہل سفینہ آج ابوداؤد نے اللہ سے ایک درہم کے عوض جنت خرید لی ہے

نووی لکھتے ہیں حاضرین کیلئے مستحب ہے کہ جس نے چھینک مار کر الحمد للہ نہ کیا اسے یاد کرا دیں کہ حمد کہے اگر کہہ دے تو تسمیت کریں، یہ بات نخعی سے بھی منقول ہے اور یہ نصیحت اور امر بالمعروف کے باب سے ہے ابن عربی نے دعویٰ کیا کہ یہ اس کے فاعل کے جہل سے ہے، کہتے ہیں یہ ان کی خطا ہے بلکہ صواب اس کا استجاب ہے بقول ابن حجر ابن عربی نے اپنی بات کیلئے یہ جنت بیان کی کہ ایسا کرنا (إلزام النفس ما لم یلزم) ہے (یعنی خواہو اس امر کو اپنے اوپر لازم کر لینا جو لازم نہ تھا) کہتے ہیں اگر کوئی جمع کر لے اور کہے: (الحمد لله یرحمک اللہ) تو اس نے دو جہالتیں جمع کر لیں: ایک وہی جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ کہ عاٹس سے وجود حمد سے قبل ہی تسمیت کا ایتاق کر لیا، ابن بطلال نے بعض اہل علم سے۔ ان کے غیر نے اسے اوزاعی کی طرف منسوب کیا۔ نقل کیا کہ ایک شخص نے ان کے پاس بیٹھے چھینک ماری اور الحمد للہ نہ کہا، وہ ان سے کہنے لگے اگر کوئی چھینک مارے تو کیا کہے؟ کہنے لگا: (الحمد لله) کہا: (یرحمک اللہ) بقول ابن حجر گویا ابن عربی نے حدیث باب کے ظاہر کا اخذ کیا کیونکہ نبی اکرم نے اس کا ذکر نہیں فرمایا (یعنی تسمیت نہ کی) جس نے چھینک ماری اور الحمد للہ نہ کہا لیکن باب (الحمد للعاطس) میں یہ احتمال ذکر ہوا تھا کہ وہ مسلمان نہ تھا تو شائد اسی لئے اسے تسمیت نہ کی تھی لیکن یہ احتمال بھی ہے جیسے ابن بطلال نے اشارہ کیا کہ مسلمان ہی ہو مگر تادیباً اسے ترک تسمیت کی پھر اسے حکم سے آگاہ کیا، تارک حمد تسمیت کا حقدار نہیں ہے یہی فہم ابو موسیٰ اشعری نے اخذ کی تھی تو اسی کے وہ عامل رہے تھے کہ جو حمد کہتا اس کی تسمیت کرتے اور جو نہ کرتا اس کی نہ کرتے جیسا کہ مسلم نے ان کی روایت نقل کی ہے۔

- 128 باب إِذَا تَنَآوَبَ فَلْيَضَعْ يَدَهُ عَلَىٰ فِيهِ (جمائی لینے والا منہ پہ ہاتھ رکھے)

اکثر کے ہاں یہی ہے مستحکم نے واو کی بجائے ہمزہ کے ساتھ نقل کیا شرح ترمذی میں ہمارے شیخ لکھتے ہیں ترمذی کے ہاں محبوبی کی روایت میں واو اور نخی کے نسخہ میں ہمزہ ہے بخاری اور ابو داؤد کے ہاں بھی ہمزہ ہے اسی طرح ابو داؤد کی حدیث ابو موسیٰ میں بھی البتہ مسلم کے ہاں واو کے ساتھ ہے، کہتے ہیں مسلم کے اکثر نسخوں میں یہی ہے بعض میں ہمزہ ہے جوہری نے اس کے واو کے ساتھ ہونے کا انکار کیا اور لکھا تم کہو گے: (تَنَاءَ بَت) بروزن تفاعلت، تناوبت نہ کہو گے! کہتے ہیں تَنَاءُ ب (یعنی مصدر) بھی مہوز ہے کبھی ہمزہ مضموم کو واو میں بدل دیتے ہیں، اسم (تَوَاءَ) ہمزہ کے ساتھ ہے خلیاء کے وزن پر، ابن درید اور ثابت بن قاسم نے الدلائل میں جزم کیا کہ جو بغیر واو کے ہے وہ (تَيَمَّمْتُ) کے وزن پر ہے، ثابت کہتے ہیں (تَنَاءَ ب) مد کے ساتھ، مخففا نہیں کہا جاتا بلکہ تشدید کے ساتھ: (تَنَاءَ ب) بقول ابن درید اس کی اصل (تَبَّ فهُوَ مَثُوب) سے ہے (إِذَا اسْتَرَخَىٰ وَكَسَلَ) جب ست پڑے، کئی ایک کہتے ہیں دونوں لغت ہیں ہمزہ اور مد کے ساتھ اشہر ہے۔

(فليضع يده الخ) اس کے تحت حدیث ابو ہریرہ نقل کی جس میں ہے: (فليده ما استطاع) کرمانی کہتے ہیں رد کرنے کا عموم الامر منہ پر ہاتھ رکھ لینے کو متبادل ہے لہذا اس حیثیت سے یہ ترجمہ سے مطابقت رکھتا ہے بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں یہ صریحاً مذکور ہے اسے مسلم اور ابو داؤد نے سہیل بن ابوصالح عن عبدالرحمن بن ابوسعید خدری عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إِذَا تَنَاءَ بَ أَحَدُكُمْ فَلْيَمْسِكْ بِيَدِهِ عَلَىٰ فَمِهِ) ترمذی کی روایت کے الفاظ اس ترجمہ کے الفاظ کی مثل ہیں۔

6226- حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُئْبٍ عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعُطَّاسَ وَيَكْرَهُ التَّنَآوُبَ فَإِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ وَحَمِدَ اللَّهَ كَانَ حَقًّا عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ سَمِعَهُ أَنْ يَقُولَ لَهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ وَأَمَّا التَّنَآوُبُ فَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا تَنَآوَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرُدَّهُ مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا تَنَاءَ بَ ضَحِكَ بِسَنَةِ الشَّيْطَانِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔ طرفہ 3289 - 6223

(وَأَمَّا التَّنَآوُبُ الخ) ابن بطال کہتے ہیں شیطان کی طرف تَنَاءُ ب کی اضافت رضا و ارادہ کی اضافت کے معنی میں ہے یعنی شیطان کو پسند ہے کہ وہ انسان کو جمائیاں لیتا دیکھے کیونکہ اس کیفیت میں اس کی شکل مضحکہ خیز بن جاتی ہے جس سے وہ خوش ہوتا ہے یہ نہیں مراد کہ شیطان نے تَنَاءُ ب کیا، ابن عربی لکھتے ہیں شرع نے ہر برافعل شیطان کی طرف منسوب کیا ہے کیونکہ وہ اس کا واسطہ ہے اور ہر حسن فعل کو شرع نے فرشتہ کی طرف منسوب کیا کیونکہ وہ اس کا واسطہ ہے، کہتے ہیں جمائی امتلاء کے سبب ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ کسملندی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ شیطان کے واسطہ کے ساتھ ہے اور چھینک تقلیل غذا کی وجہ سے ہے اور اس کا نتیجہ جستی کی شکل میں برآمد ہوتا ہے اور یہ فرشتہ کے واسطہ سے ہے (عام مشاہدہ ہے کہ کئی دفعہ سویا ہوا شخص چھینک لیتا ہے اور نتیجہ وہ بیدار ہو جاتا ہے) بقول نووی تَنَاءُ ب کو شیطان کی طرف مضاف کیا گیا کیونکہ وہ شہوات کی طرف داعی ہے کہ یہ ثقل بدن اور استرخاء و امتلاء کی پیداوار ہے

اور مرد اس سبب سے تحذیر ہے جس سے یہ متولد ہوتی ہیں یعنی کثرتِ اکل۔

(فإذا تشاء أحدكم الخ) یعنی اسے رد کرنے اور روکنے کے اسباب اختیار کرے، مراد یہ نہیں کہ ظاہر ہو چکی، جماعی کو واپس پلٹا دے کہ یہ توبہ ہو نہیں سکتا بعض نے کہا مراد یہ کہ جب جماعی لینا چاہے تو ہر ممکن کوشش کرے کہ اسے روک لے، کرمانی نے تجویز کیا کہ اس میں مستعمل فعل ماضی مضارع کے معنی میں ہو سکتا ہے۔ (فإن أحدكم إذا تشاء الخ) ابن عجلان کی روایت میں ہے جب وہ آہ (کر کے جماعی لیتا ہے) کرتا ہے تو شیطان اس پر ہنستا ہے ابوسعید کی حدیث میں ہے کہ شیطان (منہ میں) داخل ہو جاتا ہے ایک طریق کے الفاظ ہیں جب نماز کی حالت میں جماعی آئے تو ہر ممکن طور سے روکے کیونکہ شیطان داخل ہو جاتا ہے تو اس میں اسے نماز کی حالت کے ساتھ مقید کیا، ترمذی نے بھی علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے یہی نقل کیا ترمذی اور نسائی کی ابن عجلان عن مقبری عن ابو ہریرہ سے اس کا نحو مروی ہے ابن ماجہ کی عبد اللہ بن سعید مقبری عن ابیہ سے روایت میں ہے: (إذا تشاء أحدكم فليضع يده على فيه ولا يعوى فإن الشيطان يضحك منه) (یعنی جب تمہارا کوئی جماعی لے تو منہ پہ ہاتھ رکھے اور آواز نہ نکالے کہ اس سے شیطان ہنستا ہے) ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں صحیحین کی اکثر روایات میں مطلقاً تشاء مذکور ہے دوسری روایت میں اسے حالتِ نماز کے ساتھ مقید ذکر کیا گیا ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا محتمل ہے! نماز میں شیطان ہمیشہ کوشاں رہتا ہے کہ نمازی کے خشوع کو خراب کرے یہ احتمال بھی ہے کہ نماز میں اس کی کراہت اشد ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیر نماز میں مکروہ نہیں، بعض کا قول ہے کہ مطلق مقید پر صرف امر میں محمول کیا جاتا ہے نبی میں نہیں، مطلقاً اس کی کراہت کا یہ امر بھی مؤید ہے کہ اسے شیطان کی طرف مضاف کیا ہے نووی نے یہی تصریح کی، ابن عربی کہتے ہیں ہر حالت میں جماعی روکنے کی کوشش کرنی چاہئے نماز کو اس لئے خاص بالذکر کیا کہ اس میں اس کا روکنا اولیٰ ہے کیونکہ جماعی لیتا ہوا شخص اعتدالِ ہیئت سے خارج ہو جاتا اور اعوجاجِ خلقت کا نمونہ نظر آتا ہے، ابن ماجہ کی حدیث ابوسعید میں مذکور (ولا يعوى) عین کے ساتھ ہے کھل کر جماعی لینے والے کو بطور تنفیر و استقباح عواء الکلب (یعنی کتے کے بھونکنے) سے تشبیہ دی گئی کیونکہ کتا سر اٹھا کر خوب منہ کھول کر بھونکتا ہے تو جماعی لینے والا اگر اس میں افراط کرے (جو عامۃ الناس کرتے ہیں) تو ان کی اس سے مشابہت ہو جاتی ہے اسی سے شیطان کے ہنسنے کا راز ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی شکل کے بگاڑ سے وہ خوش ہوتا ہے

جہاں تک روایتِ مسلم میں آپ کا قول: (فإن الشيطان يدخل) تو محتمل ہے کہ مراد حقیقہٴ دخول ہو کیونکہ اگرچہ وہ انسانی جسم میں خون کی گردش کی مانند گردش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے مگر اس سے متمکن نہیں ہو پاتا جب تک وہ اللہ کا ذکر کرتا رہتا ہے تو چونکہ تشائب اس حالت میں ذکر اللہ سے محروم ہے (اور منہ بھی کھلا ہوا ہے) تو شیطان کو موقع مل جاتا ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ دخول کا اطلاق تمکن کے معنی میں ہو کیونکہ جو کسی شئی میں داخل ہوا گویا وہ اس میں متمکن ہوا اور جو منہ پر ہاتھ رکھ لینے کا حکم ہے تو یہ اس صورت کو تناول ہے کہ جماعی لے رہا ہو اور اس دوران کھلے منہ پر کف رکھے لے یا یہ کہ جماعی کو بالکل روکنے کیلئے ہاتھ کے ساتھ منہ بند کر لے ہاتھ پر کسی کپڑے وغیرہ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے جس سے بھی حصولِ مقصود ہو ہاتھ کا رکھنا تب متعین ہوگا جب دیگر سے جماعی نہ رکے، اس امر میں نمازی اور غیر نمازی دونوں برابر ہیں اگرچہ حالتِ نماز میں زیادہ تاکید ہے جیسا کہ گزرا اور یہ نمازی کے اپنے منہ پر ہاتھ

رکھنے کی نہی سے مستثنیٰ ہے نمازی کو اس دوران قراءت سے رکنا چاہئے تاکہ نظم قراءت (اور مخرج) خراب نہ ہو، ابن ابی شیبہ نے اسے مجاہد، عکرمہ اور کئی مشہور تابعین سے مسند کیا خصائص نبویہ میں سے وہ جو ابن ابوشیبہ اور بخاری نے تاریخ میں مرسل یزید بن اہم سے نقل کیا کہ نبی پاک کو کبھی جمائی نہیں آئی، خطاب نے مسلمہ بن عبد الملک بن مروان سے نقل کیا کہ کسی نبی کو کبھی جمائی نہیں آئی، مسلمہ نے بعض صحابہ کا زمانہ پایا ہے وہ صدوق ہیں اس کی تائید کہ ثواب شیطان سے ہے یہ قول نبوی کرتا ہے جسے ابن سبع نے اپنی الشفاء میں نقل کیا کہ آنجناب (کان لا یتمطی) یعنی ہاتھ پیروں کو پھیلا یا یعنی انگڑائی نہ لیا کرتے تھے [شاید اس وجہ سے کہ یہ سستی کی علامت ہے] کیونکہ یہ بھی شیطان سے ہے۔

خاتمہ

کتاب الادب کل (256) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (75) معلق ہیں کمرات کی تعداد اب تک کے صفحات میں (201) ہے سوائے (19) احادیث کے باقی سب متفق علیہ ہیں، (11) آثار صحابہ و تابعین بھی اس میں شامل ہیں کچھ موصول اور کچھ معلق ہیں۔

یہاں اللہ کے فضل و کرم اور اس کی توفیق سے نوں جلد مکمل ہوئی۔

کمپوزنگ: مشتاق حسین



